

Asian Community and Europe

Vol. 2

a cura di Imsuk Jung

Quaderni Unistrasi

(Quaderni CeSK - Orizzonti coreani *hanul1*)

2024

 EDIZIONI
Università per Stranieri di Siena

Edizioni Unistrasi

Asian Community and Europe

Vol. 2

a cura di Imsuk Jung

Quaderni Unistrasi

(Quaderni CeSK - Orizzonti coreani *hanul*)

2024

Comitato scientifico: Silvia Antosa, Carla Bagna, Pierangela Diadori, Alessandra Giannotti, Imsuk Jung, Sabrina Machetti, Giulia Marcucci, Giuseppe Marrani, Marianna Marrucci, Tomaso Montanari, Célia Nadal, Massimo Palermo, Eugenio Salvatore, Lucinda Spera, Jacopo Tabolli, Caterina Toschi

Comitato di redazione: Eugenio Salvatore, Elena Stefanelli, Cecilia Valenti

Collana finanziata dal Dipartimento di Studi Umanistici

ISBN: 978-88-32244-16-8

Pubblicato nel mese di maggio 2024



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0
Internazionale.

Tutti i diritti sono riservati.

Qualsiasi riproduzione, anche parziale e sotto qualsiasi forma,
è vietata senza l'autorizzazione dell'Ateneo.

Copyright © 2024 Ateneo Internazionale - Università per Stranieri di Siena

PREFAZIONE

I contributi del presente volume testimoniano ciò che è stato il frutto del progetto di ricerca *Asian Community and Europe*, finanziato dalla Eurasia Foundation (from Asia) di Tokyo (Fondazione) e organizzato dal Dipartimento di Studi Umanistici (DISU) dell'Università per Stranieri di Siena tra il 2022 e il 2023, al fine di promuovere una rete di conoscenze tra studiosi nell'ambito degli studi asiatici, rafforzare sensibilmente i rapporti con vari atenei internazionali e potenziare l'offerta formativa relativa agli studi asiatici a Siena.

L'Università per Stranieri di Siena (Unistrasi), nota per la sua lunga e consolidata tradizione nell'ambito dell'insegnamento della lingua e della cultura italiana a partire dal 1917, è caratterizzata dalla presenza di vari centri di ricerca, tra i quali il CLASS, centro per le lingue straniere, la Sala Confucio e il Centro di Ricerche e Studi Coreani “Yun Dongju” (CeSK)¹ di recente istituzione. Potendo ad oggi annoverare fra i suoi ben quattordici insegnamenti di lingua straniera tre fra le più importanti lingue asiatiche, ovvero cinese, coreano e giapponese, Unistrasi si rivela sede ideale per consolidare a lungo termine il progetto della Fondazione giapponese. Lo scopo di Eurasia Foundation fin dalla sua nascita, nel 2009, è sempre stato quello di contribuire significativamente all'eliminazione di tutti i conflitti nel mondo e alla realizzazione di una comunità armoniosa e pacifica, al di là di nazioni, etnie, religioni e ideologie esistenti, mediante il dialogo costante tra Asia ed Europa e la reciproca comprensione. Dall'anno della fondazione ad oggi 746 istituti scolastici e universitari da 59 paesi al mondo fanno parte del progetto portando in auge il messaggio della Fondazione con notevoli risultati².

1 Il Centro di Ricerche e Studi Coreani “Yun Dongju” (CeSK) dell'Università per Stranieri di Siena, istituito con Decreto Rettorale n. 344.23 del 05/07/2023, e diretto da Imsuk Jung. Il CeSK si adopera in una migliore pianificazione e un più proficuo coordinamento dei lavori, in essere e futuri, nell'ambito della coreanistica a Unistrasi, avvalendosi del contributo delle figure che ne andranno a comporre il Direttivo e il Comitato scientifico, oltre che dell'apporto fondamentale dei collaboratori didattici, degli studenti (tirocinanti e non) e di tutti coloro che intenderanno offrire spontaneamente il proprio contributo.

2 <http://www.eurasia.or.jp/en/subsidies/totalNumber.html>

Il progetto *Asian Community and Europe*, diretto dalla sottoscritta Imsuk Jung, docente responsabile della cattedra di Lingua e letteratura della Corea, ha dato vita alla prima edizione di un ciclo di seminari concernenti discipline che abbracciano più paesi asiatici tra il 2020 e il 2021 nonostante la situazione emergenziale che aveva coinvolto tutto il mondo. Superando anche tale ostacolo studiosi di vari atenei italiani e internazionali hanno potuto dare il loro fondamentale contributo alla causa con la realizzazione del primo volume *Asian Community and Europe* (Jung 2022)³:

1. *Semantizzazione della nozione di 'legge'. Materiali per un confronto tra lingue indoeuropee e lingue dell'Estremo Oriente* - Emanuele Banfi
2. *Gender in Korean shamanic rituals* - Antonio J. Doménech, Eun Kyung Kang
3. *La tattica della distensione: la diplomazia di Pak Chõnghüi tra paura dell'abbandono, apertura strategica e riforma Yusin* - Antonio Fiori
4. *Le relazioni culturali fra Italia e l'Impero cinese attraverso i secoli* - Federico Masini
5. *Existential Angst and Social Indignation. Murakami Haruki's Naya wo Yaku (Barn Burning) and Lee Chang-dong's Beoning (Burning)* - Morita Norimasa
6. *Studi latini in Asia* - Francesco Stella
7. *L'origine della statuarica lignea nel Giappone del tardo ottavo secolo: revisione critica delle principali teorie* - Giuseppina Aurora Testa
8. *Storia e caratteristiche della sinologia russa* - Guodong Yan

Preziosissima si è rivelata la collaborazione dei miei colleghi Mauro Crocenzi, Anna Di Toro, Kukjin Kim, Andrea Scibetta e Maria Gioia Vienna, che qui ringrazio infinitamente per il loro costante e amorevole supporto. Grazie alla solida collaborazione tra Eurasia Foundation (from Asia) e l'Università per Stranieri di Siena il presente progetto ha, finora, realizzato ben 3 edizioni del ciclo di conferenze tra il 2020 e il 2023, ospitando 42 studiosi italiani e internazionali e quest'anno daremo vita alla quarta edizione grazie a 14 studiosi che ne prenderanno parte tra febbraio e giugno 2024.

Edizione I (2020-2021)

1. *Progetto "Asian Community and Europe"* - Imsuk Jung, Università per Stranieri di Siena
2. *Cultural circulation: Japanese fictions adapted into films in Asian countries* - Norimasa Morita, Waseda University
3. *Greco e latino e l'identità dell'Europa: (antico) cinese e l'identità delle lingue dell'Asia estremo orientale e meridionale. Un possibile confronto* - Emanuele Banfi,

3 Jung I. (a cura di), *Asian Community and Europe*, Pacini Editore, Pisa, 2022

University of Milano Bicocca - Accademia della Crusca

4. *Le relazioni inter-coreane negli anni 2000: sfide e opportunità* - Antonio Fiori, Università di Bologna
5. *Studi latini in Asia* - Francesco Stella, Università degli Studi di Siena
6. *Statuaria lignea buddhista nelle sue evoluzioni iconografiche attraverso l'Asia, dal continente al Giappone* - Giuseppina Aurora Testa, Università di Roma La Sapienza
7. *Current situation and prospects of Asian Integration* - Youen Kim, Hanyang University
8. *Korean Women Shaman (mudang): Identities under construction* - Antonio José Doménech Del Rio, Malaga University
9. *Relazioni culturali tra Cina e Italia* - Federico Masini, Università di Roma La Sapienza
10. *La sinologia russa. Storia e caratteristiche* - Guodong Yan, Nankai University
11. *Via Orientalis, Orizzonti professionali nel mercato del lavoro in Asia Orientale - Formazione accademica e prospettive occupazionali a confronto* - Vincenzo Campitelli, Busan University of Foreign studies
12. *Rules of Asian Community in the global context* - Rahul Raj, Jawaharlal Nehru University di New Delhi
13. *Why Asian Community now? It's necessity and meaning* - Joon-kon Chung, Eurasia Foundation (from Asia)
14. *Where do we come from? What are we? Where are we going?* - Yoji Sato, Eurasia Foundation (from Asia)

Edizione II (2021-2022)

15. *L'esperienza della Cina e l'introduzione della letteratura cinese contemporanea in Italia* - Maria Rita Masci, Università di Napoli L'Orientale
16. *"Universal" Buddhism between India and the Far East* - Bruno Lo Turco, Università di Roma La Sapienza
17. *Contemporary Korean life and its discontents* - David Andrew Tizzard, Seoul Women's University
18. *L'immagine della Cina nei reportage di viaggio degli scrittori italiani del secondo Novecento* - Lin Yang, Nankai University
19. *Confucianism and governance in China's "New Era" with Xi Jinping characteristics* - Maurizio Scarpari, Università di Venezia Ca' Foscari
20. *Power and human being in Korean classics* - Byung-sul Jung, Seoul National University
21. *Separation or entanglement of religion and state? A case of Modern Korea* - Jong-chol An, Università di Venezia Ca' Foscari
22. *La traduzione letteraria del giapponese e l'editoria* - Gianluca Coci, Università

di Torino

23. *Translating Korean cinema: The give and take of film subtitle translation* - Darcy William Paquet, Busan Asian Film School

24. *Who is Rex Corum in the letter of 1333 by Pope John XXII?* - Jongkuk Nam, Ewha Womans University

25. *Archeological profile of Central Asian Buddhism: Monasteries, Manuscripts, and Figurative Arts in Xinjiang* - Ciro Lo Muzio, Università di Roma La Sapienza

26. *Protecting animals* - Ann Heirman, Ghent University

27. *Forme e diffusione delle culture pop estremo orientali. Focus: Manga* - Paolo La Marca, Università di Catania

28. *Toward the Eurasian Community* - Joon-kon Chung, Eurasia Foundation (from Asia)

Edizione III (2022-2023)

29. *I “tre nemici della Legge”: tematiche trasversali nelle opere medievali fra India, Europa e Giappone* - Luca Milasi, Università di Roma La Sapienza

30. *L'influenza e la strategia del softpower e dei K-contents* - Michela Murgia, Scrittrice /Premio Campiello

31. *Esperanto in Asia Orientale (Cina, Giappone, Corea, Mongolia e Vietnam)* - Federico Gobbo, University of Amsterdam

32. *Visualizing the Nation: Korean landscapes of the 1880s to the 1910s* – Jiyun Jess Son, SOAS University

33. *Asia sud-orientale tra Cina e Stati Uniti* - Francesco Radicioni, Radio Radicale

34. *Kojiki: il labile confine fra leggere e tradurre* - Paolo Villani, Università di Catania

35. *Current situation and prospects of Asian Community* - Youen Kim, Hanyang University, Seoul

36. *Asian Community and Europe* - Joon-kon Chung, Eurasia Foundation (from Asia)

37. *The legitimation of South Korean Cinema and the Korean New Wave* - Sora Hong, La Rochelle University

38. *Problematiche identitarie e di genere nella sottotitolazione interlinguistica dal giapponese* - Francesco Vitucci, Università di Bologna

39. *Uno studio comparativo fra Italia e Giappone: casa, città e territorio* - Hidenobu Jinnai, Hosei University

40. *Chan after chan: Buddhist meditation in Modern and Contemporary China* - Ester Bianchi, Università di Perugia

41. *Umanità: una nozione merely western? Ripensare non retoricamente i diritti umani con risorse della Cina antica* - Amina Crisma, Università di Bologna

42. *Sacerdotesse, baiadere, danzatrici “orientali”: la danza indiana sulla scena tea-*

trale e intellettuale del Novecento - Elisa Ganser, Zurich University

Edizione IV (2023-2024)

43. *Shamanic spirituality and Feminism in Korea* - Antonio Juan Doménech, Malaga University

44. *K-Invisible: The hidden mundane truth of Korean society and culture beyond hallyu's dystopian and utopian visions* - David Andrew Tizzard, Seoul Women's University – Hanyang University

45. *Il lungo viaggio del turco dalla Mongolia ai Balcani* - Matthias Kappler, Università di Venezia Ca' Foscari

46. *Lo sviluppo scientifico e tecnologico in Corea del Sud: come, dove e perché* - Francesco Canganella, Università della Tuscia

47. *La calligrafia cinese tra tradizione e sperimentazioni contemporanee* - Adriana Iezzi, Università di Bologna

48. *Lexical borrowing between Arabic and Italian* - Moqbel Al-Tam Amer Al-Ah-madi, The Doha Historical Dictionary of Arabic

49. *Korean poetry translation studies* – David McCann, Harvard University

50. *Cosmopolitics in the Himalayas: Humans and Non-Humans in Indigenous Mythologies* - Davide Torri, Università di Roma La Sapienza

51. *Russian, East European and (or?) Eurasian Studies. Disentangling the diversity of Eurasia after 1991* - Marco Puleri, Università di Bologna

52. *Strategie estranianti e addomesticanti nella traduzione dal giapponese* - Andrea Maurizi, Università di Milano Bicocca

53. *History and International Relations of Contemporary Asia* - Marco Milani, Università di Bologna

54. *The Artistic Legacy of the Joseon Dynasty* – Jaehoon Jung, Kyungpook National University

55. *Identità e divisioni nella letteratura contemporanea della diaspora vietnamita* - Le Thuy Hien, Università di Napoli L'Orientale

56. *Korean language and linguistics* - Ross King, University of British Columbia

Il presente libro rappresenta, dunque, il risultato tangibile di questo importante progetto e si compone di 11 saggi redatti da alcuni fra i relatori che hanno partecipato ai cicli di seminari tra il 2022 e il 2023. Le tematiche affrontate sono svariate, e tutte concernono prettamente il continente eurasiatico, rispondendo anche e soprattutto allo scopo della Fondazione. Il volume è suddiviso in quattro capitoli per le grandi aree di studio linguistico, culturale, storico e geografico: Cina, Corea, Giappone e Asia Orientale.

Aprire il presente volume il contributo intitolato *Umanità: una nozione esclusivamente occidentale? Ripensare oggi i diritti umani con risorse della Cina antica* di **Amina Crisma**, docente e sinologa dell'Università di Bologna. L'argomento del suo contributo è una profonda riflessione sulla nozione di "umanità" che muove dai dibattiti di cui essa è stata oggetto negli anni recenti. Afferma che l'umanità è stata revocata in dubbio dagli assertori di un essenzialismo culturale oggi molto diffuso, che propende per enfatizzare le differenze fra orizzonti diversi di linguaggio e di pensiero concependole in termini di alterità assolute, metastoriche e metafisiche, inconciliabili e reciprocamente irrelate. Il dibattito sulle riflessioni si apre subito con questa sua domanda: "È possibile oggi provare a formulare un'idea di umanità che non si configuri come la mera proiezione di categorie esclusivamente occidentali, che non costituisca unicamente il frutto di una nostra specifica tradizione di pensiero?" Si tratta di un suo invito a misurarsi non con quelle astrazioni disincarnate che chiamiamo "Culture", bensì con le individualità corpose e concrete che sono i testi, e con le loro parole, "che sono i corpi del pensiero". Amina Crisma precisa che l'esigenza di ricostituire il senso di quanto accomuna gli esseri umani intesi come soggetti concreti può trovare abbondanti risorse nel pensiero della Cina antica, e segnatamente nel grande umanesimo della tradizione confuciana, che viene spesso ricondotta entro convenzionali stereotipi di letture precostituite, e della quale invece una fertile linea ermeneutica animata da molteplici protagonisti, cinesi e occidentali, del passato e del presente, segnala la ricchezza di sollecitazioni ora più che mai attuali. L'autrice ribadisce che la possibilità di costruire una prospettiva di consenso etico fra culture non possa prescindere da un confronto con l'idea confuciana di *ren*, un sentimento profondo che si traduce come "la spontanea compassione", "il senso dell'umanità", "un germoglio di bontà" (cfr. Scarpari 2009: 56-117), "l'esortazione al debito amore", "un atteggiamento amorevole e benevolo". Attraverso le preziose parole di Mencio (Mengzi, 380-289 a.C), il più fedele e autorevole discepolo di Confucio, l'autrice ci porta a comprendere questo sentimento "ren", declinato in comportamenti differenziati nelle relazioni interpersonali, che costituisce la parola chiave per una rinnovata riflessione sui diritti umani. Infine, la dedica dell'autrice alla memoria del suo consorte conferma ancora una volta l'importanza della natura umana e il suo pensiero profondo sull'umanità. Siamo certi che questo saggio scritto con la convinzione dell'esistenza di "ren" illuminerà la nostra vita umana.

Il secondo contributo *Cassola in Cina: tra distanza e vicinanza*, dovuto a **Lin Yang**, docente della Nankai University, nonché direttrice del progetto dal titolo "Ricerca sull'immagine della Cina nella letteratura di viaggio italiana del Novecento", presenta il lavoro di Carlo Cassola (1917-1987), narratore e saggista italiano, che prese parte alla Resistenza nel 1942. Infatti, la Resistenza costituisce spesso lo sfondo storico dei personaggi delle sue opere, in particolare in *Fausto e Anna* del 1952 e *La ragazza di Bube* del 1960, con il quale Cassola vince il Premio Strega. L'autrice presta particola-

re attenzione alla scrittura saggistica *Viaggio in Cina* del 1956, dove il suo impegno sociale e politico viene manifestato esplicitamente. L'opera è composta da otto capitoli – esclusi il primo e l'ultimo, intitolati con i nomi delle città cinesi visitate tra settembre e ottobre del 1955 in ordine cronologico: “Viaggio d'andata”, “Pechino”, “Manciuria”, “Pechino”, “Sciangai (Shanghai)”, “Hanchow (Hangzhou)”, “Canton” e “Viaggio di ritorno”. Cassola fa un riepilogo delle sue impressioni sulla “nuova Cina” e, infatti, i diversi aspetti della Repubblica popolare cinese costituiscono il focus del viaggio. Lin Yang approfondisce lo stile descrittivo e informativo di Cassola adottato nell'opera *Viaggio in Cina*, che diventa successivamente un aspetto peculiare del reportage cassoliano. Yang, inoltre, dedica una buona parte del contributo sull'analisi dell'approccio comparativo tra Italia e Cina, in quanto nelle opere di Cassola il riferimento all'Italia lo aveva accompagnato continuamente durante il suo viaggio in Cina. Infatti, dai diversi passaggi dell'opera citati e analizzati nel presente contributo siamo in grado di comprendere lo stile narrativo di Cassola, creato proprio dal suo bisogno di orientarsi mentalmente e culturalmente. Yang conclude il saggio con la seguente descrizione, accompagnata dalla magnifica copertina della prima edizione dell'opera *Viaggio in Cina* (Feltrinelli, 1956): “Il pensiero dell'Italia accompagna l'autore per tutto il viaggio in Cina, inducendolo ad un paragone continuo che gli permette dunque infine di modificare la propria visione dell'Italia stessa.”

La Cina al centro? è il terzo contributo del primo capitolo redatto da **Maurizio Scarpari**, professore ordinario di Lingua e letteratura cinese classica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Sinologo esperto di lingua e letteratura cinese classica, storia, archeologia, pensiero filosofico e la sua influenza sul pensiero attuale è autore e curatore di numerosi articoli e volumi, tra cui si segnala *La Cina*, oltre 4000 pagine in quattro volumi (Einaudi 2009-2013), alla cui realizzazione hanno contribuito esperti di 35 istituzioni universitarie e di ricerca tra le più prestigiose al mondo. Questo suo contributo tratta la Cina di oggi e il governo cinese, che è un sottotema della sua recente pubblicazione dal titolo *La Cina al centro, Ideologia imperiale e disordine mondiale* (Il Mulino, 2023). “Quali sono le ragioni storiche e culturali, le dinamiche interne e le influenze esterne alla base del modello di potere cinese, ritenuto da Xi Jinping superiore a quello delle democrazie liberali?” Si tratta della domanda con cui l'autore dà vita alla sua ricerca con la convinzione che sia impossibile rispondere senza legare l'attualità alla storia imperiale cinese. Il suo progetto, infatti, è quello di porre la Cina nuovamente al centro com'era stato per millenni prima dell'arrivo delle potenze occidentali, e di tornare a occupare stabilmente la scena del mondo, da protagonista. Lo scontro in atto non sarà solo economico-politico, ma anche culturale e valoriale. A essere messi in discussione sono infatti i principi liberali, fondamento delle democrazie, e i modelli di governance che da essi traggono linfa. Contrappo- nendo un sistema con “caratteristiche cinesi” e un nuovo ordine internazionale a quello creato dai vincitori della Seconda guerra mondiale, la Cina di Xi Jinping ri-

vendica un ruolo alternativo a quello degli Stati Uniti e ci impone di riflettere non solo sui sistemi politici democratici ma anche sulle identità culturali delle civiltà. Maurizio Scarpari ci pone un'altra domanda aperta: "Il nuovo ordine che verrà potrà reggere l'urto con la storia? O il mondo rischierà di precipitare nel caos o, peggio ancora, in un conflitto di dimensioni planetarie?"

Per il secondo capitolo ci spostiamo al Paese del Calmo Mattino, Corea. Apriamo le danze con il contributo di **Jongkuk Nam**, docente del Dipartimento di Storia della Ewha Womans University, dal titolo *Mongols in Medieval Europe*. Le sue ricerche trattano del popolo mongolo che visitò o si stabilì permanentemente in Europa durante il periodo mongolo. L'autore esamina dettagliatamente lo scopo per cui i mongoli arrivarono nel mondo europeo, in particolare si chiede se il loro arrivo fosse temporaneo o permanente. Infatti, c'erano due categorie principali di mongoli che visitarono l'Europa durante il periodo dell'Impero mongolo, ovvero inviati diplomatici per la cooperazione militare o schiavi portati con la forza. Al contrario gli europei in quei tempi si recarono nel regno mongolo principalmente per il commercio, la propagazione evangelica e le alleanze militari contro l'Islam. Il presente lavoro approfondisce, in modo accurato, delle percezioni e degli atteggiamenti dei cristiani europei medievali nei confronti dei mongoli. Nam dice che la percezione europea dei mongoli come stranieri era nel complesso negativa. Tuttavia, tale percezione cambiava a seconda del periodo e dei contesti storici. Ad esempio, alla fine del XIII secolo, quando l'Europa e l'Ilkhanato, una parte delle conquiste operate da Gengis Khan, cercarono la possibilità di una cooperazione militare per sconfiggere l'Impero mamelucco, la percezione dell'Europa occidentale nei confronti dei mongoli era invece alquanto favorevole. Il professore Nam spiega, tuttavia, che questa cooperazione militare favorevole fosse soltanto temporanea e anzi la paura e l'odio nei confronti dei mongoli fossero continuati nel XIV secolo. Questo saggio ha un grande valore in quanto potrà colmare le lacune degli studi precedenti, concentrati principalmente sulle attività degli europei che viaggiavano in Asia, e potrà fornire una comprensione completa degli scambi e dei contatti tra Oriente e Occidente durante il periodo mongolo. Non dimentichiamo che l'Europa nel medioevo aveva già notevoli informazioni sull'Asia e sui popoli asiatici proprio grazie scambi e contatti avuti con i mongoli, addirittura prima dell'era delle scoperte. Infine, l'autore intende rivedere la precedente ipotesi secondo cui l'Europa e l'Asia entrarono in contatto per la prima volta, ovvero quando Vasco da Gama e Cristoforo Colombo aprirono nuove rotte alla fine del XV secolo. Come conferma l'autore, sarà fondamentali ulteriori ricerche per determinare quale impatto avessero avuti i mongoli sull'Europa nel tardo Medioevo e oltre.

Per il quinto contributo **Jiyun Jess Son**, docente di Storia dell'Arte coreana presso la SOAS University, ci porta a viaggiare nel mondo artistico analizzando in particolare l'immagine della capitale della Corea tra il 1880 e il 1910. *Picturing the Korean*

Capital: Images of Seoul of the 1880s-1910s and the Formulations of National Image è il titolo del suo saggio. Questo lavoro presenta le immagini di Seul dal 1880 al 1910, approfondendo diverse interpretazioni date alla capitale coreana: Regno Orientale sottosviluppato e bizzarro, una capitale riformata ma colonizzata, o una Seul modernizzata. In seguito all'apertura dei porti la capitale coreana è visivamente raffigurata da visitatori stranieri, nei palazzi reali, nei parchi e sulle strade di Seul. La sconosciuta terra orientale era finalmente presentata al mondo occidentale. Dopo le riforme storiche *Kabo* del 1894, che produsse una serie di cambiamenti radicali nella struttura politica e sociale del paese, gli intellettuali coreani utilizzarono immagini visive di Seul per promuovere l'importanza della capitale e per preservare un'identità nazionale collettiva basata sulla storia, sulla cultura, sullo spazio e sul luogo abitati dal popolo coreano. Come spiega l'autrice, l'annessione giapponese della penisola coreana nel 1910 segnò un importante cambiamento anche per quanto riguarda le immagini visive dei paesaggi urbani di Seul in cui, infatti, notiamo una Seul ben diversa, caratterizzata da un aspetto nuovo e moderno. Sono immagini realizzate appositamente dall'Impero giapponese per incoraggiare il turismo e il consumismo di massa in Corea e allo stesso tempo per giustificare l'occupazione coloniale. Jess Son analizza accuratamente l'impatto della fotografia e della stampa e lo sviluppo della moderna cultura visiva nella storia dell'arte coreana, mostrando soprattutto i primi paesaggi urbani moderni di Seul all'inizio del XX secolo e i cambiamenti dovuti alle influenze dell'arte occidentale. Una lunga carrellata delle immagini riportate sul contributo ci permetterà di osservare e ammirare la città di Seul di fine Ottocento e inizio Novecento.

Il sesto contributo redatto da **Kukjin Kim**, docente di Storia dell'Asia Orientale e sud-orientale presso l'Università per Stranieri, si intitola *La Corea "in mostra" nelle esposizioni universali del primo Novecento*, ed è realizzato come parte integrante del progetto *Seed Program for Korean Studies*, promosso dal Centro di Ricerche e Studi Coreani "Yun Dongju" (CeSK) e finanziato dalla *Academy of Korean Studies (Korean Studies Promotion Service)*. In questo suo lavoro l'autore intende esaminare in modo approfondito il significato multidimensionale delle esposizioni universali tenute tra gli ultimi anni dell'Ottocento e i primi anni del Novecento attraverso le quali la Corea fu "mostrata" sia volontariamente sia involontariamente. Si tratta di un tema poco approfondito negli studi precedenti. A quei tempi l'ultima monarchia coreana 'Choson' fu presentata al mondo come il 'Regno eremita' (cfr. Griffis 1882) e la Corea, sotto il comando del re Kojong (1852-1919), aveva inviato una delegazione alla Fiera Colombiana di Chicago nel 1893 e successivamente all'Esposizione Universale di Parigi nel 1900 con lo scopo di contrastare tale immagine "distorta" e "negativa", dichiarandosi così come una nazione indipendente e candidandosi come un membro della comunità internazionale. Negli anni successivi la Corea fu anche mostrata involontariamente all'Esposizione anglo-giapponese, inaugurata nel 1910 a Shephard's Bush

di Londra e all'Esposizione Universale di Torino nel 1911. Il governo giapponese organizzò diverse fiere per promuovere il commercio internazionale, presentarsi come un alleato delle altre nazioni imperialiste e di rafforzare la sua immagine di potenza coloniale (cfr. Cha 2007, Yook 2020). L'inclusione della Corea in quelle circostanze aveva lo scopo di celebrare l'apparente miglioramento avvenuto in seguito all'intervento del Giappone. Kim presenta la storia di una Corea, trovata come protagonista e co-protagonista nel periodo di transizione tra l'ultima monarchia e l'annessione giapponese, e allo stesso tempo analizza egregiamente le complesse relazioni diplomatiche dei maggiori protagonisti trovati sulla scena mondiale di quei tempi.

Ci spostiamo ora dal passato verso la Corea di oggi. *K-invisible: Why technology and tik-tok bring us no closer to the reality of Korea* è il titolo del settimo contributo, dovuto al professore **David Andrew Tizzard**, docente di sociologia e relazioni internazionali presso Seoul Women's University e Hanyang University di Seoul, nonché presentatore del noto podcast *Korea Deconstructed*. Tizzard spiega che recentemente nel descrivere la Corea del sud sotto ogni aspetto, ogni prodotto e ogni valore culturale la lettera "K" regna sovrana, ed è diventata il simbolo indiscutibile dal significato culturale. Infatti, il governo sudcoreano lo usa, le aziende lo usano, i social lo usano e anche gli accademici lo usano. È una lettera speciale, che ha assunto una presenza in qualche modo onnipresente, rappresentando un talismano emblematico non solo per la cultura sudcoreana ma per la totalità del suo essere. In un mondo consumato dalle strategie di branding e da un'incessante fame di novità, questo simbolo è diventato un potente strumento di distinzione adoperato con l'obiettivo di affascinare un pubblico inebriato dal fascino dell'ignoto: K-Questo. K-Quello. K-Tutto. Si trova ovunque. Tutto in una volta. Non ci riferiamo semplicemente al *K-pop* e ai *K-drama*. Tizzard, infatti, afferma che la lettera K nella Corea di oggi fa parte della narrativa collettiva coreana, non semplicemente per differenziarsi dal Giappone e dalla Cina ma soprattutto per dimostrare il loro patriottismo nel mondo. Oggi la "K" ha numerosi significati in tutte le sue varie forme e manifestazioni. Il presente contributo è un interessante excursus sul fenomeno dell'onda coreana *hallyu*, e analizza la diffusione della cultura coreana nel mondo da una prospettiva critica. La differenza tra realtà vera e realtà percepita costituisce un'idea centrale esplorata in questo suo lavoro. Sebbene i social media e la comunicazione digitale abbiano la capacità di mostrarci parti del mondo, che altrimenti rimarrebbero nascoste, incoraggiano anche visioni estreme ed esagerate, che presentano una visione distorta della realtà, utilizzando i concetti di generalizzazioni e stereotipi. Il lavoro accurato dell'autore tenta di esplorare se la continua popolarità di rappresentazioni esagerate della Corea nei media possa, a sua volta, influenzare la vera realtà del paese. Scopriremo nel saggio di Tizzard la Corea silenziosa, nascosta e invisibile.

Il terzo capitolo è dedicato al Paese del Sol Levante, Giappone. L'ottavo contributo è redatto da **Paolo Villani**, docente di Lingua e letteratura giapponese presso l'Università di Catania. Si occupa di mitologia giapponese in prospettiva comparata e di filologia e filosofia nativista giapponese. Il suo saggio è intitolato *Reading, translation, sexing early Japan. The Kojiki 古事記 as quintessential source language text*. Il *Kojiki*, la più antica cronaca esistente in Giappone e il primo testo di narrativa giapponese pervenutoci, è stato reso più volte in molte lingue. Il giapponese moderno è tra questi, e in qualche modo anche il giapponese antico. La costituzione del testo del *Kojiki* dell'VIII secolo ne influenza la lettura al punto che le sue traduzioni-interpretazioni in un certo senso iniziano molto prima delle versioni in lingue straniere. L'autore, infatti, afferma che nessuno sa davvero come leggere il *Kojiki* e la restituzione al giapponese antico della sua prosa dall'aspetto cinese risiede in lezioni autorevoli ma congetturali. Le scelte che si devono fare nel leggere l'opera non sono dissimili da quelle che si devono fare nel tradurre. La prima metà del saggio mostra come l'originale, la sua lettura, la sua comprensione e la sua traduzione possano interagire tra di loro. La seconda parte del suo contributo, invece, tratta della distanza tra l'originale e le traduzioni del *Kojiki* per quanto riguarda l'esplicitazione del genere. Infatti "Sexing genderless Amaterasu" viene trattato come caso emblematico attraverso un'analisi accurata degli indizi testuali che potrebbero suggerire che la divinità sia in realtà un personaggio mitico femminile e viene approfondito il modo in cui alcune decine di traduzioni trattano l'argomento. Villani presenta, come esempi, numerosi passaggi dell'originale *Kojiki*, proponendo la sua lettura, la sua comprensione, la sua traduzione e gli approfondimenti. Si tratta di un lavoro estremamente ben curato e la tematica affrontata si colloca in un contesto scientifico di notevole interesse.

Il nono contributo è realizzato dal professore **Hidenobu Jinnai**, docente di ingegneria e designer presso la Hosei University di Tokyo e si intitola *Studi comparativi fra Italia e Giappone: case, città e territori*. "Un'urbanistica sostenibile centrata sulla qualità della vita" è stato il leitmotiv della sua conferenza, ospitata per la terza edizione del progetto *Asian Community and Europe* presso l'Università per Stranieri di Siena nel 2023. Celebre per i suoi lavori sul territorio, sull'acqua e sul paesaggio, Jinnai da molti anni conduce ricerche comparate sull'architettura e sulle città in Italia e in Giappone e ha anche compiuto approfonditi studi sulla Val D'Orcia, territorio che secondo le analisi paesaggistiche dell'urbanista giapponese rappresenta un eden ideale dove natura e uomo coesistono in pieno equilibrio. Il suo approccio di ricerca unisce la sensibilità giapponese con una profonda conoscenza della cultura italiana. In particolare, ha dato grande valore alla ricerca sul campo, cercando di comprendere in profondità le caratteristiche del territorio, sia dal punto di vista storico che spaziale. Nel presente saggio intende ripercorrere i vari temi affrontati nella sua carriera e i metodi di ricerca originali da lui stesso ideati. Infatti, Jinnai è anche noto per aver introdotto in Giappone i metodi di ricerca architettonica appresi in Italia, adattandoli

alla situazione giapponese. Il suo saggio ci permette di osservare alcune città italiane e giapponesi da una prospettiva comparativa e di valorizzare il concetto di eco-storia, realizzato grazie al costante approfondimento degli scambi di ricerca con l'Italia. Jinnai afferma che sebbene Italia e Giappone presentino differenze culturali, in realtà sembrano avere più elementi in comune dal punto di vista paesaggistico e architettonico. Gli studi comparativi presentati dall'autore sono estremamente interessanti. "Si pensa che tra Italia e Giappone ci siano molte differenze ma non è così, la topografia è molto simile, e anche gli spazi urbani", sottolinea Jinnai. In futuro ha il desiderio di impegnarsi ulteriormente nella ricerca comparativa tra Italia e Giappone, considerando soprattutto le nuove situazioni sociali e culturali.

Per il decimo contributo ci spostiamo all'analisi dei fumetti giapponesi, realizzata da **Paolo La Marca**, docente di Letteratura giapponese moderna e contemporanea dell'Università di Catania. Una parte importante della sua ricerca riguarda la storia del manga e i rapporti di interscambio tra il fumetto e la letteratura giapponese contemporanea ed è direttore e curatore delle collane manga "Gekiga" e "Doku" per l'editore Coconino Press. Questo suo saggio si intitola *Ero-gekiga. Letà d'oro del fumetto erotico giapponese: un'analisi preliminare*. La sua idea di dedicare questo contributo al fumetto erotico giapponese nasce dalla constatazione che non esiste, in una qualsiasi lingua occidentale, un testo che abbia analizzato in modo critico l'argomento o, quantomeno, abbia provato a inquadrarne il fenomeno in una prospettiva storico/letteraria. Paolo La Marca spiega che in realtà non sono mancati brevi saggi, altrettanto sintetici paragrafi di libri, articoli scientifici – o semplicemente divulgativi – che abbiano affrontato il tema, ma lo hanno fatto, sfiorandolo solo tangenzialmente, focalizzandosi invece su aspetti specifici come ad esempio la censura. Il suo contributo è di grande interesse in quanto ad oggi, non esiste un volume, scritto da uno studioso occidentale, che abbia affrontato con rigore scientifico la storia del fumetto erotico giapponese, includendone non soltanto i temi, ma anche gli autori e i loro stili. Il contributo dell'autore intende condividere informazioni, dati, divagazioni di natura artistica e letteraria per una legittimazione del fumetto erotico giapponese attraverso analisi scientificamente approfondite. Il progetto sviluppato dall'autore porterà a raccogliere un corpus bibliografico dei volumi ascrivibili alla disciplina dei *manga studies* e a realizzare una mappatura generale, il più possibile esaustiva, che includa riviste, temi e autori che hanno gravitato attorno all'orbita dell'*ero-gekiga*, costruendone con il tempo le fondamenta. Inoltre questo suo lavoro tenterà di catalogare in modo sistematico e scientifico un decennio di pubblicazioni erotiche, contribuendo a recuperare un patrimonio artistico e culturale che altrimenti rischierebbe di essere accantonato e dimenticato.

Il quarto capitolo dedicato all'Asia Orientale unisce tutti i contributi precedenti in un unico spazio rappresentato dalla condivisione e dalla pace. Il tema proposto

dal professore **Federico Gobbo**, infatti, si è subito rivelato simbolo di apertura al mondo specialmente in questo momento doloroso segnato di guerra e tensione globale. Il suo saggio dal titolo *L'Esperanto lingua ponte tra Occidente e Oriente* risponde perfettamente allo scopo principale di Eurasia Foundation, quello di contribuire significativamente alla realizzazione di una comunità armoniosa e pacifica. Federico Gobbo è docente di Interlinguistica ed Esperanto presso University of Amsterdam. I suoi principali interessi di ricerca sono pianificazione e politiche linguistiche oltre a linguistica costruttiva e filosofia delle idee. L'esperanto è una lingua pianificata per la comunicazione internazionale il cui progetto venne pubblicato a Varsavia nel 1887 e il suo fondatore, Ludwik Lejzer Zamenhof, era un ebreo ashkenazita che aveva un doppio progetto, sul piano linguistico e sul piano filosofico-religioso. Il progetto linguistico è diventato appunto l'esperanto, mentre il progetto di religione filosofica, denominato inizialmente Hillelismo e in seguito Homaranismo era una riforma radicale dell'ebraismo che permettesse il dialogo religioso. Chi ha avuto occasione di avvicinarsi a questa lingua saprà certamente qual è l'ideale alla base della sua invenzione, ovvero quello della pace ottenuta grazie al dialogo fra tutti popoli del mondo attraverso una lingua artificiale che appartenga all'intero genere umano e non a una comunità linguistica in particolare. L'autore presenta la storia dell'esperanto e le vie dell'esperanto per l'Asia Orientale soffermandosi soprattutto sulla presenza dell'esperanto in Cina, Corea, Giappone, Mongolia e Vietnam dove il movimento esperantista ha avuto fortuna. Lo scopo del contributo è di mostrare quanto lo strumento linguistico dell'esperanto sia adattabile alle diverse realtà dell'occidente e dell'oriente, oggi come ieri, nel comune intento di essere lingua ponte tra le differenze. Come afferma l'autore, l'esperanto è un'esperienza umana e una convivenza pacifica e armoniosa tra individui e popoli.

Come si sarà notato, sono estremamente variegati i temi e le aree di ricerca toccate per la realizzazione del presente volume, parte integrante, come detto, del progetto *Asian Community and Europe*. I contributi presentati sono frutto di grande impegno da parte degli studiosi menzionati, al loro quotidiano e incessante lavoro dobbiamo una ricchezza difficile da quantificare in termini di importanza. A tutti loro vanno i miei più sentiti ringraziamenti per la disponibilità e la serietà dimostrate, così come grande è la mia gratitudine per tutti coloro che, pur rimanendo dietro le quinte, hanno partecipato attivamente alla realizzazione di questa opera. Auguro che questo secondo volume possa arricchire ulteriormente le collane di Edizioni Unistrasi e contribuire in modo decisivo alla crescita degli studi eurasiatici a Siena.

Primavera 2024

Imsuk Jung

CAPITOLO 1 - CINA

AMINA CRISMA

UMANITÀ: UNA NOZIONE
ESCLUSIVAMENTE OCCIDENTALE?
RIPENSARE OGGI I DIRITTI UMANI
CON RISORSE DELLA CINA ANTICA

Dedico questo mio scritto alla memoria di mio marito, Vittorio Capecchi, mio compagno di vita e di letture, scomparso il 29 luglio scorso, e alla sua umanità generosa e inclusiva, profonda e dolce, che continua a illuminare la mia esistenza.

**1. UMANITÀ: UNA NOZIONE ESCLUSIVAMENTE OCCIDENTALE?
QUALCHE PRELIMINARE CONSIDERAZIONE DI METODO E DI CON-
TESTO.**

È possibile oggi provare a formulare un'idea di umanità che non si configuri come la mera proiezione di categorie esclusivamente occidentali, che non costituisca unicamente il frutto di una *nostra* specifica tradizione di pensiero?

Tutta una vasta letteratura si interroga su questo tema controverso e vivacemente dibattuto, attenta a scandagliarne le problematiche implicazioni di carattere filosofico (cfr. ad es. Kozlarek 2020; Rösen 2013; Roetz 2013; Marramao 2003, 2017; Jullien 2011; Jervis 2005; Nussbaum 1997). Non ho spazio qui per addentrarmi in una disamina di tali discussioni, sulle cui tematiche ho avuto nel corso degli anni varie occasioni di confronto con diversi maestri, amici, interlocutori (sinologi, filosofi, storici,

antropologi, sociologi, teologi, fra i quali Anne Cheng, Maurizio Scarpari, Pier Cesare Bori, Giangiorgio Pasqualotto, François Jullien, Giacomo Marramao, Nicola Gassbarro, Eligio Resta, Paolo Prodi, Vito Mancuso) e al cui proposito rinvio alle sintesi che ne ho offerto in alcuni miei lavori (cfr. Crisma 2008; 2016 ; 2017).¹ Penso sia più utile, ai fini del discorso che intendo svolgere qui, cercare di cogliere alcune generali tendenze che mi pare sia dato registrare in proposito, e che mi sembrano configurare una sorta di senso comune diffuso, per procedere poi a indicare una modalità di confronto con la tradizione cinese che ho elaborato nel corso degli anni attraverso la pratica, condivisa con tante persone diverse, della lettura e della riflessione.²

Nel dialogo con gli studenti dei miei corsi e con il pubblico dei miei seminari, mi accade spesso di avvertire una radicata – e crescente - diffidenza verso ogni sorta di possibile prospettiva universalistica. Sovente essa è percepita ed effigiata come una surrettizia, astratta, imperialistica *reductio ad unum*, come un'uniformante omologazione globale, negatrice della pluralità e delle differenze di linguaggi e di culture degli esseri umani. Ad alimentare un diffuso scetticismo in proposito, per quanto mi è dato constatare, hanno senza dubbio contribuito molteplici tragiche esperienze di questo ventennio, dal dilagare delle violenze fondamentaliste alle guerre intraprese per “l'esportazione della democrazia”. Vi ha verosimilmente concorso inoltre anche un generale atteggiamento che si può sinteticamente descrivere come stanchezza dell'Occidente, *lassitude de l'Occident* (Cheng 2009: 1-13), ossia come caratteristica temperie in cui l'*Homo europaeus* si trova a riflettere problematicamente sui numerosi, inequivocabili sintomi della propria stanchezza e del proprio declino (Prodi 2015a; 2015b).³ Tutto ciò ha in varia misura favorito il propagarsi della retorica altisonante e onnipervasiva di un essenzialismo culturale che concepisce le Culture come entità metafisiche e metastoriche, compatte, monolitiche, reciprocamente impermeabili e impenetrabili, e ai cui fautori sarebbe peraltro opportuno sommessamente rammentare, come fa l'antropologo Marco Aime, che “a incontrarsi, o a scontrarsi, non sono le culture, ma le persone” (Aime 2004: 25).

Il tentativo che cercherò di attuare in questa mia riflessione sarà appunto quello di raccogliere l'esortazione metodologica implicata da tale stimolante osservazione, os-

1 Per un'articolata rappresentazione di tali incontri interdisciplinari e di tali percorsi dialogici, cfr. inoltre www.unibo/sitoweb/amina.crisma e www.aminacrisma.it.

2 Fra gli spazi di conversazioni che ho frequentato più a lungo, voglio ricordare in particolare i seminari del gruppo di lettura di Bologna *Una Via* promossi e animati da Pier Cesare Bori, di cui parlo nella voce che gli ho dedicato in www.pensierofilosoficoreligiosoitaliano.org, e quelli di *Simplegadi* a Padova, promossi e animati da Giangiorgio Pasqualotto, con la partecipazione di Marcello Ghilardi, Emanuela Magno, Silvia Voltolina, la cui esperienza è confluita in opere collettanee a cui ho contribuito (cfr. Pasqualotto 2008; Magno/Ghilardi 2016).

3 Mi pare importante sottolineare come nei testi sopra richiamati il compianto amico e maestro Paolo Prodi ponga in rapporto il *tramonto dell'Occidente con la fine della rivoluzione*, ossia con il venir meno della tensione trasformatrice ed emancipatrice che ha dinamicamente caratterizzato le pagine migliori della sua storia (cfr. Crisma 2015).

sia l'invito a misurarsi non con quelle astrazioni disincarnate che chiamiamo "Culture", bensì con le individualità corpose e concrete che sono i testi, e con le loro parole: i testi, che occorre catturare «vivi e frementi come i pesci del *Zhuangzi* nell'acqua del Dao», «vifs et frétilants tels les poissons du *Zhuangzi* dans l'eau du Dao», secondo la splendida formulazione di Anne Cheng (Cheng 2009: 33), e le parole, «che sono i corpi del pensiero», come diceva con pregnante espressione il nostro Giacomo Leopardi (Leopardi 1991: I, 989).

Per revocare in dubbio le fragorose retoriche culturaliste oggi predominanti, che la *digital cage* di cui siamo prigionieri amplifica e dilata a dismisura, credo non sia il caso di contrapporvi altrettanto clamore e altrettanto fragore polemico, come spesso avviene negli scenari odierni della comunicazione corrente, quanto piuttosto di adottare un diverso atteggiamento, sul modello del *wuwei* 无为 taoista, che consiste non nell'opporre all'avversario una forza uguale e contraria, in una spirale che si autoalimenta senza fine, ma in un radicale mutamento di passo, incentrato non su uno stentoreo e assertorio proferire, quanto piuttosto su un porsi in ascolto.

Si tratta di porsi in umile ascolto di antichissime fonti, come ci insegna – e ricorro qui ancora una volta ad Anne Cheng - quella straordinaria *école d'humilité* che è la pratica testuale (Cheng 2009:33), ossia la lettura condivisa, il commento dei testi, la traduzione. Come ci ha ricordato Paul Ricoeur in un memorabile confronto con François Jullien (Ricoeur 2003: 211-233), da due millenni, sono state quelle le vie maestre dell'incontro interculturale, in cui orizzonti di linguaggio e di pensiero diversi hanno infaticabilmente cercato di parlarsi e di intendersi (magari a volte anche fraintendendosi), e hanno intrecciato scambi e mutue relazioni, non come entità astratte e reificate, ma come esperienze dialogiche concrete di soggetti concreti che praticavano la lettura, la traduzione e l'interpretazione delle fonti come esercizio spirituale, e come fertile risorsa per la trasformazione di sé, e del mondo (cfr. Crisma 2015; 2016). Sono tali percorsi che hanno saputo costruire esperienze mondiali e globali attraversando distanze talora immense, come ci mostrano tanti esempi diversi, dalla Bibbia dei Settanta e dalla Vulgata all'universo plurisecolare delle traduzioni buddhiste sulla Via della Seta (Zacchetti 2000 : 12-43),⁴ dalla stele di Xi'an, prima attestazione del cristianesimo in lingua cinese in epoca Tang (Nicolini-Zani 2022: 24-78), alle versioni dei classici confuciani elaborate nel XVII secolo dai gesuiti, che hanno fondato la sinologia e che hanno fatto scoprire per la prima volta a un'Europa stupita e ammirata la grandezza del magistero di Confucio (cfr. Meynard 2015; Crisma 2012a).

È dall'umile esercizio della lettura, della traduzione, dell'interpretazione dei testi

4 Colgo l'occasione per rendere omaggio alla memoria dell'amico Stefano Zacchetti, prematuramente scomparso nel 2020, grande studioso delle traduzioni cinesi del Canone buddista, che dopo aver insegnato negli atenei di Padova e di Venezia ed essere stato ricercatore e docente all' [International Research Institute for Advanced Buddhology](#) della Soka University di Tokyo è stato professore all'Università di Oxford (cfr. Crisma 2020d).

che credo dobbiamo sommessamente ripartire, per cercare e ritrovare l'idea di un'umana ecumene fraterna, solidale e dialogante. Non per illuderci che essa possa trionfare sulle brame dei “pastori d'uomini avidi di massacri”, come Mencio, il più fedele interprete di Confucio (IV secolo a.C.), lucidamente definiva i sovrani del suo tempo, i sanguinari re dell'epoca degli Stati Combattenti incessantemente dediti ai massacri, dei quali il più abile e spietato riuscì a fondare l'impero nel 221 a.C. (Crisma 2004): purtroppo quest'idea di pacifica e armoniosa convivenza e di umana fraternità immaginata da menti nobili e audaci non è mai riuscita a imporsi, né in Occidente né in Cina, né nel passato né in questo cupo presente dove essa sembra più che mai smarrita. E tuttavia, proprio per questo credo sia nostro dovere tenere acceso in un mondo devastato, come sappiamo, come possiamo, questo tenue, esilissimo barlume di speranza da affidare alle generazioni future.

Se non lo faremo, ci saremo completamente arresi al dispotismo di una realtà effettuale in cui l'unico universalismo ammesso è quello dell'universale reificazione, degli illimitati imperativi produttivistici, del mercato e del consumo, e in cui trionfano ovunque guerre e conflitti, la ferocia belluina di insaziabili volontà di potenza, la sistematica prevaricazione sugli inermi, la violenza fisica e verbale dello sciovinismo, del fondamentalismo, di un sempre risorgente - e più che mai atroce - antisemitismo, la crudeltà senza fine degli stupri e del massacro degli innocenti (Crisma 2022b).

Se vogliamo osare immaginare un altro mondo possibile, e non soccombere all'orrido dispotismo del presente, dobbiamo volgerci indietro per poter guardare avanti, come proponeva Walter Benjamin (Benjamin 2014: 27-45), ossia dobbiamo rintracciare nelle antiche fonti la speranza per il futuro che esse ci affidano - sempre viva, sempre attuale, tanto insopprimibile quanto perennemente inadempita - di una diversa convivenza umana. Un'aspirazione che è compendiabile in una densa, antichissima formula cinese di valore universale: *tianxia taiping* 天下太平, “la pace suprema sotto il cielo” (Crisma 2022).

Ma, a scampo di equivoci, quando evochiamo questo nobile ideale, dobbiamo essere pienamente consapevoli che esso, che è un'istanza irrinunciabile di una moltitudine di esseri umani di ogni epoca e di ogni latitudine, non si è mai concretizzato nella realtà, e che il cuore di tenebra della violenza e della volontà di potenza lo ha costantemente contrastato e spesso sopraffatto, in Cina non diversamente che altrove (Crisma 2018b). Il mito di una Cina della perenne armonia, pacificata e pacificatrice, retta da un sovrano amorevole, “madre e padre del/per il popolo” (*wei min fu mu* 为民父母), come recita un'antica, suggestiva formula, ieri come oggi non è che la Grande Narrazione magniloquente e autocelebrativa di cui si ammanta un potere che ieri come oggi mantiene come proprio riferimento cruciale, piuttosto che l'umanesimo confuciano di cui esibisce costantemente e accortamente la retorica, la spietata efficacia dei metodi caratteristici del legismo, ferrea disciplina autoritaria sorta nell'antichità e fonte ispiratrice del Primo Imperatore e delle istituzioni imperiali, le cui uniche finalità ieri come oggi sono la potenza dello Stato e il controllo totalitario sui

sudditi (Crisma 2018c; Scarpari 2023).

Che si tratti di Cina o di Occidente, sono convinta che «nostro compito è la demistificazione del potere» (Prodi 2015a: 11), e che in questo senso dovremmo cercare di far buon uso della *parresia*, di quella parola franca e aperta di cui ci parlava Michel Foucault in riferimento alla Grecia antica (Foucault 2005), e di cui ci offrono esempi pregnanti, come vedremo, i grandi maestri della Cina degli Stati Combattenti.

2. LE PAROLE DELLA CINA ANTICA CHE DESIGNANO L'UMANA ECUMENE

Dopo queste necessarie, ineludibili precisazioni, riprendo il filo del mio discorso ripartendo, come sopra preannunciavo, dalla considerazione di alcune parole chiave. Un'antica, densa parola in cui ci siamo già imbattuti designa nella Cina antica l'umana ecumene: è *tianxia* 天下, letteralmente “tutto quanto sta sotto il cielo”, o “tutti quanti stanno sotto il cielo”, ossia il mondo. Questo vocabolo oggi è tornato in auge, e ricorre nelle Grandi Narrazioni identitarie intorno alla Sinità di cui si fa interprete il governo cinese per designare il mondo come spazio di assertività cinese (come si usa dire con grazioso eufemismo) ossia come spazio in cui affermare la centralità della Cina e il fiero dispiegarsi della sua immensa potenza (Crisma 2018b; 2018c; 2020). Anche nell'antichità, come si è avuto modo sopra di ricordare, il *tianxia* corrispondeva, in talune importanti correnti di pensiero quali il succitato legismo come nella realtà effettuale dell'agire politico dei sovrani dell'epoca degli Stati Combattenti in generale e del Primo Imperatore in particolare, allo spazio del dispiegarsi di una energica e risoluta volontà di potenza. Ma non era questa la sua sola accezione: nelle fonti classiche confuciane tale parola era usata piuttosto per significare l'unità e la fraternità dell'umana ecumene (Crisma 2015: 45-58). In questo senso, il *tianxia* è soprattutto lo spazio in cui si dispiega *ren*, usualmente reso come “senso dell'umanità”, vocabolo chiave del magistero confuciano sul quale converrà ora adeguatamente soffermarsi.

Termine al contempo descrittivo e prescrittivo, in quanto da un lato registra atteggiamenti di benevolenza verso gli altri oggettivamente constatabili negli esseri umani, e dall'altro implica l'esortazione a valorizzarli e ad estenderli costantemente in un assiduo percorso di perfezionamento morale in cui ciascuno si deve continuamente impegnare, *ren* è la parola più frequentemente ricorrente nei *Lunyu*, i *Dialoghi* di Confucio, in cui se ne annoverano oltre 300 occorrenze. Essa è nella maggior parte dei casi oggetto di definizioni non astratte ma circostanziali, in riferimento a contesti precisi; ma non ne mancano peraltro anche icastiche formulazioni di carattere generale, come le seguenti, fra le quali compare significativamente la regola aurea, di validità universale, che notoriamente si ritrova in molte grandi tradizioni d'Occidente e d'Oriente, ed è presente l'affermazione della universale fraternità umana:

Fan Chi domandò che cosa fosse *ren* 仁 .

Il Maestro rispose: “Amare gli esseri umani” (*ai ren* 爱人).

(*Lunyu*, 12.22, trad. Crisma 2004: 31)

“Ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo ad altri.”

(*Lunyu*, 15.23, trad. Crisma 2004: 31)

Sima Niu disse: “Tutti gli uomini hanno fratelli. Io soltanto ne sono privo.”

Zi Xia rispose: “Morte e vita sono in mano al destino, ricchezze ed onori dipendono dal Cielo. L'uomo di valore è riverente, rispettoso verso gli uomini e riverente verso i riti, sicché tutti entro i Quattro mari gli sono fratelli.”

(*Lunyu*, 12.5, trad. Crisma 2004: 34)

3. *REN* COME UNIVERSALE CONCRETO E COME CAMPO DI TENSIONI.

Ren, il “senso dell'umanità” nei *Lunyu* è universale, e tuttavia al tempo stesso è circoscritto in ruoli concreti e specifici. La generale prescrizione che ne deriva è l'esortazione al “debito amore”, ossia a un atteggiamento amorevole e benevolo *erga omnes*, e tuttavia tale universale benevolenza viene ad essere declinata in comportamenti differenziati, in rapporto a diversi ruoli rivestiti nella gerarchia familiare e sociale e a diversi gradi di prossimità e di distanza nelle relazioni interpersonali.

Dunque *ren* è amare tutti gli esseri umani, però non concepiti come “prossimo astratto”, bensì sempre considerati in rapporto a ruoli concreti e specifici di superiori/inferiori, anziani/giovani, prossimi/distanti, e così via. Nondimeno, è una nozione che tutti include, senza eccezioni, sotto il cielo, nello spazio del *tianxia*, e corrisponde a un vivo sentimento di fraternità solidale, come si può evincere dai densi passi dei *Dialoghi* di Confucio sopra citati. Gli esseri umani in tale prospettiva non sono concepiti come monadi isolate, bensì come entità eminentemente, costitutivamente e intrinsecamente relazionali, e questa relazionalità intrinseca e costitutiva ha il suo modello nella reciprocità che ispira il rapporto genitori/figli: come i genitori accudiscono premurosamente i figli quando questi sono bimbi bisognosi di cure, così i figli a loro volta restituiscono tale premurosa accudienza ai genitori quando questi divengono fragili vecchi, e tale modello di comportamento, ispirato dalla gratitudine e che trova espressione nella cura amorevole, si irradia dall'ambito familiare all'intera realtà sociale. La pietà filiale (*xiào* 孝) implica altresì il rispetto dei giovani per l'*auctoritas* degli anziani, atteggiamento che nei *Dialoghi* è dichiarato essere l'autentico fondamento dell'intero ordine sociale, poiché si proietta dalla famiglia alla società intera: come si asserisce assai enfaticamente in *Lunyu* 1.2, il figlio devoto non potrà che essere un suddito obbediente e totalmente alieno da comportamenti sediziosi (Crisma 2020c: 19-49).

Nel campo semantico descritto da *ren* si disegna quindi con grande nettezza una possente istanza ordinatrice che configura una gerarchia tradizionale alle cui convenzioni Confucio prescrive di attenersi; e questo ben noto versante del suo insegnamento è stato fra l'altro, com'è altrettanto noto, oggetto delle aspre critiche (per vari versi non ingiustificate: basti citare, fra gli aspetti contestati, la patriarcale subordinazione,

oltre che dei giovani agli anziani, delle femmine ai maschi) che vi hanno rivolto gli intellettuali modernizzatori del secolo scorso. E tuttavia, la nozione confuciana di umanità non è riducibile *tout court* al paradigma autoritario a cui viene un po' troppo semplicisticamente ricondotta, come tutta una raffinata esegesi contemporanea, in Cina e in Occidente, ha messo opportunamente in luce: in realtà, come in particolare hanno efficacemente sottolineato i lavori di Heiner Roetz (Roetz 1991; 2013), vi si può ravvisare un campo di tensioni, fra l'istanza gerarchica sopra descritta e un'istanza paritaria, che propende per evidenziare le pari potenzialità di sviluppo morale degli esseri umani, oltre che una loro comune propensione a un solidale, affettuoso sentire verso tutti, che trova un suo ambito privilegiato non solo entro la cerchia familiare, bensì al di fuori dei legami di sangue - e in tal senso, non appare casuale che la prima relazione umana citata nei *Lunyu* sia l'amicizia, cosa che fra l'altro non sfuggì al grande Matteo Ricci, che a tale tema, individuato come terreno d'intesa fra cultura cinese e occidentale, dedicò un suo trattato (Ricci 2005). Un'altra polarità riscontrabile nell'etica confuciana, che interviene significativamente a dialettizzarla, sottraendola al configurarsi in termini di puro conformismo e di mero autoritarismo, è quella fra il ben noto dovere di obbedienza, che si è sopra abbondantemente descritto, e l'assai meno noto dovere di rimostranza, ossia l'obbligo che compete al suddito fedele di opporsi al comando del sovrano che risulti non conforme a *renyi* 仁义, al senso dell'umanità e della giustizia: un dovere a cui non si sottrassero, incorrendo in gravi rischi, molti coraggiosi funzionari/letterati durante tutta l'epoca imperiale, che spesso non esitarono nel praticarlo a mettere in gioco la propria stessa vita (Crisma 2016 : 59-70).

4. DIVERSE INTERPRETAZIONI DELLA NOZIONE CONFUCIANA DI UMANITÀ: RIFORMISMO E AUTORITARISMO.

Se dunque è stata ed è possibile una lettura in chiave prettamente conformista e autoritaria della nozione confuciana di umanità, che la collega e la riconduce ad una vicenda storica e ad una società determinata e circoscritta, è peraltro possibile una sua diversa interpretazione, che non solo ne sottolinea i cospicui elementi di universalità, ma che ne valorizza anche l'intrinseco dinamismo, la capacità di dialettizzarsi nel contatto con la modernità e di interagire con mondi culturali differenti. In questa direzione, ad esempio, hanno proceduto le riletture riformiste del confucianesimo che si sono formulate a partire da fine Ottocento, e di cui ha costituito una fertile matrice l'elaborazione di Kang Youwei (1858-1927) (cfr. Brusadelli 2020: 147-181; Crisma 2007: 125-142; 2009: 859-881). Ad essa ha fatto seguito una proliferazione di proposte filosofiche variamente orientate, che si sono notevolmente accresciute dagli anni Ottanta del secolo scorso, e che si suole ricondurre, forse un po' forzatamente, sotto la discussa denominazione di "nuovo confucianesimo contemporaneo" (*xian-dai xin rujia* 现代新儒家) (cfr. Bresciani 2009: 29-145).

È impossibile provare a descrivere qui tale vasta letteratura, che conosce varie declinazioni, e che trova ispirazione in una molteplicità di stimoli, dal pensiero liberale e democratico al marxismo (da segnalare, fra l'altro, come dagli anni Novanta tutto un filone ermeneutico si sia speso nel disegnare un parallelismo fra *ren* confuciano e *Ethics of care* femminista) (Crisma 2012b; 2014: 207-229). Ai fini del discorso che sto cercando qui di svolgere, mi pare interessante rilevare come, in sostanza, si disegnino in tale ambito due tendenze fondamentali: una che sottolinea, con varie declinazioni e accentuazioni, l'universalità del messaggio spirituale confuciano, l'altra, caratteristica soprattutto della cultura ufficiale promossa dal governo della Repubblica Popolare Cinese, che propende invece per ribadire la sinità in termini marcatamente identitari, in funzione autolegittimante, e con accenti non di rado polemicamente nei confronti dell'Occidente (cfr. Crisma 2012b: 98-163; Scarpari 2015: 117-159). In particolare, quest'utilizzazione del confucianesimo è volta a dichiararne l'asserita incompatibilità assoluta con diritti umani e democrazia (un'asserzione, questa, palesemente smentita dall'esistenza di sistemi democratici in paesi di cultura confuciana, da Taiwan alla Corea del Sud).

Questa giustificazione ideologica della propria esistenza tramite il ricorso a una reinvenzione della tradizione da parte dell'autocrazia al potere nella RPC presenta qualche tratto paradossale: in primo luogo, è curioso che ad inalberare il vessillo dell'"immarcescibile identità confuciana" siano proprio gli eredi di coloro che durante la Rivoluzione Culturale fra il 1966 e il 1976 hanno fatto del loro meglio per estirparla sistematicamente (cfr. Chen 2009: 77-93), e in secondo luogo, è curioso che venga presentato come vessillo identitario un confucianesimo trascritto nel linguaggio della filosofia moderna, le cui categorie non sono quelle della tradizione cinese, bensì sono desunte dal lessico importato dall'Occidente (ricordiamo che lo stesso termine *zhexue*, filosofia, è un neologismo ricalcato sul giapponese *tetsugaku*) (cfr. Crisma 2019: 103-130).

Una modalità che consenta di cogliere, al contempo, l'irriducibile peculiarità della concezione confuciana di umanità e il suo afflato universalistico non credo consista nel forzarla entro categorie astratte che le sono estranee, quanto piuttosto nell'interrogarla attraverso una pratica ermeneutica a cui ho già dianzi accennato, ossia quella della modalità commentariale del pensiero, basata sull'interpretazione dei testi, che è tipica tanto della tradizione cinese quanto di altre grandi tradizioni scritturali della sapienza antica.

Riprendiamo dunque il nostro percorso di lettura delle fonti, fra le quali di speciale pregnanza appare l'opera che racchiude l'insegnamento di colui che è ritenuto il maggiore e più fedele interprete del magistero di Confucio, Mencio (IV secolo a.C.).

5. UNA FONTE FONDAMENTALE: IL *MENGZI*

Si deve a Mencio (Mengzi, 380-289 a.C), il più fedele e autorevole discepolo di Confucio, la cui interpretazione del magistero confuciano ha assunto valore paradigmatico per le età successive, un'articolata elaborazione del tema di *ren* che ne rintraccia i fondamenti nella profondità del cuore umano. L'idea menciana è che la radice del senso dell'umanità vada individuata nel senso della compassione, ossia nella spontanea empatia nei confronti della sofferenza e della vulnerabilità dei propri simili, che a suo dire è un impulso nativo e spontaneo, ravvisabile in ogni animo, antecedente a ogni intervento dell'educazione e della cultura (Scarpari 2013: 29-53). Ecco uno dei celebri passi della sua opera in cui nitidamente si svolge tale memorabile tematizzazione.

Tutti gli uomini hanno un cuore sensibile all'altrui sofferenza.

Gli antichi sovrani avevano un cuore simile, e perciò attuarono governi ispirati alla compassione.

Ciò rendeva facile governare il mondo come se questo girasse sul palmo della mano.

La ragione per cui affermo che tutti hanno un animo sensibile all'altrui sofferenza è la seguente: supponi che vi siano delle persone che all'improvviso vedano un bambino mentre sta per cadere in un pozzo. Ebbene, tutte proveranno un senso di apprensione e di sgomento, di partecipazione e di compassione.

L'uomo possiede i germogli della bontà, così come possiede le quattro parti del corpo. Tutti abbiamo questi germogli in noi.

(*Mengzi* 2 a 6, trad. Scarpari 2002: 97-98)

Dunque la spontanea compassione è il fondamento di *ren*, è la prima radice di quanto ci fa umani.

Questo sentimento istintivo, questo "germoglio di bontà" va assecondato e sviluppato: se esso si estende irradia i suoi effetti sul mondo intero (cfr. Scarpari 2009: 56-117). Così pure avviene per il sentire opposto: il disamore per chi è lontano irrimediabilmente si estende a chi è vicino:

Mencio disse: "Era davvero un uomo privo del senso di umanità re Hui di Liang! Colui che possiede tale virtù estende il proprio amore da coloro che ama a coloro che non ama. Colui che ne è privo estende il proprio disamore da coloro che non ama a coloro che ama."

"Che significa questo?" – chiese Gongsun Chou.

Mencio rispose: "Re Hui di Liang, per conquistare nuovi territori, mandò in guerra il suo popolo, riducendolo in rovina. Subì gravi sconfitte, ma volle riprovare e, temendo di non poter vincere, condusse a morte i giovani che egli amava (i cadetti della casa reale). Ecco cosa intendo quando dico 'estendere da coloro che non ami a coloro che ami'".

(*Mengzi* 7 b 1, trad. Crisma 2004: 60)

È questa una lezione sulla quale non sarebbe male che meditassero gli odierni "pastori d'uomini avidi di massacri", come Mencio definisce i sovrani del suo tempo che nell'ottusa ferocia di re Hui di Liang hanno un'icastica rappresentazione (Crisma

2022b). In primo piano nel suo discorso è la dimensione politica e collettiva della compassione: il dovere di ordinare il mondo secondo umanità e giustizia (*renyi*) compete innanzitutto ai sovrani, che ne detengono l'effettivo potere: «Sarà capace di riunificare il mondo un sovrano che non ami uccidere. E tutti i popoli del mondo si volgeranno a lui, come acqua che scorre a valle». (*Mengzi* 1 a 6, trad. Crisma 2004: 49-50)

Viene così a configurarsi l'utopia menciana che il sovrano (*wang* 王) sia un *junzi* 君子, ossia un uomo di valore, nobile d'animo, una persona esemplare che governi tramite l'esemplarità morale e si astenga dalla violenza: insomma, un sovrano che sia piena espressione del senso dell'umanità (cfr. Scarpari 2013: 127-187). E parallelamente a quest'immagine ideale della regalità, Mencio tematizza il dovere di rimostranza nei confronti del governo che violi gli imperativi supremi del senso dell'umanità e della giustizia (*Mengzi* 2 a 5, 5 a 5, trad. Crisma 2004: 55-56). Occorre opporsi, anche a rischio della vita, alla tracotanza e alla prevaricazione del potere, in quanto «colui che sottrae il senso dell'umanità è un ladro, colui che distrugge il senso di giustizia è un devastatore» (ossia il sovrano che diventi empio tiranno). In tal caso, gli è revocato il Mandato celeste (la superna investitura che legittima il suo ruolo, e che nella concezione menciana in ultima analisi si riconduce al consenso del popolo); dunque lo si può non soltanto deporre, ma anche uccidere, e quest'atto non si configura per lui come regicidio, ma come un supremo atto di giustizia, ossia come «l'esecuzione di un criminale» (*Mengzi* 1 b 8, trad. Crisma 2004: 54).

In un'intensa pagina, decisamente lontana dall'acquiescenza inerte che i luoghi comuni correnti attribuiscono al confucianesimo, viene nitidamente formulata la scelta fra vita e giustizia:

Alla vita anelo con ardore, ma anche la giustizia rientra fra le mie maggiori aspirazioni.

Dovendo scegliere tra le due, antepongo la giustizia alla vita stessa.

Amo la vita, e amo la giustizia, ma se devo scegliere fra le due, antepongo alla vita la giustizia.

Desidero molto la vita, ma poiché vi sono cose che desidero ancora di più, non farei nulla di sconveniente pur di conservarla. Così è per la morte: è tra le cose che maggiormente aborro, ma poiché vi sono cose che mi ripugnano ancor più, non mi preoccupo troppo di scansare certi pericoli.»

(*Mengzi* 6 a 10, trad. Scarpari 2002: 80-81)

Rientra in questo ideale di convivenza ispirata al senso dell'umanità anche la nozione della mansuetudine come pratica di governo, che si ritiene sia resa possibile dall'esemplarità morale di una classe dirigente capace, grazie al proprio carisma, di irradiare sul popolo la propria virtù (cfr. Scarpari 2013: 15-29). Si ha così l'utopia di un mondo armonioso che non abbisogna non soltanto di alcuna forma di violenza, ma neppure di alcuna forma di coazione e di alcuna norma scritta, reggendosi esclusivamente sul *mos maiorum* (*xianwang zhi dao* 先王之道), che già nei *Lunyu* Confucio enuncia con grande intensità di accenti. È il caso di ribadirlo ancora una volta, si tratta di un sogno perpetuamente evocato e perpetuamente irrealizzato, che

non si è mai concretato nella plurimillennaria storia della Cina, il cui impero, dichiaratamente confuciano a far tempo dalla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), non ha mai rinunciato alle durissime, spietate norme messe in opera dalla dinastia legista dei Qin (221-206 a.C.), come s'è già avuto modo di rammentare (cfr. Crisma 2016b: 47-70).

Ji Kangzi interrogò Confucio sull'arte del governo: "Che ne diresti di giustiziare coloro che non seguono la Via per dar spazio a coloro che la seguono?"
Confucio rispose: "Per governare è necessario uccidere? Desidera il bene, e il popolo sarà buono".
(*Lunyu* 12.19, trad. Crisma 2004: 37)

6. RIPENSARE I DIRITTI UMANI CON RISORSE DELLA CINA ANTICA: LA LEZIONE DI PIER CESARE BORI E GLI SCENARI DEL PRESENTE

Il nobile ideale di un'umanità capace di bandire la violenza e di riconoscere empaticamente la fraternità dei propri simili è stato dunque formulato nella Cina antica come altrove nel mondo, e il fatto che in Cina come altrove non abbia trovato e non trovi attuazione è un motivo non certo per abbandonarlo, bensì per riproporne ostinatamente il progetto e l'utopia. Come si è avuto modo di vedere, per Mencio che l'ha tanto eloquentemente tematizzata si tratta di una speranza da sempre inadempita e tuttavia irrinunciabile, la cui potenzialità ha dimora nell'intimità più profonda del cuore umano (cfr. Scarpari 2009).

Precisamente in un dichiarato richiamo alla prospettiva menciana muoveva già trent'anni fa la riflessione di Pier Cesare Bori nella sua ricerca di un consenso etico fra culture (Bori 1991: 89-110), che si interrogava sulla possibilità di una formulazione transculturale dei diritti umani, tale cioè da sottrarli all'accusa di essere meramente occidentali, e sulla possibilità di configurare un rapporto fra tradizioni antiche e moderno linguaggio dei diritti. La risposta offerta da questa straordinaria figura di maestro si fonda su una pratica di letture condivise con i più vari interlocutori (ivi inclusi i carcerati della Dozza di Bologna ai quali rivolge gli incontri di *Una Via*, il gruppo di lettura da lui fondato negli anni Ottanta) e ricorre in un approccio sapienziale a testi di diverse tradizioni, d'Occidente e d'Oriente.⁵

Una risorsa essenziale è da lui individuata nel tema della compassione di cui il *Mengzi*, come s'è visto, si fa interprete. Sfatando il luogo comune secondo il quale la *Dichiarazione dei diritti* sarebbe frutto di un'elaborazione meramente eurocentrica, Bori ne pone in luce l'intrinseca dialettica interculturale, ascrivibile a diverse ascendenze, e non certo riconducibile al presunto monopolio esclusivo di una singola tradizione. Nella sua lettura, emerge il protagonismo del contributo cinese al dibattito.

⁵ Per una rappresentazione sintetica della multiforme esperienza intellettuale di Pier Cesare Bori si veda la relativa voce da me curata per il dizionario online promosso dall'[Associazione italiana di Filosofia della Religione](http://www.pensierofilosoficoreligioso.org) www.pensierofilosoficoreligioso.org (Crisma 2022).

In base ai documenti delle discussioni preparatorie della Dichiarazione del 1948, egli pone in rilievo un aspetto generalmente ignorato: è *ren*, il “senso dell’umanità” confuciano a tradursi nel termine “coscienza”. Fu il delegato cinese Peng Chun Chang (Zhang Pengchun) che ne propose l’introduzione: si tratta del senso profondo della reciprocità, del “sentimento che esistono gli altri esseri umani”, ossia della consapevolezza del vincolo solidale e fraterno che li lega indissolubilmente, e che si deve tradurre in comportamenti ad essa conformi, in termini di sollecitudine verso ciascuno e di assunzione di responsabilità verso l’intera comunità umana (Capecchi/Crisma 2022: 35-67). La natura umana in questa concezione non viene ad essere definita astrattamente, in termini aristotelici o cartesiani, ma si configura, alla maniera di Confucio e di Mencio, come «attitudine all’empatia»:

L’universalità dei diritti dell’uomo non suppone una concezione definita e costante della natura umana, ma piuttosto una idea di natura come attitudine tendenzialmente universale a partecipare al bisogno e alla sofferenza dell’altro (nelle diverse tradizioni: “umanità”, “misericordia”, nella Dichiarazione dei diritti umani: “ragione e coscienza”) (Bori 1991: 98-99).

È tale attitudine all’empatia che, riallacciandosi idealmente alle antiche parole del *Mengzi*, si esprime in un accorato e vibrante appello per la pace di cinque autorevoli studiosi cinesi, Sun Jiang, Wang Lixin, Xu Guoqi, Zhong Weimin, Chen Yan, docenti in prestigiosi atenei, apparso il 26 febbraio 2022 su Wechat (e subito prontamente oscurato dalle autorità, ma non prima di aver fatto il giro del mondo) nel quale la ferma condanna dell’aggressione all’Ucraina si unisce alla solidarietà con le vittime, nelle cui sofferenze si riconoscono proprie trascorse esperienze storiche. “La pace muove dall’aspirazione più profonda del cuore umano”, dichiara tale manifesto, in totale coerenza con le più elevate pagine che il grande umanesimo della Cina antica abbia prodotto (Di Toro 2022; cfr. Capecchi/Crisma/ Scarpari 2022).

Intense e coraggiose testimonianze di un antico e sempre vivo sentimento del legame solidale dell’umana ecumene ci giungono oggi dunque dalla Cina, ma esse vengono immediatamente tacitate e censurate, mentre sul web si incoraggia il dilagare dell’aggressività bellicista scatenandola contro qualsiasi invocazione di pace.

Non diversamente dall’epoca degli Stati Combattenti in cui Mencio prendeva audacemente la parola contro i sovrani guerrafondai in nome di un universale senso dell’umanità e della giustizia (*renyi*), il problema della sua affermazione nel *tianxia* non è di natura teoretica, come il grande maestro confuciano ben sapeva, ma eminentemente pratica: potrebbe concretizzare una prospettiva di tal genere nel mondo solamente un soggetto politico dotato di potere sovrano, che non fosse dominato dall’ossessivo intento di esibire la propria potenza, e di aumentare il disordine sotto il cielo. Un soggetto che, non diversamente da allora, anche oggi purtroppo non ci è finora dato di vedere (cfr. Scarpari 2023: 285-292).

BIBLIOGRAFIA

- Aime 2004 = Marco Aime, *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi.
- Benjamin 2014 = Walter Benjamin, *Angelus novus*, Torino, Einaudi.
- Bori 1991 = Pier Cesare Bori, *Per un consenso etico fra culture*, Genova, Marietti.
- Bresciani 2009 = Umberto Bresciani, *La filosofia cinese nel XX secolo. I nuovi confuciani*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press.
- Brusadelli 2020 = Federico Brusadelli, *Confucian Concord. Reform, Utopia and Global Teleology in Kang Youwey's Datong Shu*, Leiden, Brill.
- Capecchi/Crisma 2022 = Vittorio Capecchi - Amina Crisma, *Diritti, quale futuro? Dimensioni sociali e interculturali*”, in «I Martedì» del Centro San Domenico di Bologna, 354, pp. 35-67 (anche in «Inchiesta online», 13 aprile 2022, www.inchiestaonline.it).
- Capecchi - Crisma - Scarpari 2022 = Vittorio Capecchi - Amina Crisma - Maurizio Scarpari, *Ucraina, cosa fa la Cina? Manifesto cinese (subito oscurato) contro la guerra*, in «Inchiesta online», 1° marzo 2022.
- Chen 2009 = Chen Lai, *Tradition and Modernity*, Leiden, Brill.
- Cheng 2009 = Anne Cheng, *La Chine pense-t-elle?*, Paris, Fayard/Collège de France.
- Crisma 2004 = Amina Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica*, Padova, Unipress.
- Crisma 2007 = Amina Crisma, *Esprit de réforme et confucianisme*, in Pier Cesare Bori - Mohamed Haddad - Alberto Melloni (Eds.), *Réformes. Comprendre et comparer les religions*, Berlin, LIT Verlag.
- Crisma 2008 = Amina Crisma, *Pensare la Cina in un orizzonte interculturale: prossimità e distanza di un Altrove*, in Giangiorgio Pasqualotto (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Milano, Mimesis, pp. 179-211.
- Crisma 2009 = Amina Crisma, *Interazioni intellettuali tra Cina e Occidente dal 1860 a oggi*, in Guido Samarani - Maurizio Scarpari (a cura di), *La Cina. Verso la modernità*, Torino, Einaudi, pp. 859-881.
- Crisma 2012a = Amina Crisma, *Il confucianesimo: essenza della sinità o costruzione interculturale?*, in «Prometeo», 119, pp. 68-81.
- Crisma 2012b = Amina Crisma, *Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo*, Tesi di dottorato, Venezia, Università Ca' Foscari.
- Crisma 2014 = Amina Crisma, *Taoismo, confucianesimo e questione di genere nelle ricerche e nei dibattiti contemporanei*, in Isabella Crespi - Elisabetta Ruspini (a cura di), *Genere e religioni*, Milano, Franco Angeli.
- Crisma 2015 = Amina Crisma, *Fine della rivoluzione e tramonto dell'Occidente: a chi andrà il Mandato Celeste?*, in «Inchiesta», 189, pp. 48-51.
- Crisma 2016a = Amina Crisma, *Sinologia e filosofia, confronto con la Cina e riflessione interculturale*, in Emanuela Magno - Marcello Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'Altrove*, Milano, Mimesis, pp. 189-206.
- Crisma 2016b = Amina Crisma, *Confucianesimo e taoismo*, Bologna, EMI.
- Crisma 2017 = Amina Crisma, *Umanità nelle tradizioni di pensiero cinesi*, in «Parolechiave», 57, pp. 109-130.
- Crisma 2018a = Amina Crisma, *Ripensare non retoricamente i diritti umani: la prospettiva interculturale di Pier Cesare Bori*, in «Inchiesta online», 10 dicembre 2018 (www.inchiestaonline.it).
- Crisma 2018b = Amina Crisma, *Cuore di tenebra e anticonformistica saggezza nel pensiero cinese*, in «Sinofere», 12 novembre 2018.
- Crisma 2018c = Amina Crisma, *Quali visioni del mondo ci propone oggi la Cina*, in «Inchiesta

- online», 21 settembre 2018 (www.inchiestaonline.it).
- Crisma 2019 = Amina Crisma, *Cina, scrittura come immagine e forme del pensiero*, in Simone Furlani (a cura di), *Immagini differenti*, Milano, Mimesis, pp. 103-130.
- Crisma 2020a = Amina Crisma, *Ritorno a Confucio e Grandi Narrazioni: il controverso ruolo della storia nella Cina d'oggi*, in «Paradoxa», 14, pp. 83-98.
- Crisma 2020b = Amina Crisma, *Diritto e violenza fra Cina e Occidente*, in «Inchiesta online», 7 gennaio 2020 (www.inchiestaonline.it).
- Crisma 2020c = Amina Crisma, *La pietà filiale, fondamento dell'etica confuciana*, in Gianni Criveller - Elisa Giunipero (a cura di), *Famiglia e società in Cina*, Gazzada, Istituto Superiore di Studi Religiosi Paolo VI, pp. 19-49.
- Crisma 2020d = Amina Crisma, *Ricordo di Stefano Zacchetti*, in «Inchiesta online», 1° maggio 2020.
- Crisma 2022a = Amina Crisma (a cura di), *Pier Cesare Bori*, voce del dizionario online promosso dall'Associazione italiana di Filosofia della Religione) www.pensierofilosoficoreligioso.org/, 4 novembre 2022.
- Crisma 2022b = Amina Crisma, *La ferocia dell'aiuola. La Cina e la guerra*, in «I Martedì» del Centro San Domenico di Bologna, 355, pp. 27-30.
- Di Toro 2022 = Anna Di Toro (a cura di), *La nostra posizione rispetto all'invasione russa dell'Ucraina: appello di cinque studiosi cinesi sulla guerra*, in «Sinofere », 1 marzo 2022.
- Foucault 2005 = Michel Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli.
- Jervis 2005 = Giovanni Jervis, *Contro il relativismo*, Bari, Laterza.
- Jullien 2011 = François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Points.
- Kozlarek 2020 = Oliver Kozlarek, *From the humanism of critical theory to critical humanism*, in «European Journal of Social Theory», 20, 2020, pp. 1-18.
- Leopardi 1991 = Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, Milano, Garzanti.
- Magno - Ghilardi 2016 = Emanuela Magno - Marcello Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'Altrove*, Milano, Mimesis.
- Marramao 2003 = Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Marramao 2017 = Giacomo Marramao, *Umanità*, in «Parolechiave», 57, 1-15.
- Meynard 2015 = Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, Leiden, Brill.
- Nicolini-Zani 2022 = Matteo Nicolini-Zani, *The Luminous Way to the East*, Oxford University Press.
- Nussbaum 1997 = Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Pasqualotto 2008 = Giangiorgio Pasqualotto (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Milano, Mimesis.
- Prodi 2015a = Paolo Prodi, *Homo europaeus*, Bologna, Il Mulino.
- Prodi 2015b = Paolo Prodi, *Il tramonto della rivoluzione*, Bologna, Il Mulino.
- Ricci 2005 = Matteo Ricci, *Dell'amicizia*, Macerata, Quodlibet.
- Ricoeur 2003 = Paul Ricoeur, *Note sur Du Temps*, in Thierry Marchaisse (a cura di), *Dépayser la pensée. Dialogues hétérotopiques avec François Jullien*, Paris, Le Seuil, pp. 211-223.
- Roetz 1991 = Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, SUNY, Albany.
- Roetz 2013 = Heiner Roetz, *Confucian Humanism*, in Jörn Rüsen (ed.), *Approaching Humankind. Toward an Intercultural Humanism*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 119-138.
- Rüsen 2013 = Jörn Rüsen (ed.), *Approaching Humankind. Toward an Intercultural Humanism*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scarpari 2002 = Maurizio Scarpari, *Studi sul Mengzi*, Venezia, Cafoscarina.
- Scarpari 2009 = Maurizio Scarpari, *La concezione dell'uomo nella filosofia cinese*, in Giovanni Ferretti - Roberto Mancini (a cura di), *Essere umanità. L'antropologia nelle filosofie del mondo*, Macerata, EUM, pp. 189-202.

Amina Crisma

Scarpari 2013 = Maurizio Scarpari, *Mencio e l'arte di governo*, Venezia, Marsilio.

Scarpari 2015 = Maurizio Scarpari, *Ritorno a Confucio*, Bologna, Il Mulino.

Scarpari 2023 = Maurizio Scarpari, *La Cina al centro. Ideologia imperiale e disordine mondiale*, Bologna, Il Mulino.

Zacchetti 2000 = Stefano Zacchetti (a cura di), *Fazang, Trattato sul leone d'oro*, Padova, Esedra.

LIN YANG¹

CASSOLA IN CINA: TRA DISTANZA E VICINANZA

1. CASSOLA: NARRATIVA E SAGGISTICA

Carlo Cassola (1917-1987), narratore e saggista, si laurea in legge nel 1939 e prende parte alla Resistenza nel 1942. Fortemente influenzata dalle opere letterarie di Proust, Lawrence e Joyce, la sua produzione letteraria può essere essenzialmente divisa in due parti: narrativa e saggistica. Le sue prime pubblicazioni narrative sono due raccolte di racconti del 1942, *Alla periferia* e *La visita*, nelle quali «si sviluppano sottili sentimenti e suggestioni liriche ispirate da situazioni assai semplici» (Ferroni 2007: 59). A queste si aggiunge poi *Il taglio del bosco*, romanzo del 1954, che mantiene lo stesso stile delle due pubblicazioni precedenti.

La Resistenza rappresenta invece lo sfondo storico dei personaggi presenti nei più complessi romanzi *Fausto e Anna* del 1952 e *La ragazza di Bube* del 1960, con il quale Cassola vince il Premio Strega. Un anno dopo, col romanzo *Un cuore arido*, «Cassola abbandona definitivamente gli ambienti della guerra, limitandosi a descrivere lo scorrere quotidiano di vite umane» (Malato 1995: 795). Il romanzo *Paura e tristezza* del 1970 tratta addirittura di «una storia che coincide con l'intero arco biografico di un personaggio» (Manacorda 1974: 386).

¹ Nankai University. Si tratta del progetto finanziato dal Key Project delle Scienze Filosofiche e Sociali della Municipalità di Tianjin: «Ricerca sull'immagine della Cina nella letteratura di viaggio italiana del Novecento» (No. TJWW18-002)

Nella sua scrittura narrativa, Cassola

«tende a rappresentare una vita elementare e ridotta, a trarre alla luce l'incanto di una realtà al livello minimo, che ha i suoi luoghi esemplari nei paesaggi marini e campestri della Maremma, ed è vissuta da modesti personaggi di un mondo popolare e contadino, che seguono il ritmo di giorni sempre uguali, in un rapporto con le cose privo di velleità e di ambizioni» (Ferroni 2007: 59).

L'attenzione ai particolari della quotidianità e alla gente comune è rappresentata però anche nella scrittura saggistica, come dimostra il reportage *Viaggio in Cina* del 1956.

Se nella scrittura narrativa l'autore non tratta esplicitamente di temi politici, in quella saggistica manifesta invece il suo impegno sociale e politico:

«*Prodotto di natura* e non di cultura, Cassola come scrittore, d'accordo; ma poi a suo modo culturologo, almeno sotto il segno dell'assiduità di frequenza e della tensione critica nei confronti delle idee e dei movimenti culturali del suo tempo. Lo dimostrano i sei libri» (Bertacchini 1979: 151).

Viaggio in Cina è, infatti, uno dei sei libri saggistici dell'autore. La scrittura saggistica «testimonia la cultura di Cassola, il suo atteggiamento di sensibilità e attenzione alle questioni sociali (*I minatori della Maremma*) e ai problemi politici (*Viaggio in Cina, Ultima frontiera*) in alterna» (*Ivi*: 153).

2. DELEGAZIONE 1955 E VIAGGIO IN CINA DI CASSOLA

Tra il settembre e l'ottobre del 1955, Carlo Cassola viaggia in Cina con una delegazione semiufficiale composta da diciotto persone guidata da Piero Calamandrei. Tra i membri c'erano anche Franco Fortini, Antonello Trombadori, Noberto Bobbio, Franco Antonicelli, Carlo Bernari, Corrado Pizzinelli, Ernesto Treccani e altri intellettuali, artisti ed esperti in diversi campi. «Poco dopo il rientro, molti membri della delegazione pubblicarono, uno dopo l'altro, libri, saggi, e articoli; convocarono conferenze e presentarono le loro nuove conoscenze e informazioni sulla Cina, non solo promuovendo una conoscenza reciproca tra i popoli dei due paesi, ma anche aumentando l'interesse nei confronti della Cina di molti personaggi italiani, soprattutto negli ambienti di sinistra e della cosiddetta *intelligenza italiana*» (Yang 2020a: 35). Seguiranno varie pubblicazioni, tra cui il numero speciale *la Cina d'oggi* de *Il Ponte* a cura di Piero Calamandrei, il capo della delegazione, e diversi reportage di viaggio, tra cui *Viaggio in Cina* di Carlo Cassola.

Il libretto *Viaggio in Cina* è composto da otto capitoli intitolati, tranne il primo e l'ultimo, con i nomi delle città cinesi visitate in ordine cronologico: “Viaggio d'andata”, “Pechino”, “Manciuria”, “Pechino”, “Sciangai”, “Hanchow”, “Canton” e “Viaggio di ritorno”. Nel “Viaggio di andata”, Cassola narra le visite delle diverse tappe e degli scali fatti prima di arrivare in Cina, principalmente a Zurigo, a Praga e a Mosca. Simmetricamente nel “Viaggio di ritorno” racconta i soggiorni a Hong Kong e a Bombay,

facendo continui confronti con la Cina continentale appena visitata.

La parte principale del reportage è costituita dalle visite a Pechino, Mukden,² Shanghai,³ Hangzhou⁴ e Canton.

A Pechino Cassola formula le prime impressioni sulla Cina e sui cinesi attraverso l'osservazione quotidiana, la visita ai monumenti e la partecipazione alla sfilata della festa nazionale. In Manciuria, a Mukden visita il quartiere operaio, la cooperativa del villaggio e le miniere di carbone di Fushun. Al ritorno a Pechino viene a contatto con la realtà scolastica e religiosa attraverso due incontri ufficiali. A Shanghai, visita il palazzo della cultura degli operai e una scuola secondaria. Il viaggio ad Hangzhou è composto da un "intermezzo turistico", da un incontro sulla Riforma Agraria e dalla riflessione sul rapporto tra la cultura cinese e quella occidentale. Nel capitolo intitolato "Canton", dopo una breve impressione sull'ultima tappa del viaggio, Cassola fa un riepilogo delle sue impressioni sulla "nuova Cina": i diversi aspetti della Repubblica popolare cinese costituiscono infatti il focus del suo viaggio.

3. L'IMMAGINE DELLA NUOVA CINA

L'autore mostra di essere pienamente a suo agio: «Il primo impatto è oltremodo positivo. Cassola scorge una vivacità, una schiettezza che gli risultano immediatamente familiari» (Soscia 2010: 93), eppure riconosce di avere inizialmente un "senso di timore":

«Sulle prime, ci siamo limitati a passeggiare per gli stradoni principali, senza addentrarci nei vicoli. Tutto quell'affollamento ci intimoriva un po'. A poco a poco ogni senso di timore è scomparso, e abbiamo finito per avventurarci nei vicoli dall'aspetto meno rassicurante» (Cassola 1956: 22).

Lo stato d'animo di Cassola cambia dunque una volta trovatosi di fronte alla folla cinese, per cui ad un'iniziale sensazione di "timore" si sostituisce una piacevole sensazione di sicurezza:

«Sulle prime, entrando nelle botteghe di antiquari, eravamo riluttanti a fare acquisti: temevamo che, invece della pietra pregiata o della stampa autentica, ci venisse rifilata la solita "patacca". Poco alla volta, abbiamo acquistato la convinzione che potevamo fidarci ad occhi chiusi» (*Ivi*: 24).

In effetti Cassola descrive, al contrario, come i negozianti cinesi guadagnino la sua fiducia:

«La diffidenza che inevitabilmente ti accompagna in una città sconosciuta, per di più in una città

2 Mukden: Il nome attuale della città è Shenyang.

3 Shanghai: è la trascrizione fonetica attuale di "Sciangai".

4 Hangzhou: è la trascrizione fonetica attuale di "Hanchow".

formicolante a folla, a poco a poco lascia il posto al sentimento opposto, di sicurezza, di confidenza. Ti persuadi di trovarti in mezzo a gente onesta, pulita e bene educata» (*Ivi*).

I cinesi della nuova Cina agli occhi di Cassola appaiono onesti, puliti e cortesi e Cassola ha una sensazione di “sicurezza” e di “confidenza” quando si trova tra loro.

Lo scrittore osserva l’atteggiamento dei cinesi nei confronti degli stranieri:

«E le folle, dal canto loro, hanno un atteggiamento più amichevole nei confronti degli stranieri... Non soltanto dunque non cogli sulle facce delle persone alcun sentimento xenofobo; ma nemmeno la tua comparsa lascia la gente indifferente; come minimo ti senti circondato dalla curiosità, una curiosità benevola che non aspetta che un’occasione per tramutarsi in una manifestazione di aperta simpatia» (*Ivi*: 31).

I cinesi sono amichevoli, simpatici e hanno una “curiosità benevola” nei confronti degli stranieri:

«Parrebbe esserci una corrispondenza quasi sentimentale tra l’autore e il popolo di Pechino, la cui discrezione e cortesia nel porsi di fronte allo straniero suscita in Cassola moti di vero e proprio entusiasmo» (Soscia 2010: 93).

Egli fa particolare attenzione alle condizioni di vita dei contadini:

«Perché *prima*, aveva sempre davanti a sé la prospettiva della morte per fame. Quello che le masse contadine cinesi hanno sofferto in questi ultimi decenni per effetto delle guerre, delle carestie, delle inondazioni, è inimmaginabile per noi europei. In soli sei anni, il governo popolare ha conseguito questo primo, fondamentale obiettivo di salvaguardare l’esistenza fisica dei contadini e di garantire il minimo vitale per centinaia di milioni di esseri umani» (Cassola 1956: 46).

Lo scrittore prova compassione per la sofferenza patita dal popolo cinese in passato e conferma il risultato positivo del sistema socialista della nuova Cina nel migliorarne le condizioni di vita.

Dall’osservazione di un singolo individuo o di una singola famiglia cinese, Cassola prende spunto per generalizzare a tutta la popolazione della nuova Cina. I pochi cinesi che Cassola ha conosciuto bene da vicino sono gli interpreti, soprattutto T’chen, un ragazzo di Shanghai che gli è molto simpatico: «Sono entrato talmente in confidenza con lui che all’ultimo mi sembrava di averlo sempre conosciuto. E ora mi sembra quasi impossibile di non doverlo più rivedere» (Cassola 1956: 33). In lui vede l’immagine generale dei giovani cinesi: «Lo stato d’animo di T’chen, confidente nel futuro, è proprio, credo, di tutti gli studenti cinesi» (*Ivi*: 34).

«Non sono infatti solo gli operai a far ginnastica. Dalla nostra finestra possiamo scorgere, su una terrazza, un giovane che esegue a tempo di musica torsioni, flessioni e piegamenti sui ginocchi. Quello lì evidentemente nessuno lo obbliga. È sicuro che in questo momento in tutta la Cina milioni di persone, isolate o a gruppi, stanno facendo ginnastica con la massima serietà e col più grande impegno. È un aspetto del salutismo rivoluzionario» (*Ivi*: 48).

Attraverso l'osservazione di un giovane che fa la ginnastica, a Cassola viene in mente l'immagine vivace in cui tanti cinesi fanno ginnastica in quel momento.

Durante la visita ad una famiglia cinese, vede che

«le pareti sono tappezzate di fotografie, manifesti, ritagli di giornale con fotografie di attori, disegni, comè d'uso in ogni casa cinese, anche in quelle dei contadini. I cinesi evidentemente non amano le pareti nude» (*Ivi*: 50).

Vediamo come Cassola generalizza anche in questo caso.

Ascoltando il discorso del presidente Mao durante la cerimonia della festa nazionale, pensa che «come tutti i cinesi, ha una voce gutturale e stridula» (*Ivi*: 29). Il fatto di non conoscere la lingua gli crea un'impressione esagerata di stravaganza in merito alla voce dei cinesi.

Oltre all'attenzione dedicata alla gente cinese, Cassola descrive la nuova Cina attraverso l'osservazione degli eventi politici. L'esempio tipico è la partecipazione alla sfilata della festa nazionale: «La nuova Cina ci è stata presentata ufficialmente il 1° Ottobre, sesto anniversario della proclamazione della Repubblica Popolare» (*Ivi*: 28). Presenta la spettacolarità di questo evento nel dettaglio:

«Dal punto in cui ci troviamo, siamo in grado di vedere benissimo i dirigenti della rivoluzione che hanno messo in movimento le più grandi masse della storia: qualcosa come un quarto dell'intera popolazione del globo... Sul viale, che ha piuttosto l'aspetto di una piazza, talmente è largo, hanno preso posto, oltre a un'enorme banda militare, reparti dell'esercito, della marina e dell'aviazione, nonché grandi masse di giovani e di ragazze...» (*Ivi*: 29).

L'autore indica i problemi della nuova Cina senza criticarla. Cerca di spiegare motivi, illustra possibili soluzioni e prospettive future, mantenendo sempre un atteggiamento positivo:

«La Cina ha una rete ferroviaria assolutamente inadeguata, sia dal punto di vista dello sviluppo che da quello dell'efficienza... La Cina potrà avere in futuro una rete ferroviaria adeguata ai suoi bisogni» (*Ivi*: 43).

I vantaggi della nuova Cina sono messi in evidenza attraverso le parole dei cinesi stessi sulla situazione prima e dopo la liberazione nel 1949:

«Considerazioni simili si fanno più approfondite e dettagliate durante le visite al villaggio agricolo di Tu Chen, allorché il presidente della cooperativa snocciola dati in una fitta alternanza di *prima* e di *dopo*...» (De Pascale 2001: 166).

A Shanghai, «una scuola secondaria modello, descrittaci attraverso la consueta alternanza di *prima* e di *dopo*» (*Ivi*: 167).

Nell'ultima tappa, a Canton, l'autore fa un riepilogo delle "impressioni" e delle "idee" che si è fatto sulle zone visitate:

«Vogliamo tentare un rapidissimo bilancio di ciò che abbiamo visto, delle impressioni riportate e delle idee che ci siamo potuti fare sulla nuova Cina. In sei anni, il governo popolare ha realizzato i seguenti obiettivi: 1) ha unificato la Cina; 2) l'ha resa indipendente; 3) ha posto riparo al flagello della fame e delle inondazioni; 4) ha iniziato l'industrializzazione razionale del Paese; 5) ha compiuto una riforma agraria di cui hanno beneficiato trecento milioni di contadini; 6) ha dato un grande impulso all'istruzione; 7) ha grandemente migliorato le condizioni igienico-sanitarie e annientato la corruzione» (Cassola 1956: 98-99).

Riassumendo in sette punti i contributi del governo comunista, Cassola conferma ancora una volta la sua impressione positiva. Inoltre egli fa un confronto con l'Italia per dare un'idea più chiara sul livello di vita dei cinesi:

«Un confronto più diretto può essere instaurato per le categorie degli stipendiati e dei salariati. Facciamo l'esempio dell'operaio, il cui salario medio può valutarsi sui 70 yen il mese. Settanta yen corrispondono a ventimila lire. È vero che il potere d'acquisto dello yen è notevolmente superiore a quello della lira» (*Ivi*: 99).

Per cui facendo degli esempi di oggetti che si possono comprare con questa cifra, conclude che «un salario di 70 yen corrisponde quindi, in realtà, a un salario di almeno 35 mila lire; ma rimane pur sempre un salario basso» (*Ivi*: 100). La vita materiale è dunque povera,

«e tuttavia, il morale della gente appare alto (salvo, qui a Canton) [...] Il popolo cinese sa di essersi lasciato alle spalle un passato di fame, d'ingiustizie, di guerre, di umiliazioni nazionali; sa che in avvenire le sue condizioni di vita miglioreranno ancora; e perciò è nella grandissima maggioranza favorevole al nuovo regime» (*Ibidem*).

La visione positiva sulla nuova Cina di Cassola si fonda essenzialmente sul tenore di vita del popolo cinese:

«Su questo punto non vi sono dubbi possibili. La Cina popolare è un regime democratico, se per democratico s'intende, come deve intendersi, un regime che rispecchia la volontà della maggioranza. Certo, non è un regime liberale. Non consente l'esistenza di un'opposizione. Ma condannare il regime di Mao in nome dei principi liberali, è un'assurdità pura e semplice» (*Ibidem*).

Cassola risale alla storia moderna della Cina per provare la sua opinione:

«In nessun momento della sua storia, la Cina ha avuto la possibilità di darsi istituzioni liberali, non c'è altra strada che quella della rivoluzione e della "dittatura della democrazia popolare" come dagli stessi dirigenti viene definito il nuovo regime» (*Ivi*: 101).

Egli assume una posizione favorevole nei confronti del sistema politico socialista della nuova Cina e pensa che sia il più adatto alla realtà cinese:

«L'attenzione è ben puntata sulla realtà cinese che ha sotto gli occhi, dalle grandi città, alle cooperative agricole, ai Kombinat industriali, alle miniere, alle dighe (sempre con abbondanti informazioni

statistiche), non invece alla civiltà classica della quale pare che poco si occupino anche gli stessi cinesi...» (Manacorda 1974: 115-116).

4. STILE DESCRITTIVO-INFORMATIVO E APPROCCIO COMPARATIVO

In *Viaggio in Cina*, Cassola utilizza per le sue descrizioni un linguaggio semplice e naturale e, come nelle sue opere narrative, ama evidenziare i dettagli e le piccole cose del quotidiano. Il riferimento all'Italia e agli altri paesi che conosce è continuo e nasce dal bisogno di orientarsi mentalmente e culturalmente:

«Sin dal primo tratto del viaggio in aereo – Zurigo, Praga, Mosca, la Siberia – e poi in Cina, due parametri di giudizio ritornano frequenti, quello letterario e, assai più spesso, quello del paesaggio e del costume italiano» (*Ivi*: 115).

Un aspetto peculiare del reportage cassoliano è, al contempo, anche la ricchezza di informazioni estremamente dettagliate sulla Cina, spesso riportate con tanto di dati numerici: quando è necessario il linguaggio diviene dunque specifico e le descrizioni si mischiano a meticolose informazioni. La maggior parte delle descrizioni è relativa a paesaggi e persone.

Sulla strada dall'aeroporto alla città di Pechino:

«due file di acacie ai bordi della strada, e nei campi, divisi tra loro da fossi e viottoli, riquadri di insalata, di barbabietole, di granturco, canne di fagioli e di pomodori. E poi casette basse, di pietra o di fango, e una quantità di persone, uomini, donne, ragazze, quasi tutti scalzi, seminudi o con la sola camicia addosso, intenti al lavoro nei campi o accoccolati sulle porte e negli spiazzi davanti alle case» (Cassola 1956: 19-20).

Le descrizioni sono il mezzo attraverso cui l'autore veicola le sue impressioni e lascia emergere la sua avida curiosità, finalizzata alla conoscenza del paese:

«Strade larghe, con costruzioni basse ai lati, qualche grosso palazzo in costruzione cintato dalla fitta impalcatura tutta di legno; marciapiedi formicolanti di gente; file di botteghe con le insegne a vivaci colori [...] Cerchiamo di non perdere nessun particolare, come se si dovesse ripartire il giorno dopo e non ci aspettasse, invece, un mese esatto di soggiorno in Cina» (*Ivi*: 20).

L'entusiasmo, al primo contatto con la Cina e con la città di Pechino, è evidente:

«Vista dall'alto, per esempio da una delle montagnole artificiali del Giardino d'Inverno, oppure dalla terrazza dell'albergo, Pechino appare come una vasta città appiattita al suolo. Rare infatti sono le costruzioni moderne a più piani, anche le fabbriche non sembrano molto numerose; il grosso della città è costituito da una distesa di casette basse e di baracche che si perde nell'aria fumosa, la quale è anch'essa una caratteristica di Pechino» (*Ivi*: 21).

La descrizione è come un'istantanea della Pechino degli anni Cinquanta: costru-

zioni basse e aria “fumosa” per l’utilizzo del carbone, sia in cucina che per il riscaldamento.

A Mukden l’autore visita una comune famiglia di operai cinesi, ne descrive l’abitazione semplice, ma non tralascia una “spia di un certo benessere” costituita da una radio e da un orologio a pendolo:

«È una stanza di media grandezza, ammobiliata in modo semplice: un letto grande e un letto piccolo, con sopra le stuoie di bambù; un mobile che fa in parte da cassettone, in parte da libreria; un tavolino, delle sedie. La radio e un orologio a pendolo fanno la spia di un certo benessere» (*Ivi*: 50).

A Hangzhou afferma: «Quest’intermezzo turistico giova a rimetterci in forze» (*Ivi*: 90) e la descrive come un “luogo di villeggiatura”:

«Hanchow è un luogo di villeggiatura. La maggiore attrazione è costituita dal lago, e dalle collinette boschive che lo circondano. Molti antichi templi sono disseminati nelle vallecole ombrose e sulla sommità delle colline, e costituiscono anch’esse un’attrattiva per i turisti e i villeggianti» (*Ibidem*).

Cassola descrive spesso anche i paesaggi visti sul treno durante il passaggio da una città all’altra, seguendo l’andamento naturale del viaggio stesso: sul treno da Pechino a Mukden, descrive le montagne del nord:

«Le montagne cinesi si staccano dalla pianura in modo netto; altrettanto bruscamente le coltivazioni si arrestano ai loro piedi. In genere non vi alligna neanche il bosco, così colline e montagne sono completamente brulle. Ma la loro principale caratteristica è costituita dai profili, frastagliatissimi. Mai avevo visto delle linee di cresta così bizzarre, così capricciose; mai avevo visto delle cime tanto aguzze e slanciate» (*Ivi*: 45).

Essendo abituato alla vista delle soavi, dolci e verdi colline toscane, è comprensibile che l’autore rimanga impressionato dalle montagne alte, “aguzze” e “brulle” del nord della Cina. La vista di esse lo fa riflettere sul legame tra i paesaggi e la pittura cinese, continuando:

«O meglio, le avevo viste nelle pitture e nelle stampe: il che significa che la pittura cinese è più realistica di quanto appaia a prima vista. In effetti, viaggiando per la Cina si scoprono sempre maggiori legami tra il paesaggio e la pittura, che a prima vista ci era sembrata del tutto fantastica» (*Ibidem*).

L’osservazione della natura lo aiuta a comprendere in qualche modo l’arte cinese, che più volte si sofferma a criticare.

Le descrizioni paesaggistiche continuano ancora spostandosi da Pechino, dove era ritornato, verso Shanghai:

«Il paesaggio mi sembra simile a quello che abbiamo attraversato per recarci in Manciuria: pianure gialle e monti rossastri dai fianchi brulli e dai profili stravaganti. In mezzo ai campi una quantità di tumuli... La mattina del 15 ci svegliamo in una campagna più verde, più fertile; prevalgono le coltivazioni di cotone; fitte file di gelsi costeggiano gli argini; il bufalo ha sostituito il bue. Siamo dunque

arrivati nel Sud della Cina» (*Ivi*: 77).

L'andamento del viaggio è scandito dal cambiamento del paesaggio e «Il progressivo cambiamento degli elementi naturali segna l'avvicinamento alla meta» (De Pascale 2001: 167).

È facile imbattersi di frequente in espressioni quali “come da noi” o “dalle nostre parti”. Egli vede

«il paesaggio cinese quasi un'emanazione di quello italiano. Cassola cerca di tenersi vicino casa, di esorcizzare la paura dell'ignoto sforzandosi di considerare il paesaggio come familiare, simile al suo nativo, mentre in realtà quello cinese è sempre di un'abissale differenza» (Pellegrino 1985: 98).

Lo scrittore fa un continuo confronto con l'Italia per avere un punto di riferimento, come per sentirsi più sicuro durante il viaggio attraverso la Cina: «L'approccio di tipo comparativo sarà presente lungo tutto il corso del testo» (Cassola 1956: 164). Fin dall'arrivo a Pechino, il parallelo tra la Cina e l'Italia è una costante:

«Finalmente montiamo in un autobus e via per una strada asfaltata in mezzo a una campagna irrigua che ha un aspetto estremamente familiare. Piante e coltivazioni sono come da noi...» (*Ivi*: 19).

Nella descrizione di Pechino viene presa come termine di paragone la città di Napoli:

«Da noi le case sono separate l'una dall'altra e comunicano direttamente con la strada; a Pechino sono intercomunicanti e separate dalla strada [...] Tutto quel formicolio di folla ci ha suggerito subito un nome: Napoli» (*Ivi*: 22).

Anche i negozi di Pechino riportano alla mente dell'autore quelli italiani: «Sostiamo dapprima ai magazzini di Stato, che rassomigliano in tutto e per tutto ai nostri grandi magazzini» (*Ivi*: 38).

Vengono fatte anche delle considerazioni sui giovani cinesi, attraverso l'osservazione degli interpreti che lo accompagnano durante il viaggio e che vengono, anche in questo caso, accomunati ai giovani italiani:

«La psicologia dei nostri accompagnatori mi è sembrata del tutto simile a quella dei nostri giovani. Può darsi che tra un cinese anziano e un europeo le differenze di mentalità costituiscano un fosso incolumabile; ma i giovani hanno aspirazioni, gusti e abitudini di tipo occidentale: comunicare con loro è facilissimo» (*Ivi*: 33).

In molti casi il parallelo tra i due paesi nasce da un'analogia, in altri da una differenza e da un'immagine dell'Italia che viene traslata nella mente dell'autore in Cina, come durante l'osservazione della Manciuuria:

«Ripensando alle colline e alle montagne pazientemente terrazzate delle nostre parti (penso, per

esempio, alle Cinque Terre) mi viene fatto di chiedermi se non sarebbe possibile fare lo stesso anche qui» (*Ivi*: 45).

L'autore si pone tale quesito in Manciuuria, nel nord della Cina, dove il clima non permette la coltivazione terrazzata, a differenza del sud del paese, in cui è invece frequente: «Mukden ha un clima assai rigido, d'inverno... siamo appena ai primi di ottobre e fa già freddo come da noi nel colmo d'inverno» (*Ivi*: 48).

Cassola paragona il clima del nord cinese con quello in Italia; la vallata delle miniere a "un gigantesco anfiteatro" (*Ivi*: 60); le statue di Hangzhou gli ricordano quelle italiane dello stesso periodo:

«La tomba dell'eroe si trova nell'ultimo cortiletto ed è preceduta da alcune statue in pietra, che ricordano un po' le nostre sculture romaniche, di cui sono coeve (risalgono al secolo XII)» (*Ivi*: 90);

fa un confronto tra il pagamento dei minatori cinesi e quelli italiani:

«il rapporto tra paga base e cottimo è quindi di 5 a 1, mentre nelle nostre miniere il cottimo arriva spesso a eguagliare la paga base e in qualche caso anche a superarla» (*Ivi*: 63);

si sofferma sul sistema scolastico: «L'anno scolastico è più lungo che da noi... Vi sono come da noi due sessioni di esami, la prima in luglio e la seconda in agosto» (*Ivi*: 67), sulla situazione dell'istruzione cinese:

«Bisogna considerare che i cinesi vanno a scuola a sette anni anziché cinque o quattro; per cui essi iniziano le scuole secondarie a tredici anni, anziché a dieci-undici come avviene da noi» (*Ivi*: 87),

visita una scuola secondaria a Shanghai:

«la campanella suona per annunciare la fine di una lezione; subito dopo sentiamo un gran baccano, del tutto simile a quello che si sente nelle nostre scuole durante gl'intervalli» (*Ivi*: 85),

riscontra le similitudini tra la scuola cinese e quella italiana, di cui ha esperienza come insegnante.

A volte nelle sue descrizioni mescola insieme elementi culturali occidentali e cinesi, come per un duomo a Pechino:

«la scalinata è dunque in stile cinese, la chiesa è invece in finto gotico... Potremmo aver l'illusione di trovarci in una qualsiasi canonica delle nostre parti, se fra le stampe religiose alle pareti non ve ne fosse una cinese. Raffigura la Trinità: il Padre è effigiato come un savio confuciano, con la barbetta filiforme, e anche il Cristo e gli angeli hanno lineamenti cinesi» (*Ivi*: 40)

o in una scuola di catechismo:

«passiamo da un cortile all'altro, e i piccoli porticati e i giardinetti fanno pensare ai chiostri delle no-

stre chiese e dei nostri conventi; ma ecco una costruzione a forma di pagoda, o un drago di marmo, a ricordarci che siamo in Cina» (*Ivi*: 41).

Una “pagoda” o un “drago” richiamano all’autore l’immagine della Cina esotica e catturano la sua attenzione, ma alcune parti della chiesa ricordano ancora una volta all’autore l’Italia.

Oltre ai costanti riferimenti all’Italia, un altro tipico confronto che si ritrova spesso tra le pagine di *Viaggio in Cina* è quello tra elementi cinesi ed elementi sovietici: negli anni Cinquanta la Cina era sotto forte influenza dell’Unione Sovietica in campo economico, politico e culturale. Al di là della lettura delle opere russe, che accompagnano il viaggio d’andata per arrivare in Cina, Cassola deve le sue conoscenze anche all’esperienza diretta di una breve visita a Mosca. Così paragona i colori dei manifesti notando che, rispetto a quelli sovietici, quelli cinesi hanno uno stile più dolce e armonioso, con riferimenti più frequenti ai contadini che agli operai:

«Generalmente prevalgono le tinte chiare, i colori festosi, i contenuti idillici; raramente i manifesti cinesi hanno l’aspetto fiero, duro, operaistico di quelli sovietici» (*Ivi*: 51)

e utilizza un termine russo per definire un fenomeno cinese:

«È insomma una cooperativa di produzione, un “quasi-colcos”: nella terminologia cinese si chiama cooperativa superiore, per distinguerla dalla cooperativa inferiore, che è soltanto una cooperativa di lavoro» (*Ivi*: 55).

Durante il viaggio di ritorno dalla Cina verso l’Italia, Cassola visita poi pure l’India, e si lascia andare ancora una volta al confronto, stavolta tra questa e la Cina:

«I cinesi sono piuttosto ansiosi di cancellare le tracce della dominazione imperialista... gl’indiani non sembrano aver nessuna voglia di far sparire le tracce della dominazione inglese» (*Ivi*: 107).

Tra la Cina e l’India dice di preferire “l’immagine della nuova Cina” per la sua “volontà di rinnovamento”:

«Sarà che avevo negli occhi l’immagine della nuova Cina e avrei voluto vedere gl’indiani animati da uguale volontà di rinnovamento; ma debbo dire che la fugace sosta a Bombay mi ha totalmente deluso» (*Ivi*: 110).

Ancora un confronto ha luogo durante la visita al quartiere delle prostitute di Bombay:

«E ancora una volta non ho potuto fare a meno di ripensare all’austerità rivoluzionaria cinese, alla scomparsa della prostituzione e dell’acattonaggio, alla dignitosa indigenza in cui vivono quelle popolazioni. Un liberale troverà che è preferibile l’esperimento indiano... come democratico ho molto maggiore fiducia nell’esperimento cinese» (*Ivi*: 114).

La delusione provata durante la visita in India fa riemergere tutti gli elementi positivi riscontrati in Cina, che lo portano a confermare nuovamente la sua preferenza per quest'ultima e per la sua nuova ideologia.

L'approccio comparativo non è riservato solo alla Cina e agli altri paesi, ma anche alle diverse città cinesi, per cui troviamo un confronto costante tra la città di cui parla e quelle visitate in precedenza. Paragona Mukden a Pechino, soffermandosi sulle caratteristiche degli edifici e dei negozi:

«A Mukden per prima cosa abbiamo visitato l'antica residenza dei sovrani Mancù, trasformata in parco pubblico. È simile (molto in piccolo) alla Città Proibita di Pechino, con questo in meglio: che gli edifici non sono stati più ridipinti da molto tempo, così le colonne, le travi, i tetti hanno colori smorti e quindi un'aria più autentica... anche i negozi hanno un aspetto più progredito di quelli di Pechino. Dappertutto si notano i segni di un maggior benessere» (*Ivi*: 47);

confronta i paesaggi:

«È un viaggio piacevole, perché per la prima volta vediamo delle colline coperte dal bosco o dalle coltivazioni: le colline e le montagne viste durante i precedenti viaggi avevano infatti la caratteristica di essere completamente brulle» (*Ivi*: 59);

elenca le similitudini, come tra Shanghai e Canton:

«Anche Canton, come Sciangai, ha un aspetto occidentale, accresciuto dalla presenza dei portici... Anche Canton, come Sciangai, è un grande porto fluviale. Anche Canton, come Sciangai, ha avuto una parte di primo piano nella storia della rivoluzione cinese...» (*Ivi*: 98).

Ad Hong Kong libera l'immaginazione, evidenzia un forte contrasto con la Cina continentale ed un'analogia con l'Italia della seconda guerra mondiale:

«Mi lascio prendere da questa modernità e dal fatto che mi trovo per la prima volta in un territorio dell'Impero Britannico... mettono in movimento la mia fantasia. È un salto nello spazio, ed è anche un salto nel tempo, perché in qualche modo mi sembra di esser tornato dieci anni addietro, quando l'impero britannico arrivò in Italia» (*Ivi*: 103);

la trova addirittura più simile a una città americana che a Pechino e di fronte ai segni di una società capitalistica, lo scrittore sente la mancanza della serietà, sobrietà e austerità dell'immagine che si è fatto della Cina:

«Hong Kong dista solo poche decine di chilometri dalla Cina, è anzi essa stessa, geograficamente ed etnicamente, un lembo di Cina; eppure non ha più nulla in comune con essa. È più simile a San Francisco che a Pechino. Tutte le delizie della civiltà occidentale sono presenti qui, cominciando dall'erotismo e dalla pubblicità [...]. Dopo un mese di penitenza in Cina, è abbastanza naturale che certi spettacoli attirino la nostra attenzione [...]. Perché già all'ebbrezza è subentrato il disgusto. Già rimpiangiamo il volto serio, sobrio e austero della Cina» (*Ivi*: 104).

Fa un confronto tra Shanghai, Hong Kong e Bombay:

«Sciangai ci aveva dato l'idea di una metropoli coloniale rinnovata e purificata dal soffio ardente della rivoluzione; Hong Kong quella di un emporio coloniale in cui lo stesso elemento indigeno ha assimilato la ideologia e la mentalità dei dominatori. Due città diversamente moderne; ma a Bombay siamo ripiombati in un mondo primordiale, dove la vita della gente sembra esser stata ben poco modificata dalla civiltà industriale. Io credo di essere un progressista, e quindi amo la modernità, anche nei suoi aspetti più anonimi e più squallidi. E debbo dire che all'indiano di Bombay, con addosso i segni della superstizione religiosa, razziale e castale, preferisco, non dico il cinese di Sciangai consapevole di collaborare alla costruzione di una nuova società, ma addirittura il cinese di Hong Kong, con tutto quel che di provvisorio, di torbido, e di corrotto ha questa sua occidentalizzazione» (*Ivi*: 110).

Cassola preferisce a Bombay non solo Shanghai, ma persino Hong Kong, due città "moderne" in senso diverso, delle quali la prima è apprezzata perché rappresenta "una nuova società", la seconda, pur con tutti gli aspetti negativi, per "questa sua occidentalizzazione", positiva per Cassola "progressista".

La buona impressione sulla nuova Cina è maggiormente rafforzata dopo il confronto con Hong Kong e con l'India: «Il giudizio suona ancor più positivo se paragonato con quello su Hong Kong e sull'India che Cassola ha occasione di visitare fuggevolmente nel viaggio di ritorno» (Manacorda 1974: 117).

L'autore fornisce informazioni dettagliate, dati precisi, statistiche e numeri che connotano la sua scrittura come informativa: «È elevatissima la quantità di dati e di quantificazioni numeriche» (Soscia 2010: 93). Dopo la descrizione del Giardino d'Inverno, ad esempio, offre immediatamente delle informazioni pratiche:

«Esso è frequentato giornalmente da circa 20 mila visitatori; ma i giorni festivi si raggiunge la cifra di 50-60 mila. Il prezzo d'ingresso è infatti assai modico, 5 centesimi di yen (all'incirca 15 lire)» (Cassola 1956: 24).

Con l'informazione sui prezzi della vita quotidiana l'autore offre ai lettori italiani un'idea del tenore di vita dei cinesi.

Dopo i cenni storici su Mukden, presenta la situazione attuale della città rivelandone vari aspetti:

«La capitale della provincia più industrializzata della Cina è una città modernissima, che conta 2 milioni e 400 mila abitanti. Possiede industrie meccaniche, metallurgiche, chimiche e tessili. La popolazione operaia tocca il mezzo milione di unità. Mukden è inoltre un nodo ferroviario e un importante centro culturale. Ha 52 scuole secondarie, con 65 mila allievi, e 10 scuole universitarie. Vi si stampano tre quotidiani: il più diffuso, "Il giornale della Provincia", tira 170 mila copie» (*Ivi*: 47).

Cassola ricorre anche a un elenco che illustra le percentuali riguardanti la provincia del Zhejiang:

«Ed ecco come si presenta attualmente la proprietà nel Cekiang:

Proprietà privata 78,98%

Proprietà privata raggruppata nelle

Cooperative di lavoro 20,75%

Cooperative di produzione 0,12%

Aziende di Stato 0,13%

Come si vede il settore collettivizzato (aziende di stato e cooperative di produzione) assomma appena allo 0,25 per cento» (*Ivi*: 94).

Trascritti i dati, li analizza per dare loro valore documentaristico.

Quando si tratta di informazioni in ambiti specifici, utilizza con padronanza un ricco linguaggio tecnico:

«Non appena l'oggetto del narrato lo richiede, egli mostra una più che adeguata conoscenza tecnica in grado di rendere corretto il racconto, ed usa correttamente la terminologia dovuta» (Manacorda 1973: 168).

In una fabbrica metallurgica, dopo la presentazione generale dei dati, spiega il funzionamento della produzione nel dettaglio, utilizzando la terminologia specifica e professionale del settore:

«Ce ne andiamo a visitare il laminatoio, il tubificio e gli altiforni. Il laminatoio produce rotaie e materiali per la costruzione di ponti: sono uscite di qui le verghe d'acciaio per il ponte sullo Yang-tzé. Il tubificio è anch'esso modernissimo: produce tubi senza saldatura, necessari per le caldaie e le perforatrici con cui si eseguono i sondaggi minerari. Gli altiforni ci appaiono da lontano con le loro caratteristiche sagome: intorno ai castelli si attorciano i tubi simili a enormi serpenti. La colata è continua, un sottile rivo incandescente che si dirama in canaletti: da ognuno di questi precipita una cascatella di fuoco, che va a riempire un'enorme caldaia» (Cassola 1956: 58).

Durante la visita delle miniere cinesi, spiega dettagliatamente il processo di estrazione dei carboni con termini ed espressioni specifiche del campo minerario, la cui conoscenza nasce dallo studio condotto in precedenza sulle miniere maremmane:

«L'estrazione è fatta tutta in superficie, solo in qualche punto dove la falda si addentra troppo si ricorre alle gallerie. Attualmente il lavoro si svolge in fondovalle, dove vediamo in azione parecchie escavatrici: ciascuna ha accanto un treno. Il cucchiaio dell'escavatrice si abbatte sulla roccia che in precedenza è stata fatta franare con le mine, carica una tonnellata di minerale e la deposita nel vagone. Quando il vagone è pieno, il treno fa un passo in avanti e porge all'escavatrice un altro vagone da riempire» (*Ivi*: 61).

Lo scrittore non si limita però a dare esclusivamente informazioni tecniche:

«È uno spettacolo indimenticabile. L'occhio coglie sempre nuovi particolari. I pali dell'elettricità disegnano un ricamo finissimo contro la roccia: tutta la pendice sembra un grande vigneto spoglio. Le fumate delle mine che esplodono si confondono con i fumi delle locomotive. I fischi emessi da queste emergono nel confuso rumore che sale dalla vallata operosa. Ma soprattutto ci incantano i treni, che

di quassù sembrano minuscoli, hanno l'aria di giocattoli: quali stanno fermi, quali scendono, quali risalgono, ve ne sono di quelli che s'imbucano in una galleria e vi scompaiono» (*Ivi*: 60).

Con l'uso di metafore come “vigneto” e “giocattoli”, include anche degli elementi immaginari, enfatizzando sia l'effetto visivo sia quello sonoro, descrivendo vivamente una scena della miniera e mescolando lo stile informativo, che include dati, notizie e spiegazioni, a quello descrittivo, fatto di lessico colloquiale, frasi brevi, struttura uniforme e narrazione lineare.

Il reportage di viaggio sulla Cina è dunque anche, ma non solo, un “servizio giornalistico” (Andreini 2007: XCVI) che presenta oggettivamente le informazioni sulla situazione della nuova Cina, a quell'epoca poco conosciuta in Italia, utilizzando molti dati concreti. Se lo stile descrittivo dimostra l'aspetto soggettivo e immaginario della scrittura, quello informativo manifesta l'esigenza del ruolo giornalistico e documentaristico del testo.

5. IL VIAGGIO COME SCOPERTA E VERIFICA: IMPRESSIONI E MALINTESI

Trovandosi in un paese orientale, Cassola non mostra un senso di superiorità europea o occidentale, ma semplicemente oscilla tra una sensazione di distanza e di vicinanza nei confronti della Cina e dei cinesi. L'ignoto lo porta ad assimilare ciò che osserva in Cina a ciò che conosce in Italia o, più in generale, in occidente. In questo percorso di assimilazione, è inevitabile che trovino spazio anche dei pregiudizi o dei malintesi sulla Cina stessa. Già durante il viaggio d'andata comincia ad emergere lo stato d'animo di Cassola e il suo modo di percepire una cultura straniera, che non sempre riesce, infatti, a basarsi su dati oggettivi, ma che spesso si lascia influenzare da impressioni o deduzioni soggettive, per cercare di ricondurre ad una dimensione familiare ciò che non lo è:

«Credo che tutti gli aeroporti, tutte le sale d'aspetto e tutte le hostess delle linee aeree occidentali siano simili all'aeroporto di Zurigo, al quadrimotore della Swissair... Sul quadrimotore della Swissair ci eravamo sentiti paralizzati dal timore di non essere all'altezza della situazione, cioè a dire di non saperci comportare come la mondanità dell'ambiente richiedeva; sugli aerei sovietici ci sentiamo subito in famiglia... Ma certo, per chi ama il “tono”, e non concepisce i rapporti sociali che sono fasciati di formalismo, questa è una riprova della superiorità del mondo occidentale su quello sovietico» (Cassola 1956: 11-12).

Egli mette a confronto l'atmosfera formale del volo svizzero con quella più semplice dell'aereo sovietico, dicendo di sentirsi maggiormente a proprio agio sul secondo. Lo scrittore critica il possibile atteggiamento di superiorità occidentale nei confronti dei sovietici, dimostrando di non condividerlo.

«Il “Viaggio di andata”, scandito da numerose tappe e scali (Zurigo, Praga, Varsavia, Irkutsk, Ulan Bator e, finalmente, Pechino), si configura nella narrazione di Cassola come un lento e progressivo

accostamento allo spazio dell'alterità che prende forma gradualmente, insinuandosi in paesaggi visti da lontano, in persone incontrate per un attimo» (De Pascale 2001: 163).

Cassola descrive nel dettaglio il percorso di arrivo, dà l'idea della lontananza tra l'Italia e la Cina, non solo dal punto di vista geografico, ma anche psicologico, e il viaggio, attraverso i diversi paesi che incontra prima di arrivare in Cina, è per lui, viaggiatore "princiante", come una preparazione psicologica:

«Un avvicinamento fisico e conoscitivo che avviene gradualmente, quasi con funzione preparatoria, così da permettere a chi non si è mai allontanato molto da casa (è il primo viaggio in aereo dell'autore) di inserire la propria esperienza in uno schema di facile interpretazione e lettura» (*Ivi*: 164).

In direzione di Pechino, descrive passo passo l'avvicinamento alla meta: «Quando scorgiamo la terra verde, siamo davvero sicuri di essere in Cina» (Cassola 1956: 18). Osserva le montagne: «Ecco la prima catena di montagne: sembrano di legno intarsiato», fa delle considerazioni:

«Sono dunque così le montagne cinesi? Niente affatto. Dopo una seconda pianura, ci viene difatti incontro una catena di montagne gialle, dove la terra sembra dappertutto franata. Una terza catena è invece di monti neri, quasi fossero cosparsi di pulviscolo di carbone» (*Ivi*: 19).

La diversità dei monti gli dà una sensazione "sconcertante", mentre "la comparsa della Grande Muraglia" gli dà "solievo", perché è qualcosa che conosce dai libri, quindi afferrabile e concepibile:

«È un paesaggio talmente sconcertante che salutiamo con sollievo la comparsa della Grande Muraglia: questa per lo meno ce la immaginavamo, se non altro dalla copertina del *Messaggio dell'Imperatore*, edizione Frassinelli» (*Ibidem*).

Fin dall'inizio del viaggio, si percepisce l'importanza per Cassola di avere almeno una minima conoscenza del luogo da visitare. Per lui il viaggio è una scoperta, ma anche una verifica di ciò che conosce già.

«M'informo del legno usato per armare: pino, come da noi. Anche la sezione delle gallerie è come da noi, trapezoidale, e lo stesso si dica per i quadri, e per lo spazio tra un quadro e l'altro. Riconosco tutto [...] anche le ombre dei minatori mi sembrano familiari. Sono persuaso che, se potessi parlare a fondo con loro, scoprirei che non hanno una mentalità molto diversa da quella dei nostri minatori: che hanno gli stessi bisogni, le stesse aspirazioni, lo stesso orgoglio professionale, lo stesso senso di solidarietà [...] Anche nella miniera di carbone di Ribolla si lavorò a ripiena fino al '51 [...] È troppo vivo in me il ricordo di quella spaventosa sciagura» (*Ivi*: 64).

Nei suoi scritti, l'esempio più rappresentativo è la sua osservazione dei minatori cinesi. Non è caso che la copertina di *Viaggio in Cina* è il disegno di un minatore cinese. «Egli ha condotto uno studio sui minatori maremmani e ha scritto anche un

libro sull'argomento, il sopramenzionato *I minatori della Maremma*, quindi conosce bene le condizioni di lavoro e di vita dei minatori. Per questo motivo si sente vicino ai minatori cinesi: crede che essi abbiano tanti punti in comune con i minatori italiani e proietta su di essi gli stessi bisogni e aspirazioni di quelli italiani.” (Yang 2020b: 260)

La sensazione di distanza è molto frequente, come nel caso di Pechino, che giudica utilizzando come criterio il modo di vivere occidentale:

«Non dev'essere facile la vita di un europeo a Pechino... La città non è attrezzata per soddisfare le nostre esigenze. Non vi sono né bar, né caffè, né sale da tè, se non nell'interno degli alberghi» (*Ivi*: 30).

Prova a descrivere gli occidentali con gli occhi dei cinesi:

«Questi ultimi sono rappresentati con dei nasi lunghissimi: sembrano tanti Jimmy Durante. Il disegnatore ha esagerato, ma non tanto: i nasi di noi occidentali fanno infatti molta impressione ai cinesi, che hanno nasi molto piccoli, magari schiacciati, ma pochissimo prominenti» (*Ivi*: 52)

ed enfatizza la diversità degli aspetti fisiognomici di entrambi, dicendo che «In Cina, la vergogna di essere un bianco ti accompagna come un'ombra», anche se gli accompagnatori cinesi «quando ricordano i misfatti del colonialismo, non dicono “i bianchi”, ma “gl'imperialisti”» (*Ivi*: 31).

La storia di colonialismo e di imperialismo occidentale nei paesi orientali lo porta a riflettere:

«Ma ho l'impressione che un bianco vada poco volentieri su un riscìò. Noi per lo meno abbiamo sempre scrupolo ad adoperare questo mezzo di trasporto... a noi faceva una certa pena vedere i conducenti ansimare penosamente sulle leggere salite che non mancano a Pechino» (*Ibidem*)

e da intellettuale di sinistra, dimostra comprensione nei confronti del popolo.

Riguardo l'atteggiamento amichevole dei cinesi, afferma che «questa simpatia accresce il tuo imbarazzo perché senti di non meritarsela davvero» (*Ivi*: 32). La sua identità europea gli porta quindi una certa sensazione d'imbarazzo, ma riesce a guardare la storia con una leggera ironia quando compra in un mercato degli oggetti occidentali del passato: «È la liquidazione spicciola dei residui dell'imperialismo» (*Ivi*: 38).

L'autore fa un lungo discorso anche sulla differenza tra la lingua cinese e quelle occidentali:

«“Per allevare una foresta ci vogliono dieci anni, per allevare un uomo ce ne vogliono cento”, dice un antico proverbio cinese... per imparare la lingua cinese, ci vorrebbero davvero cento anni, e non basterebbero» (*Ivi*: 69)

e considera il cinese una lingua di una difficoltà insuperabile:

«È una lingua preistorica e come tale è uno strumento assolutamente inadeguato per la conoscenza

del mondo moderno... Questa lingua è una vera maledizione, una vera e propria palla al piede del popolo cinese sulla via della sua resurrezione... Per cui la soluzione radicale che prima o poi s'imporrà è l'adozione della scrittura alfabetica, cioè, praticamente, il cambio della lingua. Si dice che in tal modo andrà perduta l'unità linguistica del paese, data appunto dall'unità della scrittura (perché la pronuncia dei segni varia moltissimo da regione a regione); ma questo argomento non mi sembra che abbia troppo peso, di fronte agli immensi benefici che si realizzerebbero sbarazzandosi di una lingua tanto anacronistica» (*Ivi*: 70-71).

Cassola critica la lingua cinese e pensa che sia arretrata e impedisca lo sviluppo della nuova Cina. Durante il periodo del suo viaggio, era in corso la semplificazione della lingua cinese introdotta dal governo. L'autore pensa che la semplificazione dei segni sia limitata e propone di cambiarla radicalmente, romanizzandola:

«Cassola affronta il problema della lingua e della sua unificazione su scala nazionale. Le competenze linguistiche dello scrittore sono evidentemente scarse. La riflessione che ne segue è quindi inficiata da un atteggiamento impressionistico che poco o niente possiede di scientifico... In realtà, tale posizione non è incoerente rispetto alla premessa maggiore dell'intero viaggio di Cassola: rinunciare al confronto con la tradizione millenaria cinese, sospendere il giudizio su di essa» (Soscia 2010: 95).

Il rifiuto della lingua cinese corrisponde a quello di comprendere la cultura di tale paese. La lingua è alla base della cultura stessa e proprio per questo va mantenuta e utilizzata.

«Forse con l'adozione di una nuova lingua adeguata ai bisogni moderni sparirebbero anche certe curiose deficienze mentali che abbiamo riscontrato nei cinesi, che pure sono un popolo di indubbia intelligenza. Abbiamo notato con stupore che i cinesi sono debolissimi nel calcolo [...] Egli deve ricorrere al pallottoliere» (Cassola 1956: 71):

l'autore fraintende sulla capacità di calcolo dei cinesi, poiché calcolare con l'abaco era una lunga tradizione usata ancora negli anni Cinquanta, cosa da cui si evince che «perdura un evidente pregiudizio, tutto occidentale, sulla consequenzialità esistente tra lingua e condizione mentale» (Soscia 2010: 95).

Cassola è a favore dell'assimilazione della cultura occidentale nel processo di modernizzazione cinese, non solo in relazione a questioni linguistiche:

«Non mi sembra d'altra parte che questo processo di assimilazione metta in pericolo l'originalità creativa del popolo cinese. Essa può benissimo manifestarsi nell'ambito di una nuova cultura creata su basi occidentali» (Cassola 1956: 97).

Il rapporto tra la cultura occidentale e quella cinese è un argomento complesso e discusso fin dalla fine dell'ultima dinastia cinese. Gli intellettuali cinesi di vari periodi hanno dato risposte diverse, ma molti di essi hanno condiviso l'idea che l'introduzione della cultura occidentale in Cina debba essere realizzata conservando la cultura cinese.

Cassola esprime la mancanza della conoscenza culturale reciproca di cinesi e ita-

liani:

«Nel caso degli scambi italo-cinesi, va tenuta presente anche la reciproca ignoranza. I nostri ospiti non sapevano quasi nulla della cultura e della letteratura del nostro Paese: conoscevano a malapena il nome di Marco Polo e di Dante, tutt'al più avevano visto *Roma città aperta* e *Ladri di biciclette*. La nostra conoscenza della cultura e della letteratura cinese non era molto più approfondita. Bisognava semmai cercare un terreno comune nelle altre letterature straniere» (*Ivi*: 95).

I due film neorealisti italiani citati sono stati introdotti in Cina per la centralità che in essi ha il ceto popolare. La conoscenza dell'Italia da parte degli intellettuali cinesi era ai tempi abbastanza limitata e avveniva attraverso la mediazione letteraria russa, inglese e francese. In tal senso a poco servono, secondo l'autore, l'ufficialità e la cerimoniosità degli incontri formali:

«Ma più la fine del viaggio si avvicina, più si fa strada il sospetto di una distanza ben difficilmente colmabile attraverso pranzi e ricevimenti, cerimoniali che non riescono a supplire una reciproca ignoranza di fondo» (De Pascale 2001: 168).

Come lo stesso scrittore afferma: «Confesso che credo poco a questi scambi culturali organizzati» (Cassola 1956: 95). Addirittura critica: «I molti brindisi che sono d'obbligo in ogni pranzo ufficiale venivano di continuo a interrompere la discussione e toglievano ogni velleità di approfondirla» (*Ivi*: 96). Questo tipo di critica esiste fin dall'inizio del viaggio: «Una delle critiche che facciamo subito è che si perde troppo tempo coi ricevimenti ufficiali» (*Ivi*: 34). Egli ritiene che si tratti di un uso della nuova Cina:

«Non so quanto questo costume sia frutto della tradizione e quanto sia dovuto, invece, al nuovo regime: che come tutti i regimi usciti da una rivoluzione ha un debole per le cerimonie» (*Ivi*: 35).

Cassola cerca di evitare questi incontri appena può: «Ma tant'è, esso appesantisce le nostre visite: per cui, quando il programma non si presenta molto interessante, preferiamo svignarcela e andare in giro per conto nostro» (*Ibidem*) ed è più interessato ad avere un contatto diretto con la gente comune e a vedere l'aspetto reale della Cina:

«Questo desiderio di immergersi nella vita reale della gente crea uno stato d'insofferenza nei confronti dei banchetti e dei ricevimenti organizzati dalla KNOKS [Kitajskoe Narodnoe Obščestvo Kul'turnoj Svjazi s zagranicej], che vengono volentieri rimpiazzati da visite a negozi e bazar, o da liberi scorrazzamenti per la città» (De Pascale 2001: 165).

Cassola e Fortini erano compagni di viaggio molto vicini. Si dedicano reciprocamente i loro scritti di viaggio. Cassola non menziona mai il nome di Fortini, mentre nel reportage di viaggio di Fortini, Cassola diventa "Fausto". Fausto può essere inteso come un *alter ego* di Fortini. «La voce interiore di un *alter ego* si incarna nell'amico

compagno di viaggio Fausto (Carlo Cassola)» (Masi 2007: 263).

Durante il viaggio di ritorno in Italia, Cassola non nasconde l'emozione di ritornare nella sua patria, al punto da non riuscire a dormire:

«Ci attendono altre quattro ore di volo e sarebbe più saggio dormire. Ma non mi riesce più di addormentarmi. Voliamo per un pezzo nel buio, poi si scorgono delle luci: Creta. E poi di nuovo voliamo nel buio: quando compariranno altre luci, saranno le luci dell'Italia» (*Ivi*: 115).

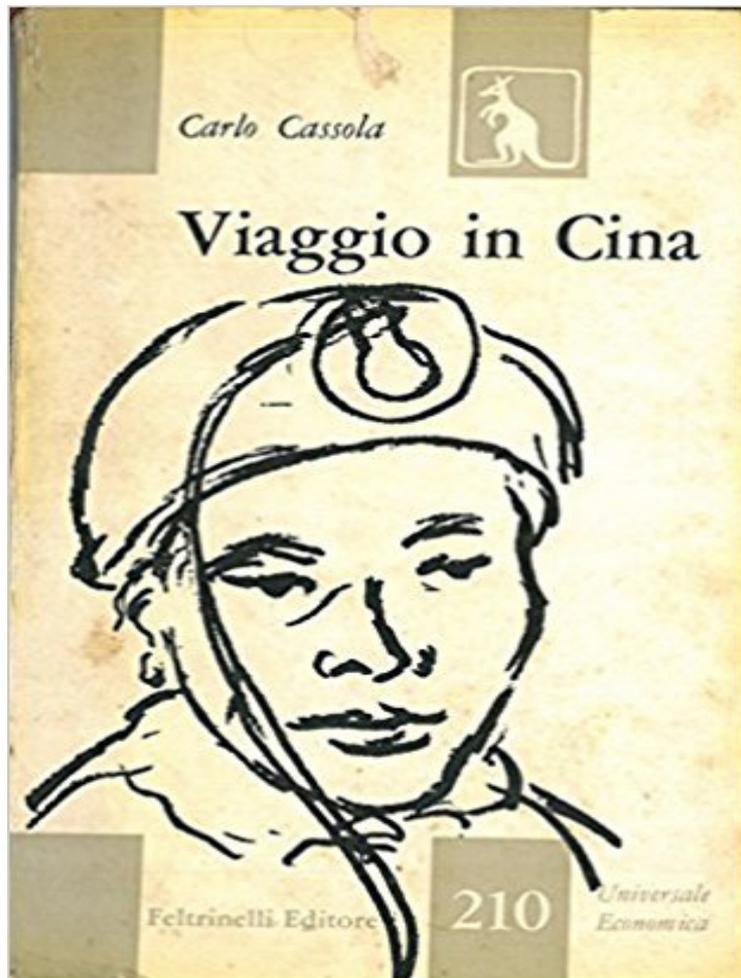
La visione di Creta gli ricorda l'origine della cultura europea e così come è avvenuto all'andata, lo scrittore registra anche stavolta scrivendo ogni passo del ritorno, impaziente di tornare nel proprio paese:

«Ero preparato a questo momento, eppure non posso fare a meno di sentirmi rimescolare. Torno nel mio antico Paese dopo un viaggio tra popoli e civiltà tanto diverse. Non mi sembra di averlo mai amato tanto come ora; non mi sembra di esser mai stato tanto consapevole che ha bisogno di essere profondamente rinnovato» (*Ibidem*).

Esprime il proprio sentimento per l'Italia, che ha lasciato per la prima volta per un mese, dicendo di amarla ancora più di prima e di avere una nuova consapevolezza del bisogno di rinnovamento che c'è in essa. Confessa di non averla mai dimenticata, "anzi ricercata continuamente ad ogni passo":

«E infine riappare l'Italia, intravista nel risplendere delle luci dall'aereo, un'Italia in fondo mai dimenticata, e anzi ricercata continuamente ad ogni passo compiuto nell'altrove orientale, nel paesaggio russo del tutto simile a quello della via Aurelia a nord di Roma come nelle cinesi file di acacie uguali a quelle visibili nelle nostre campagne, nei confronti tra la Manciuria e la Maremma oppure tra Pechino, Shanghai, Canton e il capoluogo campano. Ma ora la nostra penisola è vista con sguardo diverso, con la nuova consapevolezza di un necessario rinnovamento che non poteva non sorgere da un viaggio per dovere compiuto, e per dovere, forse, descritto» (De Pascale 2001: 168-169).

Il pensiero dell'Italia accompagna l'autore per tutto il viaggio in Cina, inducendolo ad un paragone continuo che gli permette dunque infine di modificare la propria visione dell'Italia stessa.



Copertina di Carlo Cassola, *Viaggio in Cina*, Milano, Feltrinelli, 1956; disegno di Ernesto Treccani

BIBLIOGRAFIA

- Andreini 2007 = Alba Andreini, *Carlo Cassola racconti e romanzi*, Milano, Mondadori.
- Bertacchini 1979 = Renato Bertacchini, *Carlo Cassola: Introduzione e guida allo studio dell'opera cassoliana. Storia e antologia della critica*, Firenze, Le Monnier.
- Cassola 1956 = Carlo Cassola, *Viaggio in Cina*, Milano, Feltrinelli.
- De Pascale 2001 = Gaia De Pascale, *Scrittori in viaggio: Narratori e poeti italiani del Novecento in giro per il mondo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Ferroni 2007 = Giulio Ferroni, *Letteratura italiana contemporanea 1945-2007*. Milano, Mondadori università.
- Malato 1995 = Enrico Malato, *Storia della letteratura italiana*, volume IX, Roma, Salerno editrice.
- Manacorda 1973 = Giuliano Manacorda, *Invito alla lettura di Carlo Cassola*, Milano, Mursia.
- Manacorda 1974 = Giuliano Manacorda, *Storia della letteratura italiana contemporanea 1940-1965*, Roma, Editori Riuniti.
- Masi 2007 = Edoarda Masi, *Postfazione*, in *Asia Maggiore di Franco Fortini*, Roma, Manifestolibri.
- Pellegrino 1985 = Angelo Pellegrino, *Verso Oriente. Viaggi e letteratura degli scrittori italiani nei paesi orientali (1912-1982)*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani.
- Soscia 2010 = Danilo Soscia, *In Cina - il Grand Tour degli italiani verso il centro del mondo 1904-1999*, Pisa, ETS.
- Yang 2020a = Yang Lin, *Uno sguardo al passato: il rapporto tra Cina e Italia prima delle normalizzazioni diplomatiche*, In Silvia Calamandrei (a cura di), *La Cina e il Ponte: 65 anni dopo*, «Il Ponte», n.5, settembre-ottobre, pp.22-35.
- Yang 2020b = Yang Lin, *L'immagine della Cina nei reportage di viaggio di Carlo Cassola e di Franco Fortini*, In Bart Van den Bossche e Ilaria De Seta (a cura di), *Scrittori e intellettuali del Novecento on the road*, Firenze, Franco Cesare Editore, pp.255-263.

MAURIZIO SCARPARI

LA CINA AL CENTRO?

Lo scenario internazionale è in continuo, rapido e drammatico mutamento. La pandemia da Covid-19 ha contribuito ad acuire tensioni e divisioni; con essa si è persa l'occasione per dimostrare l'effettiva volontà dei governi e delle organizzazioni sovranazionali e internazionali, davanti a situazioni umanitarie drammatiche di portata globale, di mettere al primo posto il bene comune e di operare, non a parole ma nei fatti, per un mondo più giusto, solidale e sicuro. Abbiamo purtroppo assistito all'ennesimo fallimento, dovuto al perpetuarsi di atteggiamenti egoistici e ideologici che hanno inasprito invece di ridurre attriti e incomprensioni. Il sommarsi degli effetti derivanti dai cambiamenti climatici, dalle grandi migrazioni, dall'estendersi di vecchi e nuovi teatri di guerra, dal crescente disordine globale sembra favorire le politiche delle grandi potenze e alimentare una povertà sempre più diffusa non solo nelle regioni meno sviluppate, ma anche in aree del pianeta in cui sembrava fosse stata in gran parte debellata.

Ancora una volta sono andate deluse le aspettative dei paesi in via di sviluppo, abbandonati al loro destino dalle nazioni ricche, troppo concentrate sulla tutela della salute dei propri cittadini e sulla salvaguardia delle economie nazionali. Persino le reiterate promesse di aiuto fatte nei momenti più drammatici della pandemia sono state in larga misura disattese, alimentando nuovo risentimento e mettendo in evi-

denza gravi responsabilità delle nazioni più avanzate.¹

Tale risentimento è andato ad aggiungersi al malcontento già esistente, accumulatosi nel tempo e sostenuto negli ultimi anni a livello globale principalmente da Russia e Repubblica Popolare Cinese per assecondare le proprie ambizioni geopolitiche volte a creare le condizioni per una revisione radicale delle relazioni e delle alleanze tra le potenze maggiori, sollecitando le rivendicazioni delle nazioni intermedie e di minor peso politico, economico e militare. Le condizioni di instabilità e di incertezza vengono ritenute utili per portare avanti l'opera di indebolimento e smantellamento dell'attuale ordinamento internazionale a trazione statunitense al fine di sostituirlo con un ordine nuovo che, affermano all'unisono Vladimir Putin e Xi Jinping, dovrà «promuovere la democratizzazione delle relazioni internazionali, creare insieme un mondo ancora più prospero, stabile e giusto, costruire insieme relazioni internazionali di nuovo tipo».² I loro obiettivi sono solo apparentemente coincidenti, dal momento che il governo cinese è determinato a riportare la Cina al centro della scena mondiale da protagonista assoluta, conferendole quel ruolo di leader globale che, nella sua concezione tradizionale, aveva ricoperto con successo per millenni e che, nella sua concezione attuale, le spetta di diritto, non solo nell'Asia Orientale come in passato, ma in un contesto assai più ampio.³

Qualsiasi forma assumerà il nuovo ordine multilaterale, se sarà a trazione cinese non sarà certo visto con favore e accettato da tutti. È molto più probabile che si vada verso la creazione di un ordine multipolare, nel quale la Cina sarà solo uno, certo assai rilevante, dei nuovi poli di aggregazione. Pur rimanendo dominante sullo scacchiere internazionale, l'attuale competizione tra Cina e Stati Uniti e i nuovi scenari che i recenti focolai di guerra hanno dischiuso hanno impresso nuovo vigore alle nazioni intermedie e a quelle in via di sviluppo, pronte a cogliere opportunità e vantaggi dal rimescolamento in corso, ancora nella fase iniziale. Nel frattempo un nuovo asse si è andato saldando intorno alla Russia di Putin, comprendente, oltre alla Cina, l'Iran e la Corea del Nord e nuovi aspiranti protagonisti che scalpitano per ottenere un posto al sole. Il collante di cui si servono Russia e Cina per far presa soprattutto sui paesi in via di sviluppo è il risentimento nei confronti dell'Occidente (categoria generica e ampia, qui impiegata per pura convenienza espositiva) e, in particolare, degli Stati Uniti. Le crescenti difficoltà che la Cina sta incontrando sia al suo interno (in ambito politico, economico e sociale) sia a livello internazionale (in ambito geopolitico, economico-commerciale e strategico-militare), le prossime elezioni che si svol-

1 Marl Suzman, *The Roots of the Global South's New Resentment. How Rich Countries' Selfish Pandemic Responses Stoked Distrust*, «Foreign Affairs», 8 settembre 2023.

2 *Russia-China Joint Statement on International Relations*, University of Southern California, 4 febbraio 2022.

3 Maurizio Scarpari, *La Cina al centro. Ideologia imperiale e disordine mondiale*, Bologna, Il Mulino, 2023.

geranno nel corso del 2024 negli Stati Uniti, nell'Unione Europea e in paesi chiave per gli equilibri globali, come Taiwan, snodo principale del riassetto geoeconomico e geopolitico nell'Indo-Pacifico, lasciano presagire scenari incerti che richiederanno il concorso di tutti i principali leader per evitare che le tensioni si trasformino in una guerra di dimensioni globali.

È in questo contesto politico complesso e fortemente instabile che si inseriscono i conflitti in Africa, Medio Oriente, Europa e le tensioni nell'Indo-Pacifico e al confine indo-cinese. Il punto di maggior rottura dei già precari equilibri mondiali si è avuto con l'invasione dell'Ucraina da parte dell'esercito russo il 24 febbraio 2022 e con la conseguente posizione assunta dalla Cina che, dopo un iniziale temporeggiamento, ha deciso di sostenere Vladimir Putin senza esitazioni e limitazioni, con la sola esclusione – almeno per il momento – dell'intervento militare diretto e della fornitura di armi, componenti ed equipaggiamenti letali per non incorrere in nuove, pesanti sanzioni che ne minerebbero seriamente l'operatività sul piano politico, economico e commerciale. Xi Jinping ha posto a Putin un'unica limitazione: il ricorso ad armi nucleari. La minaccia nucleare presenta infatti un rischio concreto che può coinvolgere anche la Cina, e non può essere preso alla leggera viste le dichiarazioni, non certo velate, rilasciate a più riprese non solo dal leader russo in persona, ma anche, e con maggior enfasi e frequenza, dal suo vice, Dmitrij Anatol'evič Medvedev, e in diverse occasioni anche dal presidente della Bielorussia, Aleksandr Grigor'evič Lukašenko.

L'appoggio cinese all'iniziativa russa appare come uno degli azzardi più gravidi di conseguenze commessi da Xi Jinping nel corso del suo secondo mandato, pari se non più arrischiato di quello che ha caratterizzato la gestione della pandemia da Covid-19. Probabilmente la decisione è stata sostenuta da ragioni di carattere prevalentemente, se non esclusivamente, ideologiche e solo in seconda battuta economiche e si pone in netta contraddizione con alcuni dei Cinque principi di coesistenza pacifica considerati ancor oggi capisaldi inviolabili della politica estera cinese: il rispetto della sovranità nazionale dello stato e l'autodeterminazione dei popoli. La mancata osservanza di questi due principi cardinali – ribaditi a parole in numerose occasioni da Xi Jinping e dal capo della diplomazia cinese, Wang Yi – evidenzia un *modus operandi* contraddittorio che mina profondamente la credibilità di concetti e dottrine che appaiono sempre più come pure astrazioni dialettiche funzionali a sostenere la retorica e la propaganda di regime.⁴ Appare come un modo di procedere incoerente – ed è forse per questo che il tema della “coerenza” da parte del governo viene ribadito con fin troppa enfasi e frequenza nei discorsi pubblici –, che si è manifestato anche in occasione del blitz dell'organizzazione paramilitare islamica Hamas del 7 ottobre 2023: il blitz non è mai stato condannato dal governo cinese, nonostante il suo carattere terroristico e la sua fin troppo ostentata brutalità. Pechino si è trovato a sostenere

4 *Ibidem.*

due linee diverse e contraddittorie, in patria e all'estero: condanna e forte repressione preventiva del terrorismo di matrice islamica nello Xinjiang, e appoggio aperto alla Palestina – coerentemente, questa volta sì, con la tradizione maoista – mantenendo il totale silenzio nei confronti delle azioni terroristiche di Hamas.

La prolungata assenza del governo cinese dal consesso internazionale ove si discuteva del conflitto russo-ucraino alla ricerca di una qualche soluzione che portasse alla sospensione delle ostilità ha dato la misura della “fragilità” del sistema decisionale cinese, già ampiamente emersa in occasione del contrasto alla pandemia da Covid-19. L'imbarazzante silenzio iniziale e le anodine dichiarazioni ufficiali che si sono ripetute sempre uguali nei periodi successivi sono stati presentati a lungo dalla propaganda come manifestazioni della “posizione neutrale assunta da Pechino”, autodefinita a livello diplomatico e mediatico come “sincera e coerente”, che aveva come obiettivo manipolare e condizionare l'informazione sia all'interno che all'esterno del paese. Tale narrazione è stata assecondata nei paesi democratici da coloro che, per i motivi e gli interessi più disparati, intendevano promuovere un'immagine positiva della Cina e, per quanto possibile, anche della Russia. È stato così fin dalla fase iniziale dell'invasione, quando le ragioni, le finalità e la natura stessa dell'invasione – definita fin da subito dal governo russo una semplice “missione militare speciale” e come tale accettata dalla propaganda cinese – erano ancora incerti e confusi, tant'è che si è passati dal presentare l'operazione come una mera difesa delle comunità russe e/o russofile viventi in Ucraina, vittime dell'azione repressiva di un governo – quello presieduto da Volodymyr Zelensky, democraticamente eletto nella primavera 2019 – considerato illegittimo e screditato agli occhi dell'opinione pubblica russa come “nazista”. Veniva così giustificato l'avvio di una “campagna militare di denazificazione” per motivare le truppe, in larga misura composte da giovani militari poco addestrati e mal equipaggiati, ignari di essere stati coinvolti in una “guerra vera” contro i “fratelli ucraini”. L'invasione verrà spiegata in seguito come l'inevitabile misura preventiva, in chiave dunque difensiva, a un imminente attacco alla Russia da parte della Nato. Si sono via via aggiunti, nella lista dei potenziali aggressori, gli Stati Uniti (oggi indicati come il male assoluto, in omaggio all'ideologia dell'Iran e della Corea del Nord a cui Putin ha dovuto far ricorso per sostenere un impegno bellico nettamente sottovalutato), l'Unione Europea e, infine, tutti i paesi liberaldemocratici, non solo occidentali, accumulati, secondo la propaganda russa, da un inesorabile declino, uniformando così la propria narrazione a quella cinese. Parlando al Consiglio Mondiale del Popolo Russo il 28 novembre 2023 Vladimir Putin ha affermato che «l'Occidente vuole smembrare e saccheggiare la Russia» e che «la russofobia e altre forme di razzismo e neonazismo sono diventate, di fatto, l'ideologia ufficiale delle élite dominanti occidentali».⁵

La posizione di “neutralità” di Pechino si è rivelata sempre più sbilanciata, tanto

5 *Putin Says West Doesn't Need Big Russia*, «Tass», 28 novembre 2023.

che in Occidente si è creato l'ossimoro "neutralità pro-Russia", sottolineando l'evidenza che non si poteva parlare di neutralità vera e propria.⁶ Di fatto il governo cinese si è astenuto dal muovere critiche o dall'esprimere la propria disapprovazione per i crimini perpetrati dall'esercito russo, dalla milizia Wagner e dalle truppe cecene ai danni della popolazione civile.⁷ La Corte penale internazionale dell'Aja ha emesso un mandato d'arresto internazionale nei confronti di Vladimir Putin, accusato formalmente di essere responsabile della deportazione e del trasferimento illegale di minori, primo atto di un'iniziativa promossa da 42 stati, tra cui l'Italia, che chiede di indagare sui crimini di guerra e contro l'umanità commessi dall'esercito russo e dai suoi affiliati, e sul tentativo di genocidio.⁸

La posizione cinese è emersa dall'ambiguità dopo un anno dall'invasione, con la presentazione del documento intitolato *Posizione della Cina sulla soluzione della crisi ucraina*, noto anche come *Position Paper*: il solo contributo del governo cinese alla soluzione della crisi sollecitato da mesi dalla comunità internazionale.⁹ Il documento, rivelatosi fin da subito del tutto inutilizzabile sul piano negoziale a causa delle sue molteplici contraddizioni e al suo sbilanciamento a favore della Russia, è stato reso ufficiale in occasione delle celebrazioni, avvenute a Mosca, del primo anniversario della "operazione militare speciale".¹⁰ Il *Position Paper* è stato consegnato a Putin da Xi Jinping in persona, ma non a Zelensky, totalmente ignorato dal presidente cinese fin dall'inizio della guerra. Con la sua presenza a Mosca per ben tre giorni in qualità di ospite d'onore per celebrare un evento tanto destabilizzante per l'ordine e la pace globali, Xi Jinping ha voluto manifestare non solo ai popoli russo e cinese ma anche al mondo intero il pieno sostegno politico del suo governo a Putin, suggellando così i rapporti di fattiva amicizia e collaborazione che costituiscono il fondamento delle nuove relazioni tra Cina e Russia, conferendo maggiore concretezza a quella "amicizia senza limiti", "solida come la roccia", che "non prevede aree di cooperazione proibite", che punta al "rafforzamento della cooperazione strategica bilaterale" in un'ottica

6 Kathrin Hille, *Xi Pursues Policy of 'Pro-Russia Neutrality' Despite Ukraine War*, «Financial Times», 27 febbraio 2022.

7 La Wagner si è trovata costretta a richiamare truppe dislocate in Siria e in Africa, arruolare nuovi mercenari e un gran numero di carcerati rinchiusi nelle galere russe, promettendo loro amnistie e denaro in cambio di almeno sei mesi di combattimenti in prima linea. Le truppe cecene sono ben note per la loro brutalità e per l'assoluta fedeltà al presidente Putin fin dall'inizio del suo primo mandato presidenziale.

8 Redazione Giurisprudenza penale (a cura di), *La Corte Penale Internazionale emette un mandato di arresto nei confronti di Vladimir Putin per crimini di guerra in Ucraina*, «Giurisprudenza penale», 17 marzo 2023.

9 Chinese Ministry of Foreign Affairs, *China's Position on the Political Settlement of the Ukraine Crisis*, 24 febbraio 2023.

10 Per un commento del *Position Paper* si veda Maurizio Scarpari, *La Cina al centro*, cit., pp. 275-281.

di reciproco supporto su ambiti, non solo economici, ma anche e soprattutto geopolitici, annunciata con orgoglio dai due leader in una lunga e articolata dichiarazione congiunta tre settimane prima dell'avvio delle operazioni militari – il 4 febbraio 2022 – nel corso dell'inaugurazione dei giochi olimpici invernali a Pechino.¹¹

Al tempo stesso Xi ha voluto delegittimare la Corte penale internazionale dell'Aja nell'ottica di indebolirne la credibilità, com'è solito fare nei confronti degli apparati di *governance* internazionale che accusano la Cina di violazione dei confini territoriali, dei diritti umani e dei crimini perpetrati soprattutto ai danni delle minoranze del Xinjiang, del Tibet, della Mongolia interna. Tali organismi vengono però chiamati in causa tutte le volte che coinvolgerli risulta conveniente agli interessi cinesi o utile per sostenere le dottrine “dell'armonia e della pace”, “dell'umanità dal destino/futuro condiviso”, dell'importanza di “mettere l'essere umano al primo posto” dell'agenda politica. A detta dei due leader la “amicizia senza limiti” risponde alla “crescente domanda di leadership proveniente dalla comunità internazionale volta a uno sviluppo pacifico e graduale”, anche se sembra avere il suo principale fondamento in un'ottica marcatamente “anti-” e non “pro-”: anti-Nato, anti-americana, anti-liberaldemocratica.

Si è trattato di una scelta ponderata che ha concorso a precipitare il mondo in un disordine che non ha precedenti dalla fine del secondo conflitto mondiale. A ben vedere, però, non è stata una scelta obbligata. Per comprendere la portata dell'occasione mancata, basta immaginare cosa sarebbe successo se Xi Jinping avesse optato per imboccare una via diversa. La storia non si fa con i “se”, e nemmeno con il senno di poi, cionondimeno l'immaginazione ci consente di intraprendere questa strada. Xi Jinping avrebbe potuto assecondare la richiesta da più parti avanzata di intervenire a favore della pace in qualità di mediatore, esercitando quel ruolo di superpotenza responsabile a cui Pechino ambisce, mettendo a frutto la relazione privilegiata che egli da anni coltiva con Vladimir Putin e i rapporti economici e commerciali che la Cina intrattiene tanto con la Russia, quanto con l'Ucraina (nodo strategico del progetto della Nuova Via della Seta promossa da Xi Jinping nel 2013) e con molti paesi membri dell'Unione Europea e con l'Unione stessa. Operare fattivamente per la pace era un'opzione percorribile ed è quindi inimmaginabile che sia stata valutata e infine accantonata senza operare una scelta strategica. Nel sostenere Putin, lasciandogli completa libertà di movimento non solo sullo scacchiere europeo (con l'unica esclusione dell'opzione nucleare), Xi Jinping ha perso l'occasione, che chissà se mai si riproporrà, di indossare finalmente i panni, a lungo ricercati, del Grande Mediatore, del leader all'altezza di dare un contributo sostanziale alle dottrine della “comunità dal destino/futuro condiviso”, della “Iniziativa per lo sviluppo globale”, della “Inizia-

11 *Russia-China Joint Statement on International Relations*, University of Southern California, cit.

tiva per la sicurezza globale” e della “Iniziativa per la civilizzazione globale” di cui la narrazione cinese parla in nome della stabilità e dell’armonia tra i popoli. Avrebbe dato concretezza alle promesse di un mondo migliore, che sembra invece allontanarsi sempre più, avrebbe creato i presupposti per una possibile collocazione della Cina al centro del palcoscenico mondiale, dimostrando che il paese ha finalmente acquisito quella “mentalità da grande potenza” che Liang Xiaojun, docente alla Foreign Affairs University di Pechino, ritiene le manchi,¹² e che sia quindi pronta ad assumersi gli oneri derivanti dall’essere una nazione responsabile in grado di intervenire con determinazione nell’interesse comune, mettendo in secondo piano il proprio tornaconto ideologico ed economico, per sostenere nei fatti e non più solo a parole la stabilità e la pace globale.

Purtroppo l’ideologia e l’egoismo nazionalistico hanno ancora una volta prevalso.

¹² Liang Xiaojun, *China is Destined to Lead, but not Ready*, «East Asia Forum», 13 settembre 2016.

CAPITOLO 2 - COREA

JONGKUK NAM

MONGOLS IN MEDIEVAL EUROPE

At their peak, the Mongols built a large empire unprecedented in world history. At that time, the Mongol Empire covered a vast territory stretching from the Far East to Eastern Europe. Thanks to the Mongol conquest and the creation of a world empire encompassing Central Asia, Europe and Asia experienced unprecedented exchange and contact. Not only goods and people, but also ideas and diseases passed through the Mongol Empire to the north, south, east, and west. The Europeans and the Mongols directly experienced each other's worlds, and the active exchanges and contacts between them had a great influence on the development of world history.

Various studies are being conducted on several aspects of East-West exchange during the period of the *Pax Mongolica*. These include many studies on European missionaries and merchants who traveled to Asia. Marco Polo, merchant of Venice, was the most well-known of several European merchants who traveled between East and West during the period of the *Pax Mongolica*, although he cannot be said to be a merchant by strict standards. Even though there are many studies on Marco Polo's travels to the East, it was in fact Genoese, not Venetian merchants who were more active in trade with the Mongol Empire. There is not much research on the commercial activities of Genoese merchants in Asia.¹ Missionaries including John of Pian di

¹ A representative figure was Andaló da Savignone, a Genoese merchant, who served as a merchant and diplomatic envoy to and from Beijing and Europe on several occasions. Giovanni Meriana, *Andalò da Savignone: un Genovese alla corte del Gran Khan*, Genova, De Fer-

Carpine, William Rubruck, John of Montecorvino, John of Marignolli, and Odoric also left behind accounts, brief reports, and letters of their travels to the East, and many studies have analyzed these sources.²

On the other hand, there have been relatively few studies dealing with the Mongol people who visited or permanently settled in Europe during the Mongol period.³ This article will examine in detail the purpose for which the Mongols came to the European world, what types of people came, and whether they came temporarily or settled permanently. This study will fill the gaps in previous research that has been mainly focused on the activities of Europeans who entered Asia and provide a comprehensive understanding of exchanges and contacts between East and West during the Mongol period.

This does not mean that there is no research on Mongols who came to Europe. Recently, research on European perceptions of the Mongols has been increasing. These studies specifically analyze how the Mongols were represented in European paintings, literary works, and maps.⁴ These studies showed that in the mid-13th century, the Mongols were identified as denizens of hell, but European perceptions of the Mongols also changed as exchanges and contacts with the Mongol realm increased. These studies interpret that European Christians hoped for military cooperation with the Mongols against Islam, and that this hope led to a positive view of the Mongols. However, interpretations based on paintings and literary works show only one aspect of the Europeans' attitudes toward and perceptions of the Mongols. At the end of the Middle Ages, the Mongols generally came to Europe as diplomatic envoys, or were imported as slaves to Europe. Clearly, their existence directly or indirectly influenced Europeans' perceptions of the Mongols.

In this context, to accurately understand the perceptions and attitudes of medieval

rari.

2 Michal Biran - Jonathan Brack - Francesca Fiaschetti (eds.), *Along the silk roads in Mongol Eurasia: generals, merchants, and intellectuals*, California, University of California Press; Peter Jackson, *The Mongols and the West, 1221-1410*, Harlow, Essex, Pearson Longman; Giovanni Meriana, *Andalò da Savignone: un Genovese alla corte del Gran Khan*, Genova, De Ferrari; Christopher Dawson, *Mission to Asia*, Toronto, Buffalo and London, University of Toronto Press; A. C. Moule, *Christians in China before the year 1550*, London, Society for promoting Christian knowledge; I. de Rachewiltz, *Papal envoys to the Great Khan*, California, Stanford University Press.

3 Hannah Barker, *That most precious merchandise: the Mediterranean trade in Black Sea slaves, 1260-1500*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press; Morris Rossabi, *Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the first journey from China to the West*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press; Thomas Allsen, *Biography of a cultural broker: Bolad Ch'eng-Hsiang in China and Iran*, in Julian Raby - Teresa Fitzherbert (eds.), *The court of the Il-Khans, 1290-1340*, Oxford, Oxford University Press, pp. 7-22.

4 Michele Bernardini, *Un Mongolo nella Crofissione trecentesca del sacro speco di Subiaco*, in M. V. Fontana - B. Genito (ed.), *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settantacinquesimo compleanno*, Napoli, Università degli studi Napoli L'Orientale, pp. 77-103.

European Christians toward the Mongols, two examinations must be undertaken. The first is an analysis of the Mongols who visited Europe for a while or settled there permanently, and the other is an analysis of Mongol images in paintings and literary works. The Mongol people to be analyzed in this study are not identified as a racial category in a narrow sense but include other Asian people from various ethnic groups who worked as ambassadors, soldiers, or merchants for the Mongol Empire.

The most difficult problem in the study of the Mongols who directly experienced the European Christian world is related to the terms used to refer to the Mongols. At that time, European records used the term Tatar more often than Mongol (Nam 2022: 8-11). By strict standards, Mongol and Tatar refer to different races, but these two terms were almost synonymous in Europe at the end of the Middle Ages. However, Tatar does not correlate directly to Mongol, so a careful approach is needed.

This article aims to review the previous interpretation that Europe and Asia first made contact as Vasco da Gama and Christopher Columbus opened new routes in the late 15th century. According to previous interpretations, Europeans discovered Asia and America. Based on these perceptions, they have neglected or devalued the history of active East-West exchanges and contact in the Mongol period, instead emphasizing the modern period. However, this study will emphasize that the Mongols visited Europe before modern times, and for that reason, Europeans already knew Asia and its people well.

MONGOLS WHO VISITED EUROPE

There were two main categories of Mongols who visited Europe or finally settled in Europe during the period of the Mongol Empire. One was diplomatic envoys, the other was slaves who were forcibly brought to Europe. Unlike European missionaries and merchants from the West who visited the Mongol realm to spread the gospel and trade (De Rachewiltz 1971; Richard 1977), Mongol diplomatic envoys to Europe sought close military cooperation with the European Christian world. On the other hand, few Mongols came to Western Europe for commercial activities.

However, the Mongols did not pursue a military alliance with Europe from the beginning. At the time of their first contact with Europe, the Mongols considered Europe to be an object of conquest and did not regard it as an equal ally. Indeed, Mongol monarchs at that time urged the delegation sent by the papacy to obey them. In 1246, *Güyük* Khan said in a letter to Pope Innocent IV, that “From the rising of the sun to its setting, all the lands have been made subject to me. Who could do this contrary to the command of God?”, showing off Mongol strength and not even considering friendly relations or cooperation with Europe (Dawson 1980: 85-86).

However, Eljigidei, the Mongol military leader, who conquered Persia in 1247, proposed to King Louis IX of France that they should attack the Abbasid Caliphate together, having sent an envoy to him. When the Mongols conquered the Abbasid

dynasty, Eljigidei also promised to protect Christians living in Islamic lands. However, this proposal of a military alliance was not approved by the Mongol Khan, but was a temporary measure taken by the commander in the field at a strategic level (Di Cosmo 2023: 786).

The Mongols began to seek close cooperation with Western Europe after they lost the battle of Ayn Jalut against the Mamluk Empire (Boyle 1976: 25-40). Among the many Mongol khanates, Il Khanate was most hopeful for a military alliance with the Christian world in Western Europe. Although Il Khan was in military confrontation with the Mamluk Empire, another Mongol state north of the Black Sea, the Golden Khanate, did not seek a military alliance with the Christian world because it maintained a favorable relationship with the Mamluk Empire.

From the 1260s until the early 14th century, Il khans sent several envoys to European rulers to form military alliances with them (Paviot 2000: 306; Richard 1973: 212). The first diplomatic mission began in 1262, when a Mongol envoy visited Louis IX of France (Richard 1979: 295-303; Meyvaert 1980: 245-259). In a letter addressed to Louis IX, *Hülegü*, Il khan, introduced himself as a conqueror of the Islamic world and a friend of the Christian world. *Hülegü* (1256-1265) suggested to Louis IX that they conduct a joint military operation against Islam, promising he would take the holy city of Jerusalem and the Holy Land from Islam and return it to the pope as long as Louis IX obeyed Mongol rule. This letter shows a change of Mongol attitudes toward the Christian world before and after the battle of Ayn Jalut, but the Mongols still maintained their high position (Richard 1977: 296-297). In 1262, Pope Urban IV received a Mongol envoy sent by *Hülegü* and entered into correspondence with *Il-khan*. *Hülegü* proposed an alliance not only with the pope and the king of France, but also with the king of England. Toward this goal, he sent an envoy to England in 1264 (Meyvaert 1980: 246-249).

Abaqa Khan (1265-1282), who succeeded *Hülegü*, also actively sought military cooperation with the Christian world. In addition to the French king and the pope, he also sent a delegation to propose military alliances with the king of England, and the king of Aragon (Lockhart 1968: 23; Bueno 2016: 165). In 1267, a Mongol envoy dispatched by Abaqa Khan visited the pope. In 1274, the Mongol envoy sent by Abaqa Khan attended the general council of Lyon, and it is said that some Mongol members of the envoy converted to Christianity (Borghesio 1936: 363-372). According to European records at the time, the Mongol envoy numbered 16 people. After 1280, there was a rumor circulated that the Khan had also converted to Christianity. There is a record of a Mongol envoy who visited the king of England in 1280, but its veracity not certain (Paviot 2000: 310-312). Mongol attacks on Syria in 1280 and 1281 failed, but false rumors spread in Europe that the Mongols had won a great victory (De Rachewiltz 1971: 149; Schein 1979: 809). Despite Abaqa Khan's efforts, a military alliance between Il Khanate and Christian Europe was not formed.

Tekuder (1282-1284), son of *Hülegü*, who succeeded his brother Abaqa as Khan,

accepted Islam and sought friendly relations with the Mamluk empire. He tried to establish peaceful relations by sending a delegation to the Mamluk empire, instead of dispatching a diplomatic envoy to Europe. However, his rule was short, and the new Khan Argun (1284-1291) returned to previous policies and sought military cooperation with the Christian world. In 1285, Argun, the fourth Il khan sent an envoy to Pope Honorius IV (1285-1287). According to a letter written on May 18, 1285 by Argun to the pope at the time, Terciman Ase, Bogagoc, Menglic, and two Genoese merchants named Thomas Anfossi and Terciman Ugeto were the main figures of the envoy. Given the fact that name Terzman comes from the Arabic word *tarjumān*, which means interpreter, Ase and Ugeto may have served as interpreters. Ase may be Isa Kelemechi, considering that the term of Ase is a modified pronunciation of Isa. He was an envoy sent to the court of Il khan by Kublai, the Great Khan, in 1283. Shortly after having arrived at the court of Il khan, Isa joined a mission sent by Argun to the papacy. Anfossi and Ugeto must have been likely of Genoa. This presumption is due to the active commercial activities of Genoese merchants in the court of Il-khan and the capital of Tabriz at the time. As such, the Mongol envoys dispatched to Europe during the period of the *Pax Mongolica* were mainly composed of Mongols and Italian merchants. In his letter to the pope, Argun proposed forming a military alliance and collaborating with Christian Europe against the Mamluk Empire to drive out Muslims from Holy Jerusalem (Lupprian 1981: 78, 244-246; Kim 2020: 260).

In 1287 Argun (1284-1291) sent a diplomatic envoy to Europe. This envoy included Rabban Sauma, the famous Nestorius priest. He was an envoy to the Ilkhanate from Kublai of the Yuan Empire. He accompanied Bolad Aqa to Europe, whom the Great Khan had sent to Il-Khan's court together. The two Genoese merchants of Anfossi and Ugeto also participated in the envoy of the year 1287 (Petech 1962: 561; Chabot 1894: 570-571). The ship carrying Rabban Suma arrived at Naples on 23 June 1287, and in Paris at the end of September. Il khan's ambassadors met Philip IV, king of France, and the French king promised Il khan that he would send troops if he went to war against the Mamluk Empire (Moestaert – Cleaves 1962: 4). After leaving Paris, the Mongol envoy arrived in Bordeaux in mid-October 1287, meeting Edward I, king of England and delivering to him a letter from Argun. Rabban Sauma, being welcomed by Edward I, thought the negotiations were successful and left Bordeaux for Genoa (Rossabi 2010: 99-138). On 2 April 1288, the Mongol envoy visited the pope Nicholas IV and delivered a letter sent to the Pope by Argun. The pope was not willing to accept military cooperation with Il khan (Lupprian 1981: 247-250). On the other hand, a French delegation led by Gobert de Helleville accompanied Rabban Sauma to Tabriz, the capital of Il khan.

However, the military alliance between the Ilkhanate and France did not materialize immediately. In 1289, Argun again sent an envoy to king Philip IV of France. It was Buscarello Ghisofi, a merchant of Genoa engaged in commercial activities in Tabriz, who delivered the Khan's correspondence to the French king (Paviot 1990:

107-117). In the letter, Argun renewed his proposal to form a military alliance and together attack the Mamluk Empire. Specifically, he would march with his army to Damascus in the spring of 1290 and promised to offer Jerusalem to the king of France. If Il khan had conquered Jerusalem, it is questionable whether he would have ceded the Holy Land to the king of France. However, it is assumed that Argun was quite trusted by the Christian world, considering that the Dominican monk Ricoldo of Monte Croce said on his pilgrimage that «he [Argun] is the worst human in all crimes, but a friend for Christians (*homo pessimus in omni skeleton, amicus tamen Christianorum*)». (Moestaert - Cleaves 1962: 4; Schein 1979: 809). The Mongol envoy also visited king Edward I of England (Di Cosmo 2023: 787; Paviot 2000: 314).

However, Philip IV of France did not actively respond to Argun's proposal for a military alliance, and no European monarch, including the pope, signed a military alliance with Argun. Philip IV told Argun about the loss of the Holy Land and Edward I's crusade, assuring him that the Crusades would succeed with the military support of Il khan. However, with the death of Argun in March 1291, and the death of the pope the following year, negotiations on military alliances between the two were not concluded (Moestaert - Cleaves 1962; Schein 1979: 809).

Rabban's travelogue tells in detail what the Mongol envoy to Europe was like. Through his travelogue, we can learn about the journey, the people they met or contacted, the impact of their visits on Europe, etc. The major cities they visited were as follows. Constantinople – Naples – Rome – Genoa – Paris – Bordeaux – Genoa – Rome. They met not only the pope and kings but also many Europeans on their long journey. Rabban Sauma asked the pope to carry out the Eucharist, which the pope approved. Records show that “On that day a very large number of people were gathered together in order to see how the ambassador of the Mongols celebrated the Eucharist.”(Budge 2014: 190; Rossabi 1992: 160). It may have been an exceptional event to see Mongols in Rome, the center of the Christian world, in the late 13th century.

Ghazan (1295-1304), son of Argun and the seventh ruler of the Ilkhanate, also hoped for a military alliance with Europe with which to together attack the Mamluk Empire. He actively attracted Europeans to Tabriz, and used Buscarello, a Genoese merchant, as an ambassador to Europe.

Ghazan marched to Syria in December 1299, and Hetum II, the Armenian king, also joined the war. Ghazan entered Damascus on January 6, 1300. During his march to Damascus, Ghazan sent a delegation to the king of Cyprus and the knights of the Crusades, asking them to join him in the war against the Mamluks. Ghazan's envoy to Henry II, king of Cyprus, included Iso le Pisan from Pisa. But the Cypriot king did not join this military operation. The Mongol and Armenian forces marched south to Gaza in Palestine. The two armies retook the holy city of Jerusalem from the Islamic forces. According to one record, Hetum II stayed in Jerusalem for 15 days and visited the Church of the Holy Sepulcher. On January 6, 1300, Il khan and the king of Little Armenia held a Mass at the Church of the Holy Sepulcher. Il khan had ruled

Jerusalem for about four months. Mamluk Sultan al-Malik al-Nāsīr (1293–1341) accused Il khan of placing Christian Armenians in Jerusalem, the most important Muslim holy city after Mecca (Schein 1979: 805-806).

Il khan's occupation of Jerusalem created several rumors in Western Europe. Many chroniclers recorded that in 1300, the Mongols conquered Jerusalem and handed over the Holy Land to Christians. Pope Bonifacius VIII said in his letter to king Edward I of England that non-Christians conquered Jerusalem and transferred it to Christians. Some chroniclers refer to Ghazan as a Christian. According to one chronicle, the Mongol king miraculously converted to Christianity when he married the daughter of the Armenian king, and his entire kingdom accepted Christianity. And according to another chronicle, the Mongol and Armenian kings who conquered Jerusalem held mass at the Church of the Holy Sepulcher on January 6, 1300. Some records mention that Il khan was baptized with his entourage (Schein 1979: 806-807). The fact that the Mongols conquered Jerusalem was slightly inflated and passed on to Europe, and in Europe, exaggeration and distortion were added (Schein 1979: 810).

Ghazan sent a diplomatic envoy to deliver the good news to pope Bonifacius VIII. The Khan's delegation arrived in Rome around the summer of 1300. Several records show that a Mongol envoy visited Rome (Armour 1997: 8). According to an inscription on a wall on *Via della Fogna*, a street near Santa Croce, Florence, several Tatar people visited Rome in 1300 and received indulgence from the pope. According to another record, Ghazan also sent a delegation to the papacy in 1302. Ghazan also continued to send delegations to the Christian world to seek military alliances with Europe (Schein 1979: 819; Dunlop 2018: 2).

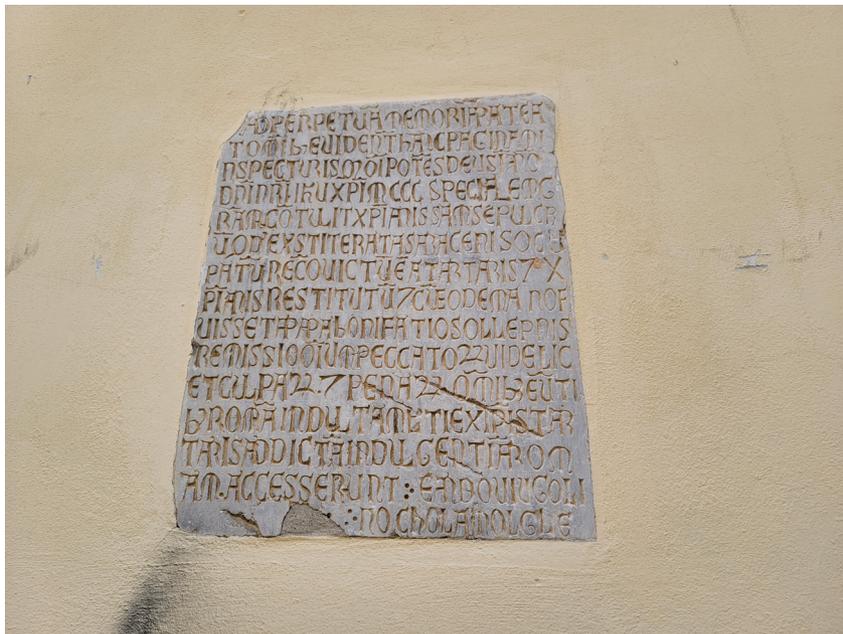


Fig 1: Inscription on villa della Fogna.

Oljeitu (1304–1316), successor of Ghazan, continued the previous strategy of military alliance with Europe and sent envoys to various European monarchs in 1305 (Meyvaert 1980: 248). The Genoese merchant Buscarello joined the mission. Of the correspondence sent in 1305 to the pope, Philip IV of France, and Edward I of England, only the correspondence to the king of France remains. Oljeitu sent missions to the Christian world several times. However, as the Ilkhanate and the Mamluk Empire signed a peace agreement in 1322, no more delegations were sent to form a military alliance with Europe.

Although not as often as the Ilkhanate, the Yuan Empire also sent envoys to Western Europe. However, their envoys to Europe differed in many ways. The Il khans sent diplomatic envoys to form a military alliance with Western Europe against the Mamluk Empire, but the Yuan Empire had no urgent reason to form a military alliance with Western Europe. The Yuan Empire sent delegations to answer the pope's letters that were delivered by missionaries from the papacy or to request the dispatch of Christian missionaries.

A representative example was the envoy sent by the Emperor of the Yuan Empire to the pope in 1336. In his letter to the pope, the Great Khan proposed regular diplomatic exchanges, asking the pope to send a priest to lead his Christians subjects and to provide him with European horses and rare items (Daumet 1899-1920: col. 337). The envoy consisted of not only Mongols, but also European people such as Genoese merchants and Alans. This envoy arrived at Avignon around 31 May 1338, and stayed there for three weeks, receiving indulgence from the pope (Jacquet 1831: 417-433; De Rachewiltz 1971: 187; Kedar 1979: 371-377).

How many Mongols were there in the envoy of 1336 to Avignon? The number can be estimated from the Great Khan's letter. In his letter to the pope, the Great Khan said that "We are sending our envoy Andrea Franco and an entourage of 15 to the pope, head of the Christians (*Nos mittimus nuncium Andrea Francum cum quindecim sociis ad papam dominum christianorum*)" (Daumet 1899-1920: col. 337). These sixteen people may only be the key figures, and there would have been more Mongols to assist them. However, the historical records do not provide detailed information on all the figures who participated in the mission. Andrea Franco, whose mention in the letter indicates his importance, is clearly a merchant of Genoa.

Another person whose name is mentioned in the letter is Toghai from the Alan tribe. We must understand a longer historical background to know how the Alans came to be included in the mission. The Alans had been European Christians living on the Black Sea. They were defeated by the Mongol army around 1223 and accepted Mongol rule in 1235. Since then, 30,000 mounted Alan soldiers had been sent to Central Asia (Iklé 2013: 31-32). They were initially stationed in Karakorum but were later sent to Beijing to become the Great Khan's military guard. They were also dispatched to conquer Southern Song. The Alans believed in Christianity until the middle of the 14th century. After the death of the first archbishop of Beijing, the heads of the Alans

asked the Great Khan to replace the dead archbishop with a new one, and the great khan accepted their request and sent an envoy to the papacy (Heyd 1885: vol.2, 218; Petech 1962: 554-555; Lopez 1975: 171-186; Lopez 1977: 445-457; Kedar 1979: 371-377; Arnold 1999; Meriana 2001).

The Mongol envoy may have entered Europe via Ilkhanate, and must have visited Naples, Genoa, Venice, and Avignon. Like the previous Mongols diplomatic envoys, that of the Great Khan of 1338 passed through Naples (Petech 1962: 554-555). Arriving in Avignon at the end of May 1338, the Mongol delegation stayed for three weeks and met a lot of people. The delegation visited Venice in December and conveyed to the Venetian government their desire to purchase horses, and the Venetian Senate accepted the request after deliberation (Nam 2019: 113-114). But the Mongol ambassadors eventually purchased horses in Genoa. The Mongol envoy's visit to Venice would not have been exceptional compared to the Mongol delegation's visit to Rome in 1300. Many Mongol slaves had been present in Venice when the Mongol envoy visited in 1338.

MONGOLS SETTLED IN EUROPE

As seen above, diplomatic Mongol missions aimed at military alliances left Europe after a brief visit, but some Mongols settled permanently on European soil. Unlike Western European missionaries and merchants who went to Asia for evangelistic or commercial purposes during the period of the Mongol Empire, generally Mongols did not settle in Western Europe for commerce or evangelism. Most of the Mongols who settled in Western Europe were slaves. In general, it is not well known that a lot of Tatar slaves were sold to Western Europe before modern times. In fact, however, at the end of the Middle Ages, many Tatar slaves were sold from the Black Sea to European, especially Italian cities. Of course, it is difficult to regard all Tatar people mentioned in medieval European records as Mongols. However, considering that the term Tatar was more commonly used than the term Mongol at the time, it is certain that not a few Mongols were brought to Europe and came to have permanent settlement.

Tatar slaves began to be imported into Western Europe in the mid-14th century. Particularly in the late 14th century, right after the Black Death, the import of Tatar slaves increased markedly. There is still controversy over whether Western Europe encouraged slave imports to compensate for the decline in population caused by the Black Death, or whether there were other economic or social factors that triggered the increase in foreign slave imports (Schiel 2014: 365-376).

It was mainly merchants of Genoa and Venice who supplied Western Europe with Tatar slaves after the Black Death, and it was in the Black Sea that they purchased them. There are not a few records of this slave trade left by Genoese and Venetian merchants. In Tana, a port north of the Black Sea in the mid-to-late 14th century, the

Venetian merchant Niccolo Baxeio purchased a teenage Tatar boy called Jaqmaq and a teenage Tatar girl called Aqbughā and brought them to Venice for sale to his fellow citizens (Barker 2019: 1). On his return from Beirut in 1399, a Venetian aristocrat brought in another manumitted Tatar slave who wanted to convert to Christianity and live in Venice, leaving him to other manumitted Tatar slave who sold him to Zanino Calcaterra for 20 Ducato, and Zanino sold the purchased slave to a Catalan merchant (Verlinden 1970, 147-172; Barker 2019: 27). Therefore, this Tatar slave went to the Iberian Peninsula. In 1370 Francesco di Casale, a merchant of Genoa, sold 15 Tatar slaves to merchants of Barcelona and Mallorca. Francesco di Marco Datini, a merchant from Prato, also sold a female Tatar slave named Margherita to a Barcelona merchant (Origo 1957: 92).

The vast majority of slaves imported to Genoa in the 1360s were Tatar slaves. The proportion of Tatar slaves, which exceeded 90% in the 1360s, gradually decreased, but remained 60-70% until the 1400s. In the 15th century, as the proportion of Caucasian slaves increased, the proportion of imported Tatar slaves fell to 20%. In Venice, imports of Tatar slaves accounted for more than half of all slave imports from the mid-14th century to the mid-15th century (Parker 2019). As the import of Tatar slaves increased, on July 11, 1368, the Venetian government banned the import of Tatar-speaking slaves. The reason for the Venetian government's ban was that «they were wrong and bad and could easily spread scandals and wrongs in our city by arguing and creating a commotion every day (*prave et male condicionis et cotidie faciunt brigas et rumores et de levi posent induche scandla et errors in haterra.*)» (Verlinden 1970: 163).

According to records of the Florentine government's purchase of slaves in the late 14th century, many of the imported slaves were Mongol slaves who were called Tatars. Of course, it would be difficult to regard all the Tatar slaves in the record as Mongol slaves, but it is certain that the large number of Mongol slaves were imported to Florence (Nam 2022: 1-24; Origo 1955: 321-366). How many Tatar slaves entered medieval European Christian society? Although the exact figures are unknown, we can guess to some extent the number of Tatar slaves who were brought to Italian cities such as Genoa, Venice, and Florence. At least hundreds and at most thousands of Tatar slaves were surviving a difficult life in these Italian cities around 1400. According to a survey by Hannah Barker, 1256 slaves were sold in Genoa in 1387, with 4,417 slaves held by Genoese citizens (Barker 2019: 138). Considering that Tatar slaves accounted for about 80% of the slaves imported to Genoa at the time, it is estimated that there were about 3,500 Tatar slaves. According to this figure, in the late 14th century, an enormous number of Tatar people were present in Genoa.

For that reason, it was common to see Tatar people in Italian cities in the late Middle Ages. At the end of the Middle Ages, the middle class in Italian cities also owned Tatar slaves (Rodocanachi 1906: 389; Barker 2019: 85; Verlinden 1968: 165). The price was different depending on the age, gender, and race of the slaves, but it

was about 20-50 ducats. As such, slaves were not too expensive for the urban middle classes to purchase them (Boni – Delort 2000: 1070-1077). Slaves became part of the everyday life of Italian cities. The brides brought slaves as marriage goods, doctors sometimes received slaves instead of medical expenses, and priests had slaves who served them (Origo 1957: 90-91). Young female Tatar slaves who were forced to live in the Christian world worked as domestic servants at home and often had children with their owners. Indeed, a lot of Tatar slaves imported into Europe in the late Middle Ages were girls in their late teens and early 20s.

In her article, Iris Origo says that “a traveler arriving in Tuscany at this time might well have been startled by the appearance of the serving-maids and grooms of the Florentine ladies. Mostly small and squat, with yellow skins, black hair, high cheek bones and dark slanting eyes, many of them deeply marked by smallpox and by scars or tattooed patterns on their faces, they certainly seemed to belong to a different race from the Florentine.” She pointed out that there were not a few Asian slaves in Italian cities at the end of the Middle Ages, but this fact was not widely known (Origo 1955: 321). Since then, many studies have been conducted on slaves from the Mongol realm imported into Europe at the end of the Middle Ages, and thanks to these studies, we have come to know that many Tatar slaves existed in Italian cities at the end of the Middle Ages (Barker 2019).

EUROPEAN PERCEPTIONS OF THE MONGOLS

The Mongols often appeared in European paintings and literature at the end of the Middle Ages (Manzari 2018: 192; Dunlop 201:5). European perceptions of the Mongols changed depending on the period and historical context (Connell 1969). When the Mongols invaded the Occident in the mid-13th century, Europeans considered them to be terrifying barbarians and messengers of hell who frequently looted and destroyed Europe (Jackson 2005: 142-147). Matthew Paris, a Benedictine monk from England in the mid-13th century, wrote in his chronicle, that «The terrible people of Satan, countless Tartars, rose out of their lands surrounded by mountains and covered by rock walls, as if demons had come out of hell. (...) Like swarms of grasshoppers covering the earth, they destroyed the Eastern world with fire and swords, and left cities in ruins. Trees were cut down, gardens were uprooted, and people in urban and rural areas were killed. (...) They were rather monsters than humans». (Paris 1852: 341-342; Paris 1883: 112). This perception is revealed in Friedrich II's letter to Louis IX of France in July 1241. In the letter, the emperor described Mongols as residents of hell or barbarians. A letter received by the archbishop of Bordeaux in 1243 also clearly contains false rumors that Mongols eat people (Paris 1852: 469-470; Richard 1973: 212-213).

In the mid-13th century, some Europeans viewed the Mongol invasion from an apocalyptic perspective. They believed that the Mongols were denizens of hell and

descendants of Gog and Magog, who would be released again at the Last Judgement, and that their invasion hinted at the end of the world (Jackson 2005: 142; Paviot 2000: 306; Burnett - Dalché 1991: 160; Burnett 1984: 152; Ho 2012: 950).

On the other hand, as commercial exchanges and diverse contacts, including sending missionaries, exchanging diplomatic envoys, and seeking military cooperation increased, European perceptions of the Mongols gradually changed. In 1260, when the Mongols attacked Syria, Europeans described them as soldiers of the Antichrist or as Gog and Magog of the apocalypse. On the other hand, when the Mongols attacked Syria in 1280, they were described as a glorious Christian ally who defeated the Saracens (Schein 1979: 808).

What brought about this change in perception? The change in military strategy of the Ilkhanate, which was defeated by Mamluk forces at the Battle of Ayn Jalut in 1260, was the starting point for this change. After this Il khans sent their diplomatic missions to Western Europe to seek military alliances or cooperation, and this strategy allowed Western Europe to regard the Mongols as their ally against the common enemy. The change in European perceptions of the Mongols is also seen in literature and paintings. In Marino Sanudo's manuscript book, Mongols appear as lion-like archers hunting leopards symbolizing the Mamluk Empire. Interestingly, the book describes each country or nation as animals, with lions representing Mongols, leopards representing Mamluks, wolves representing Ottomans, and dragons and snakes representing pirates. The Mongols, symbolized by the lion, were also part of the Christian alliance fighting the Mamluks, but they were still recognized as scary and frightening (Manzari 2018: 206-208).

The image of the Mongols fighting the Mamluk people emerged as a frequent topic in Western European literature and painting in the late Middle Ages. In the middle of the 14th century Christoforo Orimina produced manuscripts at the palace of Anjou in Naples, with Mongols depicted in the margins of the manuscripts. A Mongol knight wears a triangular hat with feathers on top, a typical Mongol outfit. This pointed cone-shaped, triangular hat with feathers on top came to represent a typical image of the Mongols of the 14th century (Prazniak 2010: 187; Burke 2002: 461).

Jacques Paviot has interpreted how, although the military alliance between the Mongols and Europe did not take place, European chroniclers began to depict Mongols heroically after 1300, owing to the contact between the two worlds, and the changed European perceptions of the Mongols (Paviot 2000: 318). Even as European perceptions of the Mongols improved during the process of seeking military cooperation, negative thoughts about the Mongols still did not completely disappear. The Mongols in the Cocharelli Codex, produced by a merchant from the Cocharelli family in Genoa in the 1330-40s for the education of his son Giovanni, represented one of the seven deadly sins. The book shows seven virtues and vices, and the Mongols, who are gobbling up food, are portrayed as committing the crime of gluttony. On both sides of the Mongol monarch are two European servants dressed in Mongol

style, followed by two Mongol musicians, with dogs in front (Manzari 2018: 196-197; Dunlop 2018: 8-9; Fabbri 2013: 98). This perception may have come from the personal experience of Genoese merchants, who were engaged in commercial activities in the Mongol realm (Concina 2016: 189; Dunlop 2018: 9).

To some extent, negative European perceptions of the Mongol food culture stems from different eating habits. In the mid-13th century, when the Mongols were first encountered, Europeans often talked about Mongols eating raw meat, and not bread. The Mongols did not eat the bread, wine, or fish that European Christians consumed daily at the time. In addition, the Mongols ate various kinds of meat that Europeans did not eat, and this food culture would have given Europeans a sense of rejection. Therefore, they described the Mongols as sinners who committed the crime of gluttony (Jackson 2005: 139-140).

The negative perceptions of the Mongols also appear in a painting titled “Crucifixion.” According to the Gospel of Matthew, it was Roman soldiers who took Jesus’s clothes after the execution on the cross. But in 14th-century paintings, Mongols and Arabs were drawn instead of Roman soldiers. These paintings suggest that European Christians at the time identified the Mongols with Arabs, who were enemies of Christians and heathens. One good example of these kinds of paintings is the Crucifixion of the Sacro Speco, a cathedral belonging to the Benedictine order in Subiaco near Rome. It is a “Cross Execution” painting from a fresco made in the early 14th century. Under the cross, five people, including a Mongol, are throwing dice on Jesus’s clothes. The central figure is presumed to be Mongol, with almond-shaped eyes, long red hair, a long beard stretched out in four strands, and a conical hat (Bernardini 2003: 78). These five represent individual races. The leftmost figure is an Arab, with a European in a Western-style pitch right behind him, a Mongol in the middle, a white-skinned Jew next to him, and finally a European with a knife. Considering that Jesus’s execution occurred in the first century, Europeans and Jews might have been at the execution, but Muslims and Mongols are anachronistic. This characterization shows that the 14th-century European Christians who produced this painting had hostility toward the heathen Arabs and Mongols. The appearance of Mongols playing dice to take Jesus’s clothes at the crucifixion was a frequent theme in Italian paintings in the 14th century (Manzari 2018: 204).



Fig. 2: Crucifixion of the sacro Speco.

CONCLUSION

Through analysis of various sources, several features that should be noted and emphasized about Mongols in medieval Europe can be identified. The first is the fact that human exchanges and movements between Europe and the Mongol world were active during the period of the *Pax Mongolica*, but the two worlds had different purposes in these movements and exchanges. The Europeans went to the Mongol realm mainly for commerce, evangelical propagation, and military alliances against Islam, while the Mongols visited Europe for military cooperation or were forcibly brought into Western Europe as slaves.

The second is that the number of Mongols who came into Western Europe was not small. There were thousands of Mongols in Italian cities. Particularly, in Italian cities, Europeans could come across Mongols daily. For this reason, Mongols with exotic features could often appear in Italian paintings at the end of the Middle Ages. Indeed, Petrarca called the Asians brought as slaves to the Italian city a “domestic enemy”, and painters like Lorenzetti were able to paint their typical faces with verisimilitude because they had access to Mongols in their daily lives (Origo 1955: 321).



Fig. 3: Martyrdom of the Franciscan friars by Ambrogio Lorenzetti.

The third is that European perceptions of the Mongols as strangers were negative overall. Of course, the perceptions of the Mongols changed depending on the period and historical contexts. For example, in the late 13th century when Europe and the Ilkhanate sought the possibility of military cooperation to defeat the Mamluk Empire, Western Europe's perceptions of the Mongols were favorable, even if temporarily. However, this military cooperation did not take place, and fear and hatred of the Mongols continued in the 14th century.

The fourth is that Europe had already secured considerable information about Asia and Asian people through exchanges and contacts with Asians represented by the Mongols before the Age of Discovery. Mongol diplomatic envoys traveled through various parts of Europe during their visits to the papacy, Italy, France, and England, and met many Europeans in the process. In addition, many Mongol slaves settled in European cities. Further research is needed to determine what impact these Mongols in Medieval Europe had on Europe in the Later Middle Ages and beyond.

BIBLIOGRAFIA

- Armour 1997 = Peter Armour, *The Twelve Ambassadors and Ugolino's Inscription: Dante's Florence and the Tatars in 1300*, in «Italian studies», 52, pp. 1-15.
- Arnold 1999 = Lauren Arnold, *Princely gifts and papal treasures: the Franciscan mission to China and its influence on the art of the West 1250-1350*, San Francisco, Desiderata press.
- Allsen 1994 = Thomas Allsen, *Biography of a cultural broker: Bolad Ch'eng-Hsiang in China and Iran*, in Julian Raby - Teresa Fitzherbert (eds.), *The court of the Il-Khans, 1290-1340*, Oxford, Oxford University Press, pp. 7-22.
- Barker 2019 = Hannah Barker, *That most precious merchandise: the Mediterranean trade in Black Sea slaves, 1260-1500*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press.
- Bernardini 2023 = Michele Bernardini, *Un mongolo nella Crocifissione trecentesca del Sacro Speco di Subiaco*, in Maria Vittoria Fontana - Bruno Genito (eds.), *Studi onore di Umberto Scerato per il suo settantacinquesimo compleanno*, Napoli, vol.1, pp. 77-103.
- Biran - Brack - Fiaschetti 2020 = Michal Biran - Jonathan Brack - Francesca Fiaschetti, eds, *Along the silk roads in Mongol Eurasia: generals, merchants, and intellectuals*, Oakland, California, University of California Press.
- Boni - Delort 2000 = Monica Boni - Robert Delort, *Des esclaves toscans, du milieu du XIVe au milieu du XVe siècle*, in «Melanges de l'Ecole Française de Rome», 112, pp. 1057-1077.
- Borghesio 1936 = Gino Borghesio, *Un episodio delle relazioni tra la santa sede e i Mongoli (1274)*, in «Rivista di studi e di vita Romana», 11, pp. 363-372.
- Boyle 1976 = John Andrew Boyle, *The Il-khans of Persia and the princes of Europe*, in «Central Asiatic journal», 20, pp. 25-40.
- Budge 2014 = E. A. Wallis Budge, trans., *The monks of Kúblai Khân, emperor of China*, London, I. B. Tauris.
- Bueno 2016 = Irene Bueno, *Le storie dei Mongoli al centro della cristianità. Hetum da Korykos e I suoi primi lettori avignonesi, Marino Sanudo e Paolino da Venezia*, in «Reti medievali rivista», 17, pp. 153-182.
- Burke 2002 = S. Maureen Burke, *The martyrdom of the Franciscans by Ambrogio Lorenzetti*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 65, pp. 460-492.
- Burnett 1984 = C. S. F. Burnett, *An apocryphal letter from the Arabic philosopher al-Kindi to Theodore, Frederick II's astrologer, concerning Gog and Magog, the enclosed nations, and the scourge of the Mongols*, in «Viator», 15, pp. 151-167.
- Chabot 1984 = J. B. Chabot, *Notes sur les relations du roi Arghun avec l'Occident*, in «Revue de l'Orient latin», 2, pp. 566-629.
- Concina 2016 = Chiara Concina, *Unfolding the Cocharelli codex: some preliminary observations about the text, with a theory about the order of the fragments*, in «Medioevi: rivista di letteratura e culture medievali», 2, pp. 189-268.
- Connell 1969 = Charles W. Connell, *Western views of the Tartars, 1240-1340*, Ph. Dissertation, Rutgers University.
- Daumet 1899 = Georges Daumet, *Benoit XII 1334-1342: lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France*, Paris, Albert Fontemoing.
- Dawson 1980 = Christopher Dawson, *Mission to Asia*, Toronton, Buffalo and London, University of Toronto Press.
- De Rachewiltz 1971 = I. de Rachewiltz, *Papal envoys to the Great Khan*, California, Stanford University Press.
- Di Cosmo 2023 = Nicola di Cosma, *The Mongols and Europe*, in Hodong Kim and Michal Biran (eds.), *The Cambridge history of the Mongol Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dunlop 2018 = Anne Dunlop, *Artistic Contact between Italy and Mongol Eurasia: State of the*

- Field*, in «Bulletin of the Ewha institute of history», 57, pp. 1-36.
- Fabbri 2013 = Francesca Fabbri, *Vizi e virtù in due codici realizzati a Genova nel Trecento fra seduzioni d'Oriente e apporti Toscani*, in «Rivista di storia della miniatura», 17, pp. 95-106.
- Ho 2012 = Colleen Ho, *Thirteenth and fourteenth century European-Mongol relations*, in «History compass», 10, pp. 946-968.
- Iklé 1976 = Frank W. Iklé, *The conversion of the Alani by the Franciscan missionaries in China in the fourteenth century*, in James B. Parsons (ed.), *Papers in honor of professor Woodbridge Bingham*, San Francisco, Chinese materials center, pp. 29-37.
- Jackson 2005 = Peter Jackson, *The Mongols and the West, 1221-1410*, Harlow, Essex, Pearson Longman.
- Kedar 1979 = Benjamin Z. Kedar, *Chie era Andrea Franco?*, in «Atti della società Ligure di storia patria», 17, pp. 371-377.
- Heyd 1885 = Wilhelm Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age*, Leipzig, Otto Harrassowitz.
- Lockhart 1968 = L. Lockhart, *The relations between Edward I and Edward II of England and the Mongol Il-Khans of Persia*, in «Iran», 6, pp. 23-31.
- Lopez 1975 = Robert S. Lopez, *Su e giù per la storia di Genova*, Genova, Collana storica di fonti e studi.
- Lopez 1977 = Robert S. Lopez, *Nouveaux documents sur les marchands italiens en Chine à l'époque Mongole*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 2, pp. 445-458.
- Lupprian 1981 = Karl-Ernst Lupprian, *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*. Studi e testi (Biblioteca apostolica vaticana) 291, Vatican, Biblioteca apostolica Vatican.
- Manzari 2018 = Francesca Manzari, *From Icons of evil to features of princely pleasure: Mongols in Fourteenth-century Italian illuminated manuscripts*, in «Ming Qing Yanjiu», 22, pp. 191-214.
- Meriana 2001 = Giovanni Meriana, *Andalò da Savignone: un Genovese alla corte del Gran Khan*, Genova, De Ferrari.
- Meyvaert 1980 = Paul Meyvaert, *An unknown letter of Hulagu, Il-khan of Persia, to king Louis IX of France*, in «Viator», 11, pp. 245-260.
- Moule 1930 = A. C. Moule, *Christians in China before the year 1550*, London, society for promoting Christian knowledge.
- Nam 2019 = Jongkuk Nam, *The envoy to pope Benedict XII sent by the great khan in 1336*, in «Journal of Western Medieval history», 44, pp. 101-126.
- Nam 2022 = Jongkuk Nam, *Tatar slaves in Late Fourteenth century Florence*, in «Mediterranean review», 15, pp. 1-24.
- Origo 1955 = Iris Origo, *The domestic enemy: the Eastern slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth centuries*, in «Speculum», 30, pp. 321-366.
- Origo 1957 = Iris Origo, *The merchant of Prato: Francesco di Marco Datini 1335-1410*, Boston, Nonpareil Books.
- Paris 1883 = Matthew Paris, *Chronica Majora*, 7 Vols., ed. H. R. Luard, London.
- Paris 1852 = Matthew Paris, *Matthew Paris's English History from the Year 1235 to 1373*, J. A. Giles, trans., vol. I. London.
- Paviot 2000 = Jacques Paviot, *England and the Mongols (c. 1260-1330)*, in «Journal of the royal Asiatic society», 10, pp. 305-318.
- Petech = Luciano Petech, *Les marchand italiens dans l'empire mongol*, in «Journal asiatique», 250, pp. 549-574.
- Prazniak 2010 = Roxann Prazniak, *Siena on the silk roads: Ambrogio Lorenzetti and the Mongol global century, 1250-130*, in «Journal of world history», 21, pp. 177-217.
- Richard 1973 = Jean Richard, *Ultimatus Mongols et lettres apocryphes: l'Occident et les motifs des Tartares*, in «Central Asiatic journal», 17, pp. 212-222.
- Richard 1977 = Jean Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XVe*

- siècles), Roma, Ecole Française de Rome.
- Richard 1979 = Jean Richard, *Une ambassade Mongole à Paris en 1262*, in «Journal des savant», 4, pp. 295-303.
- Rodocanachi 1906 = Emmanuel Pierre Rodocanachi, *Les esclaves en Italie du XIIIe au XVIe siècle*, in «Revue des questions historiques», 79, pp. 383-407.
- Rossabi 1992 = Morris Rossabi, *Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the first journey from China to the West*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- Schein 1979 = Sylvia Schein, *Gesta Dei per Mongols 1300. The genesis of a non-event*, in «The English historical review», 94, pp. 805-819.
- Schiel 2014 = Juliane Schiel, *Die Sklaven und die Pest. Überprüfung des Forschungsnarrativs am Beispiel Venedig*, in Simonetta Cavaciocchi (ed.), *Serfdom and Slavery in the European Economy, 11th-18th Centuries; Schiavitù e servaggio nell'economia europea secc. XI-XVIII*, Firenze, Firenze University Press, pp. 365-376.
- Verlinden 1968 = Charles Verlinden, *Le recrutement des esclaves à Venise aux XIVe et XVe siècles*, in «Bulletin de l'institut historique belge de Rome», 39, pp. 83-202.
- Verlinden 1970 = Charles Verlinden, *La législation vénitienne du bas Moyen Age en matière d'esclavages (XIIIe-XVe siècles)*, in Luigi de Rosa (ed.), *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, Napoli, Edizioni scientifiche Italiane, vol. 2, pp. 147-172.

JIYUN JESS SON

PICTURING THE KOREAN CAPITAL: IMAGES
OF SEOUL OF THE 1880S-1910S AND THE
FORMULATIONS OF NATIONAL IMAGE¹

1. INTRODUCTION

The late nineteenth and early twentieth century were a time of drastic change and challenge in Korea. The belated opening of ports to Japan in 1876, after a prolonged period of diplomatic isolation, led to a series of treaties signed with Western powers throughout the 1880s.² During this period, the Korean government struggled to conform to Western modes of national representation and to place Korea in the international arena. The following period from the 1890s to 1905 was characterised by a wave of reformist movements designed to modernise Korean society. Progres-

1 Parts of this article are drawn from the author's doctoral dissertation, *Visual Representations of the Korean Nation-State: 1880s-1910s*. This paper uses the Revised Romanisation of Korean. All Korean names are shown surname first, followed by their first names without commas. Surnames follow the more popular form. No changes will be made to Korean authors' names already romanised in English language publications. Romanisation do not reflect sound changes, except for widely recognised proper nouns that are shown in their most well-recognised forms. In cases where romanisation may cause confusion, hyphens are used. Translations of Korean texts are the author's own, unless otherwise stated.

2 Korea signed treaties with the U.S. in 1882, Britain in 1883, Germany in 1883, Russia in 1884, Italy in 1884, and France in 1886.

sive Korean intellectuals aspired to adopt and emulate Western ideologies, technology, and arts, and to garner collective nationalism by reaffirming a unique Korean national identity after it became apparent that China was no longer the centre of the modern world order. Finally, the gradual loss of Korean sovereignty from 1905 and eventual annexation in 1910 induced a reactionary form of resistant nationalism founded upon collective differentiation from the oppressive 'other' (Chandra 1988). Simultaneously, Japan created their own colonial narratives in presenting Korea to the world and in Koreans' self-identification.

The pervasive socio-political changes that took place at the turn of the twentieth century gave way to a new understanding of the Korean space and place that drastically changed ways in which it was visually expressed and consumed (Tuan Yi-fu 1977). First, images of Korean landscapes and landmarks grew in volume and accessibility with the introduction of photography and mass print technology, and consumption gradually increased with the growth of commerce. The series of reformation agendas at the end of the nineteenth century led to the abolishment of the class system, the restructuring of state institutions and education systems, as well as the active reception of Western technology and ideas (Hong Sun-pyo 2009). These developments allowed for the advent of modern visual culture and popular consumption of images of the Korean space and place.

Secondly, the ways in which representative images of the Korean nation-state were produced and consumed were diversified as Western travellers, Koreans, and the Japanese began to record, disseminate, and consume images for each their own purpose. As Korea took its place, however peripheral, in the international arena, it became imperative to adhere to Western customs of representation that were heavily dependent on visibility (Houlgate 1993: 87; Son 2023: 8-9). The eighteenth-century triumph of science and realism in the West and the consequent emergence of «ocularcentrism of modernity» demanded tangible and verifiable visual indicators to realise the intangible idea and multifaceted interpretations of Korea and Korean national identity (Levin 1993). Though traditional modes of representation such as painting were not abandoned, many Koreans and Japanese agents emulated modern and Western practices of visually recording and consuming landscapes throughout the early twentieth century.

Seoul was the heart of the Korean space and place from the founding of the Joseon dynasty (조선, 朝鮮, 1392-1897)³ (Ryu Ju-hui 2005). Throughout Joseon history, Seoul was given many names; in the late nineteenth and early twentieth century, Seoul was referred to as Hanyang, (한양, 漢陽) Hanseong (한성, 漢城), Hwangseong (황

3 In the early years of the founding of Joseon, Gaeseong (개성, 開城), the capital of the Goryeo dynasty (고려, 高麗, 918-1392) served as the capital city. Joseon was set as the new capital in 1394.

성, 皇城), and Gyeongseong (경성, 京城)⁴ (Na Gak-sun 2008). From the late nineteenth century, the increased demand for and supply of cityscapes of the capital city attested to the increased emphasis placed on Seoul as a representative space and place of Korea. Early photographs and illustrations of palace grounds and city gates introduced Korea to foreign readers and educated the Korean people of their own capital city. Photographs of intimate, inner quarters of palace grounds that were gradually disseminated in the beginning of the twentieth century became a popular commodity and promoted the city as an attraction. As the city was reconstructed throughout the Korean Empire (대한제국, 大韓帝, 1897-1910) and colonial period (1910-1945), contrasting views of the streets of Seoul expressed the disparity between the old, outdated Joseon capital and the new, modern capital reformed by the colonial authorities.

This paper investigates images of Seoul in three thematic strands. First, the paper will look at how images of Seoul's palaces and street views created and published by Western visitors reinforced Orientalist perceptions of Korea as an exotic and underdeveloped country. Secondly, the work will demonstrate that Korean intellectuals utilised illustrations based on photographic takes of Seoul in textbooks in an attempt to educate the public and foster a patriotic and collective nation. Finally, Japanese photo postcards and their role in flaunting development of Seoul and Korea under colonial governance and in commercialising the colonised city will be studied.

2. INTRODUCING THE KINGDOM

After the signing of treaties with Western countries, foreigners, mainly consisting of diplomats and missionaries, entered Korea. These visitors primarily created and disseminated images of Seoul through travelogues that introduced Korea to Western readers. Traveling to Korea was a challenge for Europeans and Americans owing to the limited knowledge on the country and the lack of modern infrastructure. Yet it was equally appealing for some as it hadn't been "explored" as much as neighbouring China or Japan. Creating visual records of the "unknown" and "undiscovered" kingdom fulfilled Western travellers' thirst for adventure and triggered the nineteenth-century desire to collect empirical ethnographical and scientific data that would add to Western knowledge of the world (Pai 2014: 331-32; 2011, 24; Edwards 2009; Lyons - J. Paul Getty Museum 2005: 22-65; Andréolle 2010).

Many visitors brought with them cameras and oil paints, both of which were new media in Korea in the late nineteenth century. At this time, the popularisation of portable cameras greatly facilitated production of travel photography in Europe and the

⁴ In the Goryeo period, it was referred to as Yangju (양주, 楊州), Namgyeong (남경, 南京), and Hanyang. After the founding of Joseon, it was officially referred to as Hanseong after 1395. However, Hanseong was also referred to as Hanyang, Gyeongdo (경도, 京都), and Gyeongseong. After annexation, Japan officially renamed Hanseong to Gyeongseong.

U.S., and the demand for photographic images of exotic lands and peoples reached a new height. (Gordon 2020: 28; Pai 2014: 332) Oil painting was known to few social elites via China and was still a rare and marvellous medium that astounded Koreans. (Kim Young-na 2005: 12-15; Landor 2004: 232) Images created by these travellers were then printed in travelogues accessible to the broader Western public, who indirectly experienced Korea through text and imagery. Nonetheless, even for Western writers and publishers there were technical limitations, particularly in printing film that had been used outside; in some cases, sketches and illustrations substituted photographs that were in poor condition (Cavendish - Goold-Adams 1894: 5-6, 175).

As the capital city, Seoul was the most frequently visited and visually depicted city in Korea. By principle, foreigners were not permitted to reside in Hanseong in the Joseon period, and it was only after the opening of ports that foreign nationals, beginning with the Japanese, were allowed to live in the city. (Kim Young-na 2011, 155-56; Park Eun-suk 2009, 86-87) Western visitors who published images in travelogues were acutely aware of the importance of Seoul. (Seong Hyo-jin 2020: 67) Percival Lowell (1855-1916) described Hanseong as «the most important place in Korea», while Isabella Bird Bishop (1831-1904), asserted that «Seoul is Korea». (Lowell 1888: 20; Bird 1970: 59; Seong Hyo-jin 2020: 67) Seoul was the basis onto which these Western visitors judged the state of Korea; it was telling of the country's economic, political, and social conditions, and was implicative of Korea's 'potential' for development and improvement to match Western standards. (Bishop 1898: 433-45)

From the opening of ports to the early twentieth century, cityscapes of Seoul were prominently produced and consumed by foreigners. Traditional Joseon landscape painting had been focused on the nature surrounding the city and its components and were not mass produced. Moreover, in the late nineteenth century, photography was publicly perceived as threatening technology and infrastructure for mass print in Korea were scarce. (Hong Sun-pyo 2006, 23-24; Park 2011, 29-31; Lee Eun-ju 2002, 36-37) Thus, most reproducible images of Seoul produced immediately after the opening of ports were sketches and photographs taken by foreign visitors, many of them published in early books on Korea that introduced the mysterious East Asian kingdom to Western audiences. (fig. 1, fig. 2, fig. 3)

Images of palace grounds and city gates that exposed the traditional city of the newly opened Joseon kingdom were popular. Traditionally, the five palaces of Seoul – Gyeongbokgung Palace (경복궁, 景福宮), Changdeokgung Palace (창덕궁, 昌德宮), Changgyeonggung Palace (창경궁, 昌慶宮), Gyeongungung Palace (경운궁, 慶運宮, later renamed Deoksugung Palace, 덕수궁, 德壽宮), and Gyeonghuigung Palace (경희궁, 慶熙宮, also known as Gyeongdeokgung Palace, 경덕궁, 敬德宮) – had always been symbolic of the authority of the Joseon state and Yi dynasty and marked the centrality of Hanseong (한성, 漢城, present-day Seoul) as the country's capital city. The centrality and symbolic power of the capital city of the Korean nation-state was intensified as visual imagery of Seoul were mass produced and disseminated.

Jiyun Jess Son

Isabella Bird Bishop, Percival Lowell, George Nathaniel Curzon (1859-1925), Constance J. D. (Taylor) Coulson (1868-1948) were some prominent early Western photographers and artists of Seoul's palace grounds. Gyeonghoeru Pavilion (경회루, 慶會樓) and Geunjeongjeon Audience Hall (근정전, 勤政殿) were among the most popular sites of the main Gyeongbokgung Palace. (Kim Gyeong-ri 2021; Mok Soo-hyun 2014) Gyeonghoeru Pavilion was used for celebratory occasions and to hold banquets for envoys and esteemed guests of the court.⁵ (Kim Jin-gyun - Yun Jeong-hyeon - Hwang Jeong-hyeon 1998) The two-storeyed pavilion with balconies on all sides was set against a backdrop of a beautiful pond, with quaint stone bridges that allowed visitors to access the pavilion that was situated in the middle of the body of water. The pavilion was visually distinct as the most 'decorative' and 'picturesque' sight and appealed to the Orientalist expectations of the palace views of a Far Eastern kingdom; attractive to visitors was the sight of a distinctly Eastern wooden structure placed in a tidy garden pond, a combination of the supposed ancient and elements of nature (Bird 1970: 252; Taylor 2009: 17; Kim Young-na 2011: 160; Lowenthal - Prince 1965).⁶

Situated close to the pavilion was another popular palace building, the central audience hall or Geunjeongjeon Hall. As the king's audience hall used to greet guests and to conduct daily business with his officials, the structure was the most important and prominent structure of Gyeongbokgung Palace. Despite its symbolic importance, the building was not visually depicted in the Joseon period as landscapes in the same manner that Western palaces were painted. (Rollason 2016) Rather, they appeared in painted maps of the city and palace grounds where the buildings would be painted in a quasi-bird's-eye-view, in emphasis of the accurate location and appearance of their architectural elements for record-keeping purposes (Park Jae-san 2014). Western visitors, however, frequently published images of the hall in travelogues that visually introduced Korea and the Korean capital to Western readers.

Images of the pavilion and audience hall created by Bishop, Coulson, and Curzon are somewhat ineffective in visualising the landscape as eloquently as the written descriptions in their travelogues, mostly due to technological restrictions on early outdoor photography in the 1880s and 1890s. Regardless, they are telling of Western perceptions and objective in visualising the Korean palace. From the photographs of the Gyeonghoeru Pavilion by Bishop and Coulson, it seems evident that both women photographed the structure in a three-quarter view in order to effectively capture the architectural characteristics of the pavilion (fig. 4, fig. 5). On the other hand, Curzon's full-frontal photograph of the audience hall seems to highlight the impor-

5 The pavilion was destroyed by the Japanese Imjin Invasions (임진왜란, 壬辰倭亂, 1592-1598) and reconstructed in 1867.

6 Hyangwonjeong Pavilion (향원정, 香遠亭) was another pond-pavilion that was popular among Western visitors.

tance of the building by positioning the ‘face’ of the building in his image, taking up almost the entire frame in a prominent symmetrical manner (fig. 6). Although these early Western guests to the palace were most concerned with providing information of the exotic and novel country through these palace images, they employed various compositional tactics to deliver their impressions and interpretations of the palace landscapes.

Foreigners also frequently took sketches and photographs of the city gates that represented the physical boundaries of the Korean capital city and contained lively scenes of the daily lives of Koreans. The four main gates of Seoul and the four ‘lesser gates’ were constructed from the founding of the Joseon dynasty, and like the palace, they were positioned according to traditional geomancy with individual functions and auspicious Confucian denotations attached to them (Hong Sun-min 2019).⁷ For Western visitors, the gates were both of architectural interest as a clearly Oriental structure that characterised Seoul’s street views, and as visual markers of the entrance and exits of the city (Pai 2014: 337). In particular, Namdaemun Gate (남대문, 南大門), or Sungryemun Gate (승례문, 崇禮門) of the South was the most frequently depicted as the gate was used by a large population and market stalls and commercial activities surrounded the gates (Hong Sun-min 2019).

Bishop and Curzon’s photographs of Namdaemun Gate is implicative of the Western gaze towards Korea in the late nineteenth century. (fig. 7, fig. 8) While the gate itself is the central image, scattered around the gate are untidy scenes of straw-thatched market stalls and curious, white-robed Korean street-goers, staring into the strange and foreign sight of a European with a camera. The gate and scenes around it are representative of Seoul as the capital of Korea, but also express the European’s interpretation of the city as a premodern, underdeveloped, unhygienic, and queer one (Bird 1970: 444-46). It is unsurprising that the state, during a renovation project of the city in 1897, cleared all temporary market stalls and shops that were located near the gate to be relocated in a designated area for commerce within Seonhyecheong Office (선혜청(宣惠廳), an area used to store government taxes and produce (Choi 2017: 13). Nevertheless, Western travellers were tempted to capture such landscapes that retained a sense of immediacy and realism so that viewers would be able to indirectly, yet vividly, experience the unfamiliar space and place of Korea (Tromans 2008: 102).

Landscape images of the palace, gates, and streets of Seoul, created and disseminated by Westerners had a pervasive impact on Korea’s image and political standing

7 Today, there are four main gates and four smaller or ‘lesser gates’ of Seoul. In the early Joseon period, only Namdaemun Gate and Dongdaemun Gate (동대문, 東大門, otherwise known as Heunginmun Gate, 흥인문, 興仁門, or Heunginjimun Gate, 흥인지문, 興仁之門) were main gates (*daemun*, 대문, 大門), while the other six gates were all ‘lesser gates’ (*somun*, 소문, 小門). As Namdaemun Gate and Dongdaemun Gate were the most important, they were built as two-storeyed gates instead of one.

abroad. In their travelogues, visitors expressed each their own impressions of Korea. Many of these travelogues included harsh descriptions and judgements on the hermit kingdom and even relatively optimistic travellers like Bishop explained she had initially regarded Korea to be the most uninteresting of all the countries she had visited (Bishop 1898: iii, 5). Many of these individuals were not employed by the state, but European and American presence in Korea were scarce and their experiences were taken seriously, supported by the small community of Westerners resident in Korea. Travel photographs produced by these few but influential Western visitors thereby «connected personal history to national history» (Gordon 2020: 4). Though Korea continuously strived to represent itself in the international arena, especially toward annexation, images and written accounts from Europeans and Americans remained most influential in the Western configuration of Korea at the turn of the twentieth century.

3. IMPLANTING THE CAPITAL INTO THE NATION

Though the importance of ‘placeness’ in defining the nation-state has been widely recognised and seems to be self-evident in today’s discussion of the nation-state, the modern conception of national territory had to be actively learned and educated in Korea at the turn of the twentieth century (Son 2023: 253; Hong Sun-pyo 2002: 260-61).⁸ Public education of modern geography and territorial awareness was facilitated by the proliferation of visual imagery that resulted from the introduction of photography and mass print media from the 1890s. In addition, with urban development during the Korean Empire period, modern buildings and public monuments reshaped the cityscape of the capital to provide open, inclusive public arenas where the new collective nation interacted, and ideas of the Korean nation-state were exchanged. This allowed for the identification of public city space with the collective nation-state.

After departing from the pre-modern, Sinocentric world order by establishing diplomatic relations with Western nations in the 1880s, Korea’s place in the world among sovereign nations had to be clearly expressed and visualised. In order to define and reassert Korea’s space and place in the world as a sovereign nation-state, not only was it important to have Korea engage with international diplomatic relations, but also to foster a patriotic nation. (Strayer 1966; Choi Chang-seok 2004) Nation-building took place via public education and internalisation of national boundaries and identity, forging an immediate and interdependent connection between the Korean people and their country. Visual imageries were employed to proclaim the legitimacy

⁸ The Royal Education Protocol (Gyoyuk joseo, 교육조서, 教育詔書) and Primary Education Ordinance (Sohakgyoryeong, 소학교령, 小學校令) in 1895 prioritised public education to achieving national prosperity and strengthening military power.

and autonomy of the country, foster an awareness or collective imagination of the intimate connection between the individual and the intangible entity of the Korean nation-state, and induce loyalty and devotion to the country (Jeong Yong-hwa 2003: 70-72).

Most aggressively produced and promoted were images of Seoul, the capital city of Korea. It was crucial to publicly educate the importance of Seoul as capital cities «are expected to represent- or even shape- the state, the country's national identity, and its political regime as much as they disclose the conflicts over political power and identity in nation-states» (Sonne 2003; Minkenberg 2014: 6). A compilation of different components and variations of cityscapes permeate the minds of its inhabitants to form a sense of «banal nationalism» (Billig 1995; Cramer 2010: 145-57; Agnew 2004: 233).

Much of public edification of the centrality and significance of Seoul as the capital city was made possible from the development of mass print media, particularly the proliferation of modern textbooks (Hong Sun-pyo 2006, 23-29). The government imported its first printing press for Bakmun-guk (박문국, 博文局, Office of Culture and Information) in 1883 and Educational agendas of the 1890s paved the way for nationalistic history and geography education and the utilisation of imagery (Jo Maeng-gi 1997; Kim Yeong-hun 2010: 8; Kim Bong-hui 1999: 13-35; Seo Eun-yeong 2012: 546-54). Textbooks of this period not only educated students in schools but also the general public of shared history, national territory, and the modern customs of displaying patriotic sentiments, later aggressively incorporated into the 'save-the-nation education movement' (*gyoyuk guguk undong*, 교육구국운동, 教育救國運動) that flourished after 1905 (Son 2023: 211).

The hinderance in the development of photography in Korea was also a contributing factor to the widespread use of printed illustrations. Early Korean photographers like Kim Yong-won (김용원, 金鏞元, 1842-1892) began to produce photographs in Seoul from 1883, but there was great fear of and disinclination to photography among the public until the Gabo Reforms (갑오개혁, 甲午改革, 1894-1895), and affordable printed photographs in postcards and newspapers were not common prior to the colonial period (Choi In-jin 1999: 83-136). Nevertheless, during the Korean Empire period, private printing facilities slowly grew in number gradually improved accessibility of photographic images, especially after 1906 (Hong Sun-pyo 2006: 19-28; Hong Seon-ung 2014: 76).

Public awareness of the centrality and representativeness of Seoul was not absent in the Joseon period, but it became important to visualise the capital for a wider public. Providing more detailed information of the Korean capital that went beyond the vague tell-tale of Seoul as the site of the King's palace was also crucial as intellectuals sought to construct a modern and sovereign nation-state. For instance, along with illustrations of Hanseong's high street and Namdaemun Gate that closely resemble contemporary photographic cityscapes, *Gukeo dokbon* (국어독본, 國語讀本, 1907-

1909) explains:

Hanseong's other name is Gyeongseong. It is the place his Imperial Majesty of the Korean Empire rules as capital. All government offices, including the Cabinet (외각, 外閣), the Royal Household Department (궁내부, 宮內府), Ministry of Home Affairs (내부, 內部), Treasury (탁지부, 度支部), Ministry of Education, Commerce and Industry Department (농상공부, 農商工部) are here. Hanyang is surrounded by mountains on four sides, and city walls guard these mountains. There are eight gates for each of the four directions of east, west, south, north, and those in between. Among the eight gates, gates of the east, west, south, and north are the most grand, and the gates are called Sadaemun Gates (사대문, 四大門) (Hakbu 2012: 158-59).

The purpose for providing such information on the various departments and functions of the government were twofold: it demonstrated that Korea had a centralised and functioning government, while also fostering an educated collective nation that identified with their own government. (fig. 9)

Choesin Daehan godeung jiji (최신대한고등지지, 最新高等大韓地誌, 1909) similarly demonstrated the pervasive impact photography had on mass produced print imagery in Korea at the turn of the twentieth century. Illustrations of the city gates and Gyeonghoeru Pavilion, Namdaemun Gate, Daehanmun Gate (대한문, 大漢門) of Gyeongung Palace, and Donhwamun Gate (돈화문, 昌德宮) of Dong-gwol Palace (동궐, 東闕, also known as Changdeokkung Palace and Changgyeongkung Palace) were printed as notable sites of the capital. (fig. 10, fig. 11) It is clear that textbook illustrations of the period were heavily impacted by photography as they closely resemble photographic postcards of the early twentieth century. (fig. 12, fig. 13, fig. 14, fig. 15) These mass-produced images of Seoul landmarks in textbooks made the capital accessible to Koreans outside the capital and strengthened the centrality of Hanseong as a representative space and place of the modern Korean nation-state.

The cityscape of Seoul underwent important changes toward and during the Korean Empire period. King Gojong (고종, 高宗, 1852-1919, r. 1863-1907), who proclaimed himself emperor in 1897 embarked on a reconstruction of the city and by the 1890s, all newly created modern institutions and government departments were located within the city (Park Eun-suk 2009: 89-93).⁹ During the Korean Empire period, Gyeongung Palace served as the primary palace, and the newly named imperial city, Hwangseong, developed around the palace. This was a strategic move as the area of Jeongdong (정동, 貞洞), was inhabited by Western legations, while the southern areas of the city walls were inhabited by a growing Japanese population that were perceived as extensions of the increasingly threatening reach of imperial Japan (Son

9 Plans to redesign and modernise the capital were already proposed in the 1880s. Reformists Kim Ok-gyun (김옥균, 金玉均, 1851-1894) and Park Yeong-hyo (박영효, 朴泳孝, 1861-1939) argued that hygiene, agriculture and commerce, and roads were priorities in the creation of a modern Joseon capital. Plans to redesign and construct modern roads were unsuccessful due to strong resistance from residents.

2023: 289; Kim Hyeon-suk 2013; Seo Jeong-hyeon 2013).

To differentiate the new imperial city from the premodern and dynastic capital, Hanseong, Gojong also commissioned the construction of Seokjojeon Hall (석조전, 石造殿, completed in 1910), a neoclassical-style stone building designed by British architect George Rogers Harding (1838-1895), to serve as the new main audience hall of Gyeongungung Palace (Gang Seong-won - Kim Jin-gyun 2008: 141-48; Kim Young-na 2011: 155-56).¹⁰ (fig. 16) These conspicuous changes in the appearance of the palace grounds reflected state attempts in major reformation and modernisation of Korea through the emulation of Western architecture and lifestyles.

Gojong further attempted to expand palace grounds to showcase the elevated status of Korea. A stone bridge connected Gyeongungung Palace, Gyeonghuigung Palace, and government offices outside of palaces (Gwoloegaksa, 궐외각사, 闕外閣司), circa 1903, and palace grounds were symbolically expanded through the construction and utilisation of Hwan-gudan Altar where Gojong held his imperial coronation (Son 2023: 289; Yang Geun-chang 2012; Seong Hyo-jin 2020: 88-89). New roads and commercial districts were formed around Gyeongungung Palace, amplifying the centrality and symbolic significance of the palace in the cityscape of Seoul (Seong Hyo-jin 2020: 92)

The imperial city included novel «contact zones between the sovereign and his subjects» (Henry 2014: 27). For example, Hwangseong residents used Daehanmun Gate of Gyeongungung Palace as gathering spots for «new national events», such as the commemoration of Emperor Gojong's enthronement as emperor (Jeon U-yong 1999; Henry 2014: 27-28; Busan Museum 2009: 279-311).¹¹ Although photographs of the new imperial city were often printed by Japanese businesses, Koreans also consumed the images and had access to secondary printed illustrations. The cityscape of Seoul in the brief period from the late 1890s to 1910 not only represented the authority of the Korean Empire but also the collective nation and the placeness of public arenas as national points of assembly.

Inevitably, images of such new representative sites of Seoul were only produced for a short period of time in Korea before annexation in 1910. Even before annexation, Japanese postcard manufacturers flooded the market by 1907 and began to produce large volumes of photographic postcards in Incheon (인천, 仁川, also known as Jemulpo, 제물포, 濟物浦) and Wonsan (원산, 元山), where several Japanese photo studios and printing shops were set up. Sites that symbolised the elevation of Korea

10 Jeonggwanhon Pavilion (정관헌, 靜觀軒) is another European-style, single-storey building constructed in Gyeongungung Palace circa 1900. The pavilion was decorated with European furniture and was used to host parties.

11 After a fire in 1904, the main gate Daehanmun Gate (대안문, 大安門) was reconstructed as Daehanmun Gate in 1906 and frequently appeared in postcards, along with the main Junhwajeon Hall (중화전, 中和殿) and Seokjojeon Hall.

as an empire from kingdom became modified and increasingly commodified as landmarks to be seen and consumed by tourists toward annexation.

4. PROMOTING THE COLONISED CITY

Despite continuous efforts in Korean nation-building, Japanese authorities quickly gained control in visualising Seoul and promoting the image of colonial Gyeongseong. The transformation of Seoul from Joseon's Hanyang or Hanseong, to the imperial Hwangseong, and eventually to colonial Gyeongseong had a profound impact on the way its images were consumed. The identity of the colonised capital was manipulated through images of a new, 'improved,' and distinctively different city than that of the autonomous Korean nation-state. The Japanese colonial government and private businesses actively distributed visual images of Seoul from the twentieth century and promoted Gyeongseong as a tourist destination and as an embodiment of the political power and reach of the Japanese empire.

The cityscape of Seoul and its landmarks were physically altered during the colonial occupation. The construction of the new Government-General building in Gyeongbokgung Palace in 1926, a botanical garden, zoo, and museum in Changgyeonggung Palace (renamed Changgyeongwon Park, 창경원, 昌慶苑 in 1911), as well as the demolition of Hwan-gudan Altar for the construction of Josun Hotel (조선호텔) for the 1915 Joseon Industrial Exhibition were some key changes (Busan Museum 2009: 55, 227; Henry 2014: 29-30; Seong Hyo-jin 2020: 155; Kim Je-jeong 2018; Kim Young-na 2011: 157).¹² (fig. 17, fig. 18, fig. 19.) The new cityscape of Gyeongseong was widely publicised and consumed by Japanese and Korean consumers, through affordable photographic postcards.

From the onset of the Russo-Japanese War (1904-1905), the Japanese Residency-General (統監府, 1905-1910) and Government-General (總督府, 1910-1945), as well as private photo studios aggressively produced and disseminated photographic postcards (Pai 2014: 337; Barclay 2010: 82; Morse - Rimer - Brown 2004). These postcards were in many ways a visual propaganda that flaunted the ever-growing Japanese presence in Korea. They promoted visits to palace grounds that were opened up to the public and assimilated the colonised city to the territory of the Japanese Empire.

Japanese photo postcards were often sold as sets, typically named 'Gyeongseong *myeongso*' (경성명소, 京城名所, J. *Keijo meisho*, Tourist Attractions in Gyeongseong) postcards that initially targeted Japanese tourists to Korea. (Busan Museum 2008: 45-86) Japanese photographic postcards of Seoul benchmarked 'folk' or 'genre'

12 The Japanese Government-General also demolished and even sold off parts of Gyeongbokgung Palace. Colonial desacralization of the Gyeongbokgung Palace reached its height after the completion of the four-storey, domed concrete Government-General building constructed in the centre of the palace grounds.

(*pungsok*, 풍속, 風俗) photographic images of Japanese temples, palaces, ‘premodern’ street views, and beautiful ladies dressed in traditional attire that were produced in Yokohama (横浜) in the late nineteenth century, targeted at Western tourists (Lacoste *et al.* 2010; Bučar 2019; O Yun-bin 2014; Kim 2023) Toward the 1910s, they were commonly collected by Japanese and Korean consumers alike.

One of the most popular types of postcard imagery were those of various views of palaces. Compared to the late nineteenth century, images of Seoul’s palace grounds became highly commercialised. Images of palace grounds that were once inaccessible to the public in the Joseon period, and later used to introduce Korea to a limited Western readership, were transformed into commodities that sold the idea of palace grounds as open and public spaces for entertainment. For instance, photographic postcards of Gyeongbokgung Palace’s Gyeonghoeru Pavilion, with two entertaining women (*gisaeng*, 기생, 妓生) freely enjoying the palace grounds, were completely new, sexualised images that stripped the palace of its authority and exclusivity and presented it as an open space for leisurely activities (Gwon Haeng-ga 2001). (fig. 20) Similarly, popularised photographs of Geunjeongjeon Hall and its interiors that were once exclusive and invisible spaces that symbolised the monarch and his authority reduced the aura and inviolability of monarchical rulership and transformed the spaces into relics of Korea’s past and a curious spectacle that the colonialists ‘allowed’ tourists to enjoy and consume (Son 2023: 292; Henry 2014: 98).¹³ (fig. 21)

Changgyeonggung Palace, in particular, became one of the most popular sites of tourism and recreation as a zoo and a botanical garden were constructed and promoted through photographic postcards that became collectible souvenirs; even its name was demoted from Changgyeonggung to Changgyeongwon (창경원, 昌慶園), meaning ‘garden’ or ‘park’ instead of ‘palace.’ (Kim Jeong-eun 2015) The Government-General also planted thousands of cherry blossom trees in Changgyeongwon Park, assimilating the site to Japanese palace grounds, and according to tour leaflet ‘Dae Gyeongseong’ (대경성, 大京城, 1929), the daily number of visitors during cherry blossom season reached over 20,000 (Busan Museum 2009: 55, 227; Henry 2014: 29-30; Seong Hyo-jin 2020: 155; Kim Je-jeong 2018; Son 2023: 291).

Images of the city gates were also altered under colonial rule. Most noticeably, the city walls connected to the gates were demolished in 1907 when the Gyeongseong Exposition and the Japanese Crown Prince Yoshihito’s (嘉仁, 1879-1926, Emperor Taishō, 大正, r. 1912-1926) visit to Korea granted the Japanese authorities a convenient opportunity to reshape the city prior to annexation (*Gojong Sillok* 1907; Seong Hyo-jin 2020: 25-136). Unlike photographs of the late nineteenth century created

13 Many Western visitors had already photographed interior views of the throne hall, but these cases were special privileges given out to individuals thought to be of diplomatic importance. Moreover, the images were not disseminated among the Korean public, who at this point, had no access to the palace.

Jiyun Jess Son

by Western travellers, street views surrounding Namdaemun Gate were cleared of shops and temporary facades in postcards produced after annexation. Street views gradually became wider and cleaner, and modern visual components of tram lines, electricity poles, and paved roads contributed to the formation of a «pristine, empty, and unpolluted» image of the modernised Gyeongseong under Japanese colonial rule (Kim Young-na 2011: 155-57; Pai 2014: 341). (fig. 22, fig. 23) These images, however, were thoroughly and deliberately «staged» by Japanese photographers who would have shot the gate in the very early hours to present empty scenes of a central area of Seoul that was, by the 1920s, densely populated and busy with pedestrians, street children, and street peddlers (Pai 2014: 341; 2013: 306-7).

Urban development during the colonial period also created a north-south divide of the city. Divided by the Cheonggyecheon Stream (청계천, 淸溪川), the southern area of Seoul reaching from Namsan Mountain (남산, 南山) to Namdaemun Gate was a Japanese residential district. Westerners resided around Jeongdong, where Western legations were located, while Koreans took up the northern area of Seoul. There was a clear disparity between the cityscape of the new, developed southern Seoul or Namchon (남촌, 南村) that served as the centre of commerce, finance, governance, and culture, ornamented with British or French colonial-style buildings of modern infrastructures such as the bank, court, post office, and department stores and those of northern Seoul, or Bukchon (북촌, 北村), characterised by palace grounds reflective of 'old' Joseon (Pai 2011: 20; Seong Hyo-jin 2020: 143; Hanguk misul yeon-guso 2018: 151; Busan Museum 2009: 313; Kim Young-na 2011: 156-58). (fig. 24, fig. 25)

The visual distinction between new and old Seoul in popular imagery was used by the colonial authorities in two ways; they flaunted Japanese superiority and justified colonial governance as 'improvement,' and romanticised and commercialised remnants of Joseon past to encourage tourism. The extravagance and sophistication of Namchon in contrast to the relative poverty and naivety of Bukchon demonstrated that the creation of representative imagery of placeness was not only important for nation-building on behalf of Koreans, but also «nation-destroying» and colony-building by the Japanese. (Connor 1972; Henry 2014; Pai 2014: 335) However, these commodified postcards were not only popular souvenirs among Japanese tourists, but also among Western consumers and Koreans alike, attesting to the highly successful visual assimilation of the colony to empire.

Like postcards of Japan that were initially produced in Yokohama to cater to Western demands, photo postcards of Seoul also created a stereotypical image of the exotic, entertaining, and newly developing Eastern land. (O Yun-bin 2014) Led by the Japan Tourist Bureau (1912-present), tourism among Japanese consumers greatly increased in the 1920s and 30s, facilitated by the proliferation of commercial transportation of railways, steamships, trams, and buses. (Pai 2014: 341-42) Along with regional sites of scenic cultural heritage, Seoul was sold as «picturesque» and «authentic» tourist destinations of the Japanese colony (Pai 2014, 341-42). Landscapes

and cityscapes of Seoul thus became a source of revenue, not just as commodities, but as a means to inspire and encourage mass tourism and consumption of the exoticised land. The representativeness of these symbolic images of the colonised city was intensified as repetitive production and consumption increased with further development of modern print technology and increased accessibility to leisurely travel.

5. CONCLUSION

From the late nineteenth century, both the capital city and visual culture of Korea underwent significant change. In its appearance, Seoul was gradually rid of the premodern straw-thatched, single-storey houses, market stalls, and narrow dirt roads and European-style monuments, churches, parks, museums, hospitals, banks, and department stores and wide, paved roads and open spaces took their place. Simultaneously, newspapers, magazines, advertisements, illustrations, and photographs came a part of daily life that deeply permeated the minds and consumption behaviour of Koreans (Kim Young-na 2011: 160). The combined result of these profound changes in cityscape and visual culture was the recognition and rationalisation of the power of images of Seoul in narrating the various identities of the Korean nation-state.

During the few decades from the 1880s to the 1910s, cityscapes of Seoul introduced Korea to foreign readers, visually centralised Korean territory and governance, and also popularised and commercialised colonial Gyeongseong. One identity of Korea as seen by Western travellers at the end of the nineteenth century was that of an untouched, Far Eastern kingdom that was queer, primitive, undeveloped, yet romantic and fantastic. Korea was far from reaching the standard set by the Western world in terms of its industry, commerce, politics, military power, hygiene, the arts, and general aesthetics. Both this deprivation of material wealth and cultural sophistication as well as the exotic ‘otherness’ defined the Joseon Kingdom and was projected in premodern and alien views of Seoul.

Another identity that was constructed by Korean intellectuals and the state after the Gabo Reforms as part of nation-building was that of a progressing and developing sovereign nation-state and empire. Notwithstanding the political tension between intellectuals that pushed for republican visions of the nation-state and the Korean court that reverted to strengthening monarchical power at the turn of the twentieth century, a common goal between 1895 and 1905 was to foster a patriotic and enlightened Korean nation that could sustain the independence of the country. Unsuccessful was the result, but Seoul still underwent unprecedented change in the characterisation of public spaces and landmarks that connected individuals to the invisible nation-state. As a result, crucial developments in visual culture were made where visual images of Korean space became effective tools in delivering the intangible idea of collective nationhood to an unprecedented number of people.

Finally, Korean identity was effectively assimilated to the Japanese Empire after

1920. From 1907, Japanese authorities exerted immense influence over the reconstruction of Seoul and both the colonial government and private businesses aggressively visualised and marketed Seoul as an embodiment of both the positive results of Japanese modernisation and inescapable inferiority as colony, and as a source of financial revenue and entertainment. Despite persistent Korean resistance against Japanese occupation and colonial identity, images of colonised Gyeongseong were actively consumed by both the Japanese and Koreans. Colonial appropriations of the capital had lasting impacts on the shaping of contemporary Korean national identity and residual problems of Japanese renderings of Seoul cityscapes are continuously brought to the attention of the South Korean government and society. Thus, images of Seoul were and still are powerful representations of Korean space and place, and retain the flexibility and adaptability to contain diverse and even contrasting interpretations of national identity.

LIST OF FIGURES

- fig. 1. I. B. Bishop, *Korean Throne*, in *Korea and Her Neighbors*, 1898, p. 249, photograph taken in 1895, printed photograph.
- fig. 2. I. B. Bishop, *Royal Library, Kyeng-pok Palace*, in *Korea and Her Neighbors*, 1898, p. 257, photograph taken in 1895, printed photograph.
- fig. 3. Percival Lowell, *To the Northeast of Seoul: View from a Gate of the City's Wall*, 1884, photograph, albumen print, h. 12cm, w. 19cm, Museum of Fine Arts, Boston.
- fig. 4. Bishop, I. B., *Summer Pavilion, or «Hall of Congratulations»*, in *Korea and Her Neighbors*, 1898, print on paper.
- fig. 5. C. J. D. Coulson (Taylor), *Pavilion in the North Palace*, in *Koreans at Home*, 1904, print on paper.
- fig. 6. G. N. Curzon, *The Great Hall of Audience*, in *Problems of the Far East*, 1894, print on paper.
- fig. 7. I. B. Bishop, *South Gate*, in *Korea and Her Neighbors*, 1898, p. 413, photographed between 1894-1897, printed photograph.
- fig. 8. G. N. Curzon, *South Gate of Söul*, in *Problems of the Far East*, 1894, print on paper.
- fig. 9. *Hanseong siga* (한성 시가, 漢城市街, Hanseong High Street), in *Gukeo dokbon*, vol. 4, 1907-1909, print on paper, Hangukhak Munheon Yeon-guso, *Hanguk gaehwagi gyogwaseo chongseo*, vol. Gukeopyeon 6, p. 260.
- fig. 10. *Gyeongbokgung an e Gyeonghoeru, Namdaemun* (경복궁 안에 경회루, 남대문, 景福宮內慶會樓圖, 崇禮門, Gyeonghoeru Pavilion inside Gyeongbokgung Palace and Namdaemun Gate), in *Choesin Daehan godeung jijji*, 1909, print on paper, image from Ewha Womans University Library.
- fig. 11. *Gyeongungung e Daehanmun, Dong-gwol ui Donhwamun* (경운궁에 대한문, 동궐의 돈화문, 慶運宮 大漢門, 昌德宮 敦化門, Daehanmun Gate of Gyeongungung Palace, Donhwamun Gate of Changdeokgung Palace), in *Choesin Daehan godeung jijji*, 1909, print on paper, image from Ewha Womans University Library.
- fig. 12. *Keijo, the Capital of Korea is the Centre of Commerce, and Education*, colonial period (1910-1945), photographic postcard, h. 9.1cm, 14.3cm, Busan Museum.
- fig. 13. *Gyeongseong Namdaemun* (경성 남대문, 京城南大門, Namdaemun Gate of Gyeongseong), colonial period, photographic postcard, h. 9cm, w. 14.2cm, Busan Museum.
- fig. 14. *Adkwan-mon Gate, Keijo* (경성 대한문, 京城 大漢門, Gyeongseong Daehanmun Gate), after 1906, photographic postcard, h. 9.1cm, w. 14.2cm, National Palace Museum of Korea.
- fig. 15. *The Tonka-mon, Keijo* (돈화문, 경성, 昌德宮, 京城, Donhwamun Gate, Gyeongseong), colonial period, photographic postcard, print on paper, h, 9.1cm, w. 14.2cm, Yeongcheon Museum.
- fig. 16. *Sekizoden in Tokujukyu, Keijo* (덕수궁 석조전, 경성, 京城德壽宮內石造殿, Seokjojeon Hall in Deoksugung Palace, Gyeongseong), colonial period, photographic postcard, print on paper, h. 10cm, w. 15cm, Suwon GwangGyo Museum.
- fig. 17. *Joseon Chongdokbu* (조선총독부, 朝鮮總督府, Joseon Government-General), colonial

- period, photographic postcard, print on paper, Chuncheon National Museum.
- fig. 18. *Zoological Garden in Shotoku Palace*, after 1918, photographic postcard, print on paper, h. 9cm, w. 14.1cm, National Palace Museum of Korea.
- fig. 19. *Chiosen Hotel*, early twentieth century, photographic postcard, print on paper, h. 8.9cm, w. 13.9cm, National Palace Museum of Korea.
- fig. 20. Chosen Government Railway (조선철도국, 朝鮮鐵道局), *Keikairo*, *Keifuku Palace* (경회루, 경복궁, 慶會樓, 景福宮, Gyeonghoeru Pavilion, Gyeongbokgung Palace), colonial period, photographic postcard, print on paper, National Folk Museum of Korea.
- fig. 21. *Imperial Throne and Ceiling of the Palace*, early twentieth century, photographic postcard, print on paper, h. 9.1cm, w. 14.1cm, National Palace Museum of Korea.
- fig. 22. Hinode-Shoko (경성 히노데상행, 京城日之出商行, Gyeongseong Hinode Trade), *Gyeongseong Namdaemun Gate*, colonial period, photographic postcard, print on paper, National Folk Museum of Korea.
- fig. 23. Hinode-Shoko (경성 히노데상행, 京城日之出商行, Gyeongseong Hinode Trade), *The Nandaimon, Keijo* (Gyeongseong myeongso Namdaemun, 京城名所南大門, Famous Sites of Gyeongseong, Namdaemun Gate), colonial period, photographic postcard, print on paper, Suwon GwangGyo Museum.
- fig. 24. *Keijo, Chosen* (경성, 조선, 京城, 朝鮮, Gyeongseong, Joseon), colonial period, photographic postcard, print on paper, Chuncheon National Museum
- fig. 25. *The Korean Community, Keijo*, colonial period, photographic postcard, print on paper, h. 9cm, w. 14.1cm, Suwon GwangGyo Museum.

FIGURES

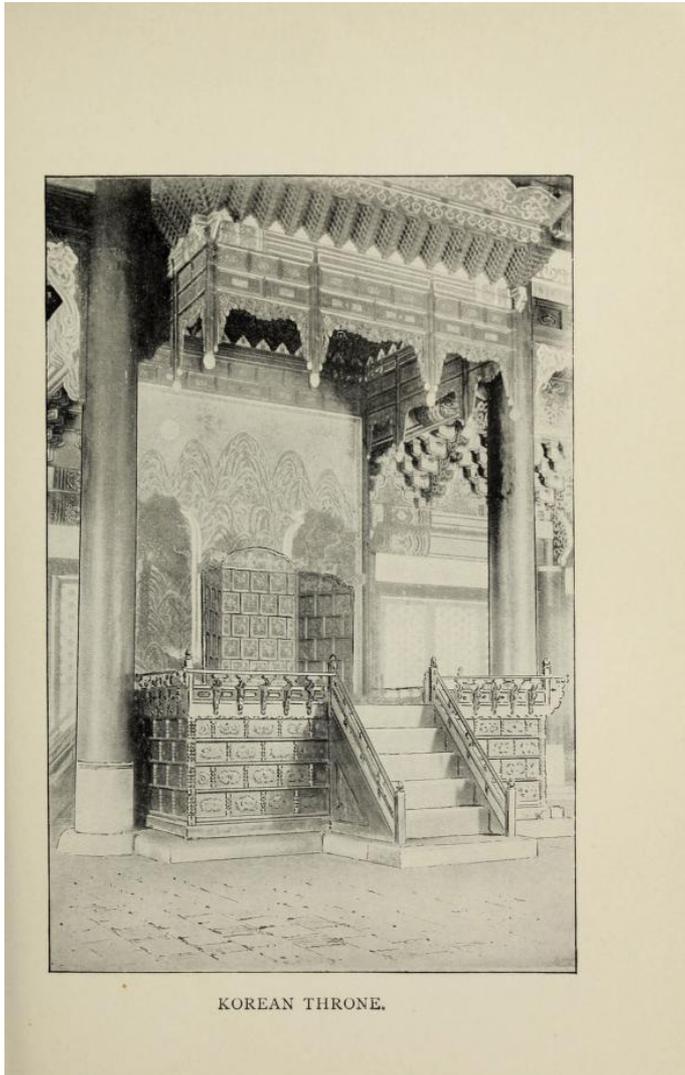


fig. 1. I. B. Bishop, *Korean Throne*, in *Korea and Her Neighbors*, 1898, p. 249, photograph taken in 1895, printed photograph.

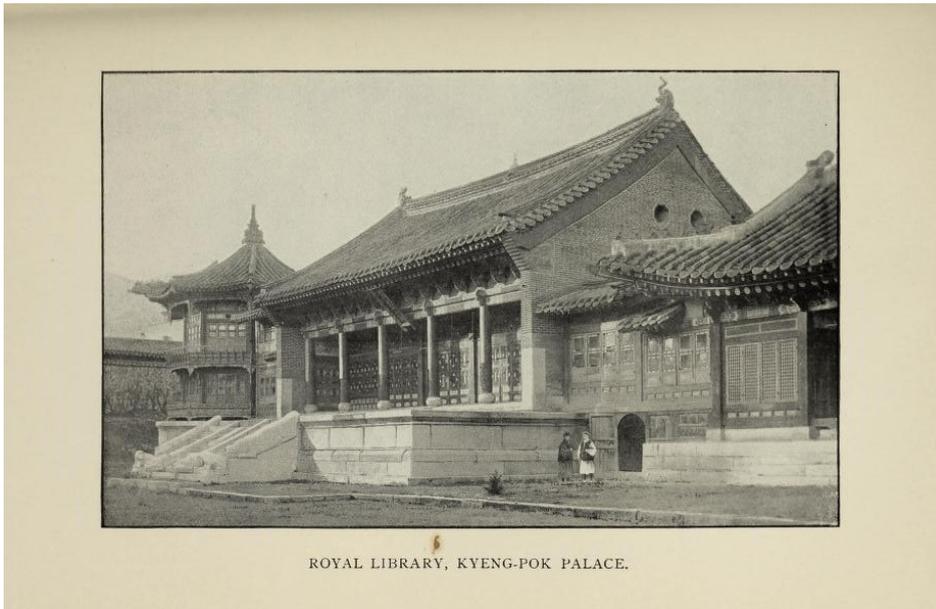


fig. 2. I. B. Bishop, *Royal Library, Kyeng-pok Palace*, in *Korea and Her Neighbors*, 1898, p. 257, photograph taken in 1895, printed photograph.



fig. 3. Percival Lowell, *To the Northeast of Seoul: View from a Gate of the City's Wall*, 1884, photograph, albumen print, h. 12cm, w. 19cm, Museum of Fine Arts, Boston.

PICTURING THE KOREAN CAPITAL



fig. 4. Bishop, I. B., *Summer Pavilion, or «Hall of Congratulations»*, in *Korea and Her Neighbors*, 1898, print on paper.



fig. 5. C. J. D. Coulson (Taylor), *Pavilion in the North Palace*, in *Koreans at Home*, 1904, print on paper.

First come two immense paved courts, surrounded by low buildings, and terminating in great gateways.

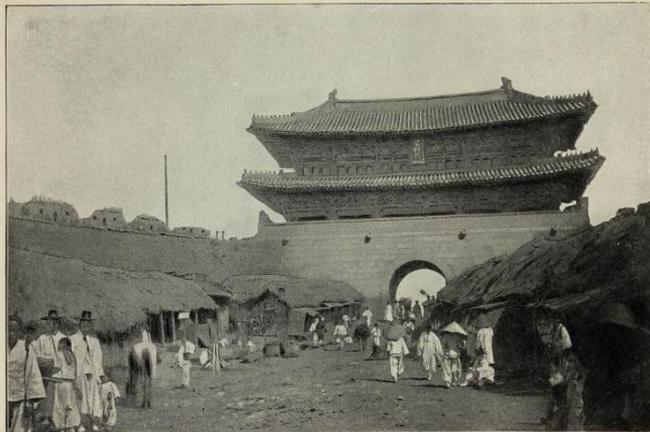
The second of these conducts to a further quadrangle, also of great size, at the upper end of which, on a twofold terrace or platform, surrounded by white granite balustrades, and ascended by triple flights of steps, the middlemost of which are



THE GREAT HALL OF AUDIENCE

reserved for the palanquin in which is borne the royal person—stands the Great Hall of Audience, wherein is held the imposing pageantry of the annual *levées* on the King's birthday, on New Year's Day, and on other festive anniversaries. The building consists of a great twin-roofed hall, constructed entirely of wood, the richly carved and reticulated ceiling of which, painted red, blue, and green, is

fig. 6. G. N. Curzon, *The Great Hall of Audience*, in *Problems of the Far East*, 1894, print on paper.



SOUTH GATE.

fig. 7. I. B. B shop, *South Gate*, in *Korea and Her Neighbors*, 1898, p. 413, photographed between 1894-1897, printed photograph.

PICTURING THE KOREAN CAPITAL

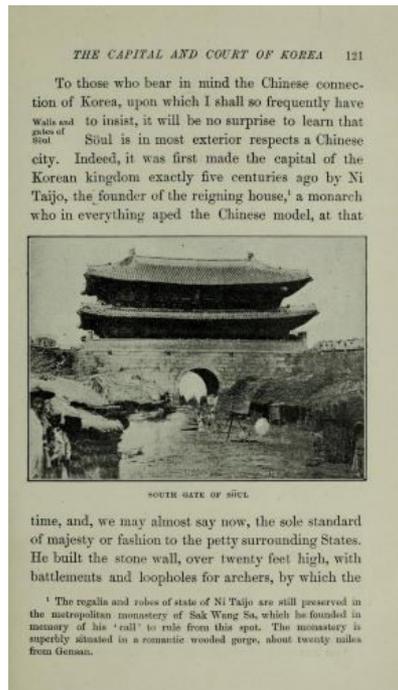
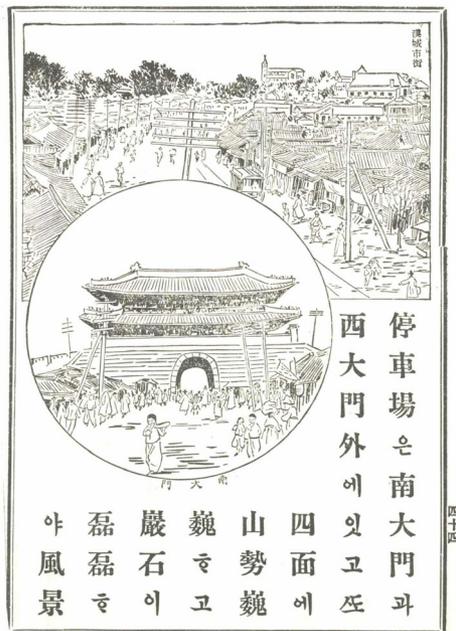


fig. 8. G. N. Curzon, *South Gate of Söul*, in *Problems of the Far East*, 1894, print on paper.



260

fig. 9. *Hanseong siga* (한성 시가, 漢城市街, Hanseong High Street), in *Gukeo dokbon*, vol. 4, 1907-1909, print on paper, Hangukhak Munheon Yeon-guso, *Hanguk gaehwagi gyogwaseo chongseo*, vol. Gukeopyeon 6, p. 260.

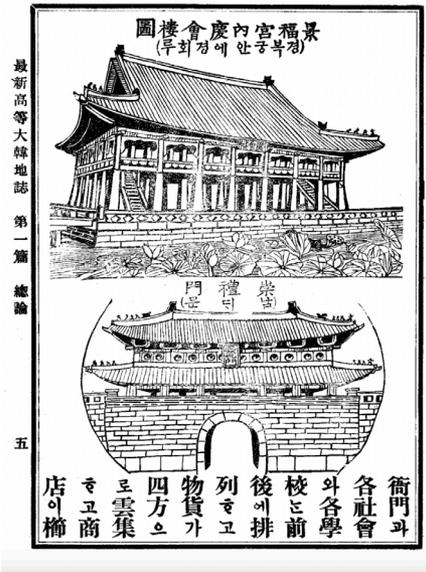


fig. 10. *Gyeongbokgung an e Gyeonghoeru, Namdaemun* (경복궁 안에 경회루, 남대문, 景福宮內慶會樓圖, 崇禮門, Gyeonghoeru Pavilion inside Gyeongbokgung Palace and Namdaemun Gate), in *Choesin Daehan godeung jiji*, 1909, print on paper, image from Ewha Womans University Library.



fig. 11. *Gyeongungung e Daehanmun, Dong-gwol ui Donhwamun* (경운궁에 대한문, 동궐의 돈화문, 慶運宮大漢門, 昌德宮敦化門, Daehanmun Gate of Gyeongungung Palace, Donhwamun Gate of Changdeokgung Palace), in *Choesin Daehan godeung jiji*, 1909, print on paper, image from Ewha Womans University Library.

PICTURING THE KOREAN CAPITAL



fig. 12. *Keijo, the Capital of Korea is the Centre of Commerce, and Education*, colonial period (1910-1945), photographic postcard, h. 9.1cm, 14.3cm, Busan Museum.



fig. 13. *Gyeongseong Namdaemun* (경성 남대문, 京城南大門, Namdaemun Gate of Gyeongseong), colonial period, photographic postcard, h. 9cm, w. 14.2cm, Busan Museum.



fig. 14. *Adkwan-mon Gate, Keijo* (경성 대한문, 京城大漢門, Gyeongseong Daehanmun Gate), after 1906, photographic postcard, h. 9.1cm, w. 14.2cm, National Palace Museum of Korea.



fig. 15. *The Tonka-mon, Keijo* (돈화문, 경성, 昌德宮, 京城, Donhwamun Gate, Gyeongseong), colonial period, photographic postcard, print on paper, h, 9.1cm, w. 14.2cm, Yeongcheon Museum.



fig. 16. *Sekizoden in Tokujukyu, Keijo* (덕수궁 석조전, 경성, 京城德壽宮內石造殿, Seokjojeon Hall in Deoksugung Palace, Gyeongseong), colonial period, photographic postcard, print on paper, h. 10cm, w. 15cm, Suwon GwangGyo Museum.

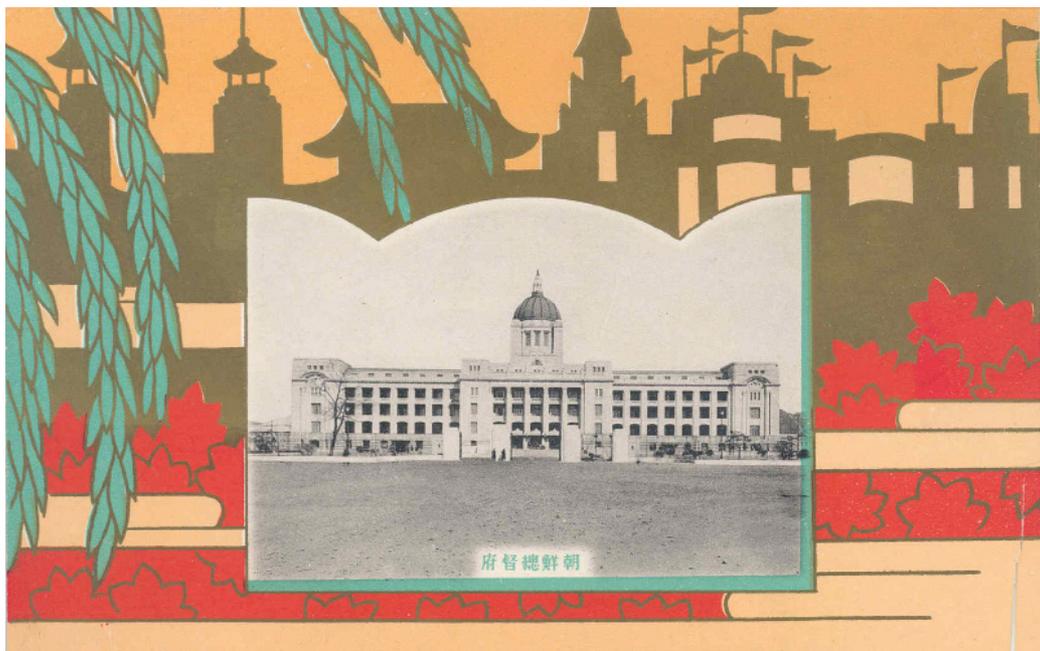


fig. 17. *Joseon Chongdokbu* (조선총독부, 朝鮮總督府, Joseon Government-General), colonial period, photographic postcard, print on paper, Chuncheon National Museum.



fig. 18. *Zoological Garden in Shotoku Palace*, after 1918, photographic postcard, print on paper, h. 9cm, w. 14.1cm, National Palace Museum of Korea.



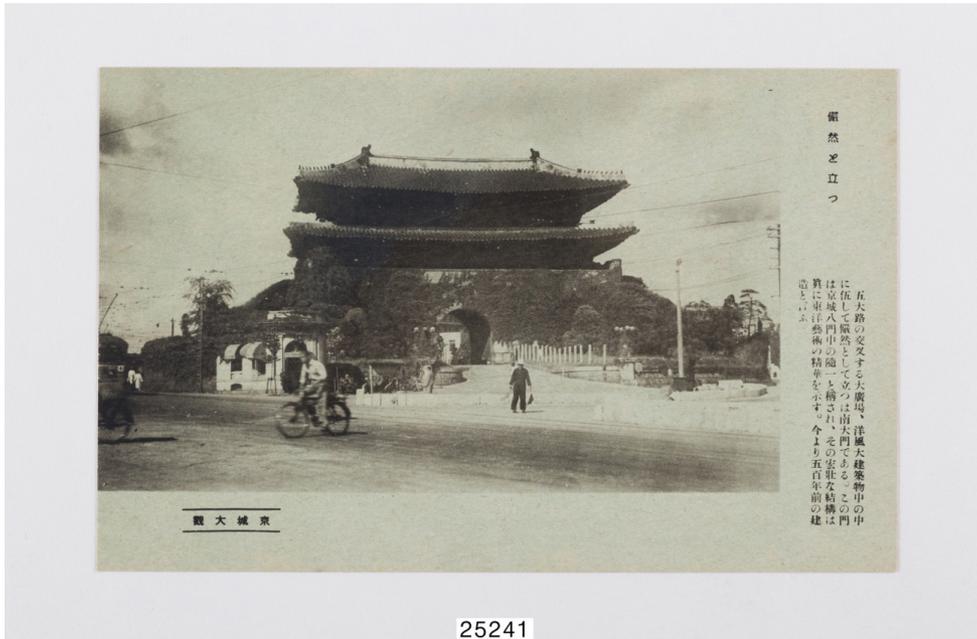
fig. 19. *Chiosen Hotel*, early twentieth century, photographic postcard, print on paper, h. 8.9cm, w. 13.9cm, National Palace Museum of Korea.



fig. 20. Chosen Government Railway (조선철도국, 朝鮮鐵道局), *Keikairo, Keifuku Palace* (경회루, 경복궁, 慶會樓, 景福宮, Gyeonghoeru Pavilion, Gyeongbokgung Palace), colonial period, photographic postcard, print on paper, National Folk Museum of Korea.



fig. 21. *Imperial Throne and Ceiling of the Palace*, early twentieth century, photographic postcard, print on paper, h. 9.1cm, w. 14.1cm, National Palace Museum of Korea.



25241

fig. 22. Hinode-Shoko (경성 히노데상행, 京城 日之出商行, Gyeongseong Hinode Trade), *Gyeongseong Namdaemun Gate*, colonial period, photographic postcard, print on paper, National Folk Museum of Korea.



fig. 23. Hinode-Shoko (경성 히노데상행, 京城 日之出商行, Gyeongseong Hinode Trade), *The Nandaimon, Keijo* (Gyeongseong myeongso Namdaemun, 京城名所 南大門, Famous Sites of Gyeongseong, Namdaemun Gate), colonial period, photographic postcard, print on paper, Suwon GwangGyo Museum.

PICTURING THE KOREAN CAPITAL



fig. 24. *Keijo, Chosen* (경성, 조선, 京城, 朝鮮, Gyeongseong, Joseon), colonial period, photographic postcard, print on paper, Chuncheon National Museum

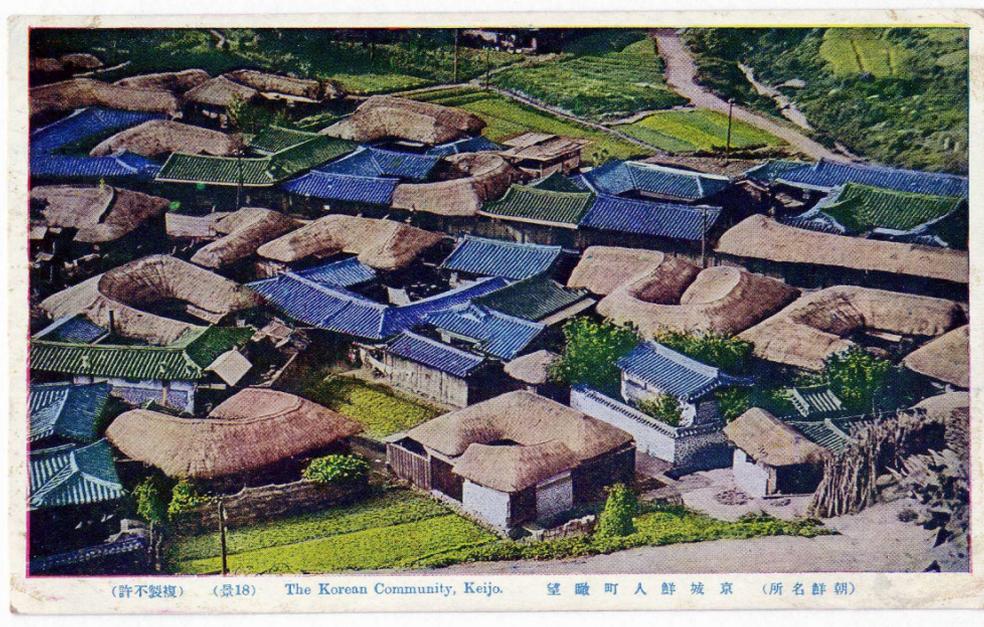


fig. 25. *The Korean Community, Keijo*, colonial period, photographic postcard, print on paper, h. 9cm, w. 14.1cm, Suwon GwangGyo Museum.

KUKJIN KIM

LA COREA “IN MOSTRA” NELLE ESPOSIZIONI UNIVERSALI DEL PRIMO NOVECENTO¹

1. INTRODUZIONE

L'espansione coloniale promossa dalle potenze occidentali raggiunse il suo apice alla fine del XIX secolo, quando tali nazioni estesero il loro dominio verso l'Asia. Numerosi Paesi dell'Asia orientale e sud-orientale furono soggetti a un'ingerenza significativa da parte delle potenze imperialistiche, affrontando le crisi connesse alla perdita non soltanto dell'autonomia politica ed economica ma anche della loro cultura tradizionale in generale. Considerando che il concetto della “*mission civilisatrice*” svolse un ruolo chiave nella giustificazione dell'espansionismo imperialistico a livello mondiale, non v'è da stupirsi che nello stesso periodo si sia assistito a un picco di popolarità delle esposizioni universali, durante le quali le nazioni occidentali, “moderne” e industrializzate, organizzarono una serie di eventi globali con l'obiettivo di dimostrare la loro supremazia in termini di razza, scienza e tecnologia, al fine di legittimare il proprio dominio coloniale su nazioni meno sviluppate. In altre parole, tali occasioni furono strumenti culturali dell'imperialismo, fungendo da vetrine per il darwinismo

¹ This article was supported by the Seed Program for Korean Studies of the Ministry of Education of the Republic of Korea and Korean Studies Promotion Service at the Academy of Korean Studies (AKS-2023-INC-2230001).

sociale e da piattaforme per il discorso orientalista (cfr. Said 1978; Rydell 1984; Greenhalgh 1988; Paddon/Turner 1995; Reed 2000).

Durante la seconda metà del XIX secolo, la Corea fu oggetto di diverse invasioni straniere che la costrinsero a concedere diritti commerciali alle potenze imperiali. Il Trattato di amicizia tra Giappone e Corea del 1876, il primo accordo a stabilire relazioni moderne tra Stati, segnò l’inizio dell’inclusione nel sistema imperialista-capitalista. In seguito, furono stipulati trattati commerciali con un totale di undici Stati occidentali: nel 1882 con gli Stati Uniti, nel 1883 con Gran Bretagna e Germania, nel 1884 con Italia e Russia, e nel 1886 con la Francia, solo per citarne alcuni. Tale processo rappresentò una transizione dal sistema dell’Asia orientale dominato dalla Cina al sistema capitalistico globale incentrato sulle potenze imperialistiche, il quale portò al graduale collasso dell’antico regime della Corea, il cui ceto dirigente non aveva la comprensione necessaria dei meccanismi delle relazioni internazionali e delle questioni giuridiche moderne per affrontare le sfide emergenti (cfr. Song 2010).

Nel periodo in cui sia le grandi potenze occidentali, come la Russia, sia la Cina e il Giappone lottarono per ottenere l’egemonia sugli affari coreani, re Kojong (r. 1864-1907), l’ultimo re del regno di Chosŏn (1392-1897) e il primo imperatore dell’Impero coreano (1897-1910), riconobbe l’importanza delle leggi internazionali come uno strumento indispensabile per garantire l’indipendenza della sua monarchia. Desideroso di evitare contese con le nazioni straniere, il re incoraggiò attivamente i suoi sudditi a studiare il sistema giuridico internazionale, poiché riteneva che ciò potesse contribuire all’instaurazione di un equilibrio di potere nella penisola coreana e consentire lo sviluppo di relazioni internazionali equamente regolate (cfr. Han 2010: 30-48, 80-90).

In un contesto caratterizzato dalle turbolenze circondanti la penisola coreana, la dinastia Chosŏn intraprese diversi sforzi per affermarsi come una nazione indipendente. Il governo assunse l’iniziativa di implementare diverse riforme politiche, economiche e sociali (cfr. Yuh 2013), cercando contemporaneamente di utilizzare mezzi diplomatici al fine di assicurare la propria sopravvivenza in mezzo alle grandi potenze (cfr. Lee 2008; Kim 2016). Re Kojong manifestò interesse per varie vie volte a promuovere la sua dinastia a livello internazionale. Al fine di comprendere appieno la realtà della situazione internazionale, il governo inviò un gruppo di emissari sia in Giappone sia in Qing per approfondire la conoscenza della cultura ‘moderna’. In particolare, nel 1883, una delegazione fu inviata con tale obiettivo a Boston, in occasione dell’Esposizione americana dei prodotti stranieri (The American Exposition of the Products, Arts and Manufactures of Foreign Nations), durante la quale furono presentati alcuni manufatti coreani con l’intento di ‘mettere in mostra’ il Paese (cfr. Sohn 2007).

Dopo il primo tentativo di presentare il suo sovrano al mondo occidentale, il re Kojong decise di partecipare ufficialmente alla Fiera Colombiana di Chicago del 1893 e all’Esposizione universale di Parigi del 1900, al fine di manifestare la pre-

senza della sua dinastia al livello internazionale. Le fiere mondiali, infatti, vengono percepite dalle nazioni asiatiche come un'opportunità per interagire con le grandi potenze occidentali e posizionarsi strategicamente all'interno di un quadro globale di cambiamento. Approfittando di tali occasioni, diversi paesi asiatici, inclusa la Corea, cercarono di manifestare il loro dissenso verso i continui attacchi delle potenze imperialistiche attirando l'attenzione della comunità internazionale (cfr. Yook 2011). Tuttavia, la strategia adottata dal sovrano coreano sembra essere giunta in ritardo rispetto a quella dell'Impero giapponese dell'era Meiji che a cominciare dalla partecipazione ufficiale all'Esposizione universale di Vienna del 1873, prese parte a ben 40 fiere interazionali fino al 1911, con l'obiettivo di utilizzare le esposizioni mondiali per promuovere la sua modernità e per creare una nuova identità nazionale. Inoltre, prima dell'annessione ufficiale, l'Impero giapponese espose la Corea, insieme ad altre sue colonie, presso l'Esposizione anglo-giapponese del 1910 (The Japan-British Exhibition of 1910) tenutasi a Londra. L'anno successivo, durante l'Esposizione internazionale dell'industria e del lavoro di Torino, la Corea venne presentata come una nuova colonia giapponese. In poche parole, il Giappone sfruttava le fiere mondiali per promuovere efficacemente le sue espansioni colonialistiche, rafforzando la sua immagine come potenza moderna e imperialista agli occhi del mondo occidentale. In virtù di ciò, non è azzardato dire che l'obiettivo della Corea di utilizzare le fiere mondiali per sopravvivere in mezzo alle potenze imperialiste fu un tentativo tardivo.

Non vi sono numerosi studi sul coinvolgimento della Corea nelle esposizioni universali a cavallo tra gli ultimi anni dell'Ottocento e i primi del Novecento. Gli studi precedenti si sono concentrati sull'offrire una panoramica riguardante il padiglione coreano e gli oggetti esposti (cfr. Kim 2000) oppure sul valutare la partecipazione della Corea dal punto di vista della politica internazionale (cfr. Kane 2002; 2004). Sebbene si rilevino alcune ricerche volte a tracciare il significato culturale delle fiere organizzate dall'Impero giapponese di cui faceva parte anche la Corea (cfr. Kim 2013; Roh 2014; Yook 2020), nonché valutare la partecipazione coreana a singole edizioni delle esposizioni universali considerando le sue caratteristiche "transculturali" (cfr. Yook 2011; Yook 2014), non è stato discusso adeguatamente il tema della rappresentazione della Corea, che assumeva dunque una doppia "esposizione", sia volontaria, di nazione alla ricerca di un riconoscimento internazionale, sia involontaria come colonia dell'Impero. Inoltre, finora non sono state condotte ricerche sull'Esposizione Universale di Torino, pur rappresentando la prima fiera mondiale alla quale partecipò il Giappone dopo l'annessione della Corea con l'obiettivo di pubblicizzare il suo nuovo "acquisto".

Pertanto, in questa sede, sarà esaminato in modo approfondito il significato multidimensionale delle esposizioni universali, durante le quali la Corea fu "mostrata" sia volontariamente sia involontariamente. Tale approccio consentirà di riesaminare le funzioni che le esposizioni universali, intese come eventi culturali, svolgevano nell'ambito del sistema imperialista, nonché di mettere in luce gli aspetti colonialisti

che esse implicavano. Il caso della Corea sarà particolarmente significativo a questo proposito, poiché il Paese cercava di sfruttare le fiere mondiali nella sua ricerca di integrazione nel sistema globale dell'epoca finendo invece per essere esposto come “bottino” del Giappone imperialista negli stessi spazi fieristici.

2. CHICAGO E PARIGI: LA COREA “IN MOSTRA” VOLONTARIAMENTE

Chosŏn, presentata al mondo come il ‘Regno eremita’ nel mondo (Griffis 1882), cercò di utilizzare l'esposizione universale per contrastare tale immagine “distorta” e “negativa”, dichiarandosi al mondo come una nazione indipendente e candidandosi come un membro della comunità internazionale. La prima partecipazione, non ufficiale, della Corea alla fiera mondiale risale al 1883, quando la delegazione coreana espose alcune porcellane coreane all'Esposizione americana dei prodotti, arte e manifatture delle Nazioni straniere di Boston (cfr. Walter *et. al.* 1969).

Successivamente, la dinastia coreana decise di partecipare ufficialmente a un altro evento mondiale tenutosi negli Stati Uniti: la Fiera Colombiana di Chicago del 1893. Il re Kojong, alla ricerca di un affidabile alleato occidentale nelle questioni diplomatiche, immediatamente dopo che la sua dinastia venne incorporata all'ordine mondiale imperialista, fu persuaso dal consiglio di Horace Allen (1858-1932), l'attuale consigliere della legazione americana a Seul, il quale nutriva l'ambizione diplomatica di mediare tra i due Paesi (cfr. Yook 2011: 5-10). Difatti, come accennato durante il discorso del commissario reale al banchetto del 5 settembre 1893, Chosŏn decise di partecipare alla fiera mondiale per la prima volta su richiesta degli Stati Uniti al fine di conoscere le culture dei diversi popoli. Nello stesso tempo, furono espresse la sua volontà di impegnarsi a diventare un membro riconosciuto dalla comunità internazionale e la speranza che le grandi potenze salvaguardassero l'indipendenza della Corea secondo le leggi internazionali.

Never before Korea taken part in any international exposition, but in response to an urgent request of America, the great friend of Korea, his Majesty has sent his first official exhibit abroad, to make complete the representations of nations [...] We recognize at this exposition the lessons of fraternal union in language, literature, religion, science, art, and the civil institutions of different peoples; and our administration for the educational system of imparting knowledge in all departments is very great indeed. We are sure this exposition will tend to the establishment of the principles of judicial arbitration as the supreme law of international relations (The Japan Weekly Mail 1893: 406-407).

Chosŏn, secondo la guida ufficiale della Fiera Colombiana, faceva parte della lista dei “principali” paesi stranieri insieme ad altre nazioni quali Canada, Messico, Germania e Giappone (Flinn 1893: 53). Tuttavia, il padiglione coreano, con una superficie di soli 446 metri quadrati, risultava modesto e trascurato rispetto a quelli dei suoi ‘vicini’ asiatici, come il Siam e il Giappone, altre due nazioni ‘indipendenti’ dell'Asia orientale e sud-orientale partecipanti alla Fiera Colombiana. Al Siam fu concesso uno spazio espositivo di 1.096 metri quadrati, mentre il Giappone ottenne

circa 27.000 metri quadrati, all'interno dei quali venne realizzato un proprio padiglione giapponese attraverso il lavoro degli artigiani inviati direttamente dal paese del Sol levante. (cfr. Yook 2010: 10-13). In altre parole, la «prima funzione ufficiale su suolo straniero» della Corea risultò essere estremamente umile (The Japan Weekly Mail 1893: 418).

Secondo la guida ufficiale, il padiglione coreano presentava una varietà di manufatti, tra cui tessuti realizzati con cotone, canapa, seta ed erba, carta tradizionale, utensili culinari, servizi da tavola, strumenti musicali e ceramiche (Flinn 1893: 134). Hubert Bancroft, autore della guida semiufficiale intitolata *The Book of the Fair*, suddivisa in tre volumi per circa 1.000 pagine, scrisse che il mini-padiglione coreano conteneva un'esposizione di svariati oggetti, tra i quali una portantina, radici di ginseng, pelli di tigre e una collezione di armature, la maggior parte dei quali proveniente dal palazzo reale (Bancroft 1893: 219). I coreani, tuttavia, ritenevano che le esposizioni di Chosŏn fossero poco attraenti e trasandate. Per esempio, il commissario reale si vergognava della mancanza di qualità e quantità, soprattutto in confronto al Giappone, mentre Yun Chi-ho (1865-1945), un politico autoesiliato e studente negli Stati Uniti che visitò la Fiera prima di rientrare in Corea, criticò la trascuratezza della struttura dello spazio espositivo e degli oggetti in mostra, nonché l'aspetto del personale vestito in costumi tradizionali. Tale apparenza, infatti, catturò l'attenzione costante del pubblico per tutto il periodo dell'Esposizione, più di quanto lo facessero la sua arte, cultura o storia (cfr. Yook 2011: 10-20).

Nonostante diversi limiti, sembra che Kojong abbia valutato molto positivamente la partecipazione all'Esposizione di Chicago, riconoscendo il ruolo delle fiere mondiali come un approccio diplomatico (cfr. *Giornale del Segretariato Reale*: il 9 novembre 1893). Purtroppo, né Kojong né i politici della corte erano consapevoli del fatto che la semplice stipulazione dei trattati internazionali o lo scambio di diplomatici garantisse automaticamente l'appartenenza di una nazione alla società internazionale, soprattutto in un contesto imperialistico come quello dell'epoca. Incoraggiato dal «successo» a Chicago, il re avviò immediatamente le procedure per predisporre l'invio della sua delegazione a Parigi per l'Esposizione del 1900, che sarebbe stata la prima e l'ultima partecipazione della Corea in nome dell'Impero coreano.

Per quanto concerne la Corea, l'Esposizione di Parigi si differenziò da quella di Chicago per alcuni aspetti. Innanzitutto, al contrario della partecipazione relativamente 'improvvisata' alla Fiera Colombiana (cfr. Kane 2002), la corte iniziò a preparare l'invio della delegazione per Francia con largo anticipo, lavorando a stretto contatto con il governo francese. Kojong confermò già la sua volontà di partecipare alla Fiera Parigina prima della conclusione di quella colombiana nel 1893, mentre il governo francese recapitò ufficialmente l'invito all'Esposizione nel 1896, il quale fu accettato di buon grado dal re coreano. Dal punto di vista economico, inoltre, la Corea aveva finalmente le risorse necessarie per organizzare in modo più efficace il suo spazio espositivo, grazie agli investimenti francesi, che favorirono una collaborazio-

ne più esaustiva tra i due Paesi. Infine, a causa dei problemi di natura organizzativa, il padiglione coreano fu gestito principalmente dai francesi, il che, paradossalmente, portò a un'esibizione più “adatta” per un palcoscenico internazionale, presentando in modo adeguato espressioni e simboli culturali nazionali della Corea (cfr. Yook 2014: 14-18).

Diversamente dai padiglioni degli altri partecipanti asiatici, come Cina, Giappone e Siam, che occupavano la zona Trocadéro, il cuore della Fiera, lo spazio espositivo per la Corea era posizionato in una zona periferica della Champ de Mars. Nonostante ciò, le sue dimensioni erano comunque equiparabili a quelle degli altri Paesi dell'Asia orientale, avendo una superficie di 760 metri quadrati, circa 15 volte più ampia rispetto a quello realizzato alla Fiera Colombiana sette anni prima (cfr. Yook 2014: 18-19). L'esibizione includeva un'ampia varietà di oggetti, tra cui libri, contenitori di legno, mobili, strumenti musicali, abbigliamento, armi e ceramiche (cfr. Seoul Museum of History 2012: 100-145). Di particolare interesse per i visitatori erano i documenti antichi e la carta coreana (cfr. Courant 2009: 265-267).

Tuttavia, sembra che il padiglione coreano non abbia rappresentato una destinazione popolare capace di attirare numerosi visitatori provenienti da tutto il mondo. Secondo una testimonianza diretta, infatti, solo alcuni spettatori francesi ed europei che possedevano una certa conoscenza sull'Estremo Oriente e sul nuovo impero costruito nella Penisola, si avventurarono nella zona periferica dove si teneva l'esposizione coreana (Courant 2009: 254). Inoltre, la qualità della mostra non era così soddisfacente nemmeno agli occhi degli ufficiali coreani. Il segretario coreano dell'Esposizione Universale di Parigi, ad esempio, si vergognò della rappresentazione della Corea “in mostra” a più di 50 Paesi del mondo. Trattandosi di un membro di spicco che aveva preso parte alle celebrazioni per il 60° anniversario dell'ascesa al trono della Regina britannica Vittoria, egli aveva avuto modo di visitare diversi paesi europei osservando la civiltà occidentale e i suoi progressi scientifici e tecnologici. Naturalmente, gli oggetti esposti alla fiera che riempivano la sala espositiva, come le vecchie armature tradizionali e le campane sciamaniche, fecero percepire una certa ‘inferiorità’ della sua patria (cfr. Yook 2014: 22).

Un altro aspetto interessante è che gli “sforzi” della Corea presso le Esposizioni a Chicago e a Parigi non furono adeguatamente divulgati tra i connazionali. Per quanto riguarda la Fiera Colombiana, è impossibile tracciare le notizie di alcun genere tramite i quotidiani coreani dell'epoca. Della Fiera parigina, nonostante la lunga e accurata preparazione, si possono trovare solo alcuni frammenti su giornali che trattano esclusivamente l'acquisto degli oggetti da esporre (cfr. Yook 2014: 15). Considerando le turbolenze interne degli anni '90, come l'omicidio della regina Min da parte dei *rōnin* giapponesi dell'8 ottobre 1895 e il successivo esilio di re Kojong presso la legazione russa per circa un anno, dall'11 febbraio 1896 al 20 febbraio 1897 (cfr. Han 2010:67-76), non v'è da stupirsi che si sia prestata poca attenzione alle fiere mondiali tenutesi dall'altra parte del mondo. Inoltre, pare impossibile risalire a relazioni o

rapporti ufficiali della delegazione coreana presso l'Esposizione di Parigi (cfr. Yook 2014: 23-24). Esisterebbe solo una descrizione piuttosto sommaria tratta da alcuni appunti rilasciati da un inviato a Parigi dal marzo 1901 al febbraio 1902 (cfr. Kim 2018).

In ogni caso, Kojong apparentemente incoraggiato dai risultati della partecipazione alla Fiera Parigina. Innanzitutto, Kojong premiò otto cittadini francesi con medaglie al merito nel 1901 per il loro contributo alla costruzione del padiglione coreano. L'anno successivo, egli ordinò l'apertura di un ufficio temporaneo per gestire la preparazione delle future esposizioni universali. L'imperatore coreano vide del potenziale nel mettere "in mostra" il suo Paese sulla scena internazionale per dimostrare la sua esistenza come una nazione indipendente e per sopravvivere di fronte alle grandi potenze dell'Asia orientale come Russia, Giappone e Cina, costruendo le relazioni diplomatiche in chiave "moderna" con le nazioni più sviluppate.

Il "sogno roseo" di Kojong, tuttavia, fu soppresso dalle conseguenze della guerra russo-giapponese. I suoi sforzi per rafforzare le relazioni diplomatiche con gli Stati Uniti e per instaurare un rapporto positivo con la Francia non ebbero successo. In seguito alla vittoria del Giappone nella guerra, la Corea fu costretta a firmare il Trattato di protettorato nippo-coreano del 1905, con il quale il 'Regno eremita' perdeva la propria sovranità diplomatica. Prima della stipulazione del trattato, gli Stati Uniti e il Giappone conclusero l'accordo segreto di Taft-Kastura, che riconosceva la sfera d'influenza del Giappone in Corea e quella degli Stati Uniti nelle Filippine (cfr. Han 2010: 82-88; Kwon 2018). In breve, la partecipazione 'volontaria' della Corea alle esposizioni universali e il suo tentativo di inserirsi nel contesto del mondo moderno non ebbero successo nemmeno in termini di relazioni internazionali.

3. LONDRA E TORINO: LA COREA "IN MOSTRA" INVOLONTARIAMENTE

Come già menzionato, il Giappone si distinse come il più efficace "sfruttatore" delle esposizioni universali tra le nazioni dell'Asia orientale. Partecipando a numerose fiere dall'altro lato del mondo, il Paese del Sol levante cercò di presentarsi come una delle potenze imperialistiche occidentali. La strategia tattica nei confronti di tali eventi globali raggiunse il suo apice all'Esposizione anglo-giapponese del 1910 e all'Esposizione Universale di Torino del 1911. Il Giappone, grazie alla sua notevole esperienza nelle fiere mondiali, aveva una chiara consapevolezza dell'importanza di tali eventi nella rappresentazione della modernità. In effetti, già negli anni Ottanta del XIX secolo, il governo giapponese organizzava diverse fiere, sia grandi sia piccole, non solo nel suo territorio ma anche in altre parti dell'Asia orientale, con l'obiettivo di promuovere il commercio internazionale e trovare nuovi mercati. Tali occasioni, parallelamente, avevano lo scopo di dimostrare la superiorità giapponese agli altri Paesi asiatici (cfr. Cha 2007).

L'esposizione Anglo-giapponese, inaugurata il 14 maggio 1910 a Shephard's Bush,

una zona periferica di Londra, fu la prima fiera internazionale in cui l’Impero del Giappone si presentò come uno degli organizzatori. Nonostante che la ragione principale di tale esposizione fosse il consolidamento del rapporto tra i due Paesi nonché l’incremento degli scambi commerciali, l’evento aveva come l’obiettivo anche quello di presentare il Giappone come un alleato delle altre nazioni imperialiste, considerando i solidi legami tra i due Paesi dalla metà dell’Ottocento e l’alleanza anglo-giapponese stipulata nel 1902. Inoltre, l’evento rappresentava un’opportunità per il Giappone, di mostrarsi agli europei come un vero proprio Paese imperialistico, rafforzando la sua immagine di potenza coloniale, comprendente Taiwan e parti della Manciuria. Tale sforzo mirava a giustificare e ottenere l’approvazione della comunità internazionale per la colonizzazione della Corea (cfr. Yook 2020: 126-135).

Per quanto concerne l’organizzazione delle mostre, è curioso come l’Impero giapponese decise di allestire, separatamente da un padiglione dedicato al solo Giappone, un altro spazio espositivo denominato Palazzo d’Oriente (Palace of Orient) che comprendeva quattro esibizioni riguardanti Taiwan, la Ferrovia della Manciuria Meridionale, il Kanto e, infine, la Corea. Inoltre, degno di nota è il fatto che il padiglione orientale, costruito simmetricamente di fronte al padiglione principale del Giappone, venne originariamente denominato “Palazzo della Colonizzazione Giapponese” (Palace of Japanese Colonization). Questo non solo suggerisce che il Giappone aveva già considerato la Corea come una delle sue colonie prima della firma del Trattato di annessione nippo-coreano del 22 agosto 1910, ma indica anche l’intenzione di presentare visivamente i “territori” appartenenti al padiglione orientale come un’estensione della dimensione del Giappone (cfr. Roh 2014: 186-190).

La ragione che mosse il Giappone a “esporre” la Corea venne chiaramente dichiarata all’interno del discorso fatto mesi prima dell’apertura della fiera, il 19 gennaio, dal commissario imperiale:

Korea is not a Japanese territory in the same sense as Formosa, but there is such a strong affinity of interests and the relationship is so close between the two countries that there is an obvious *raison d’être* for her being represented in the forthcoming show. In the history of Korea there have been many dark pages, and the turmoils and atmosphere of intrigue which have pervaded this nation have formed a great stumbling block to the steady advance to her progress. However, the country has at last awakened from her long slumber and is realising the good effects of the administration of the new regime which is being appreciated especially by the more advanced section of the people. [...] At all events, she can no longer be considered the “Hermit Kingdom” and although her future path may not be strewn with roses, it is the sincere and fervent hope of her guardians and friends that the day may not be long distant when we can look upon her, in fact as well as in name as the “nation of the Morning Calm.” (Mutsu 2013: 202)

In altre parole, l’inclusione della Corea nel Palazzo d’Oriente aveva lo scopo di celebrare l’apparente miglioramento e il progresso della politica, dell’economia, della cultura e delle istituzioni in Corea in seguito all’intervento del Giappone, come stabilito nel trattato di protettorato nippo-coreano del 1905. Il Giappone così proclamò

che il “Regno eremita”, afflitto da intrighi e divisioni, sarebbe stato trasformato in “una nazione moderna”, come Taiwan, che, a loro dire, venne “civilizzato” e “ammodernato” a partire dal 1895, quando il Giappone lo ottenne dalla dinastia Qing in seguito della Guerra sino-giapponese.

Bisogna tenere presente che le questioni diplomatiche relative all’annessione della Corea erano in larga parte risolte già prima dell’apertura dell’Esposizione anglo-giapponese. Dopo aver ridotto la Corea a protettorato con il consenso degli Stati Uniti, il Giappone confermò la sua influenza sulla penisola coreana tramite l’accordo russo-giapponese del 1907. La Russia, successivamente, diede il consenso al Giappone per la colonizzazione della Corea nell’aprile 1910 (cfr. Choi 2004). D’altro canto, il governo britannico aveva già riconosciuto l’influenza del Giappone sulla Corea aggiornando l’Alleanza anglo-giapponese nell’agosto 1905 (cfr. Kim 2010). Infine, il processo di colonizzazione definitiva della Corea ebbe luogo quando il ministro degli Esteri giapponese e l’ambasciatore statunitense in Giappone iniziarono i negoziati per l’annessione poco dopo l’apertura dell’esposizione (cfr. Hotta-Lister 2013: 69-88). Date tali circostanze, il fatto che il Giappone abbia annunciato ufficialmente l’annessione della Corea nel bel mezzo dell’evento, il 22 agosto con una grande cerimonia nel quartiere fieristico, sembra essere la conclusione del processo di comunicazione al mondo che la Corea era diventata una colonia giapponese. (cfr. Yook 2020: 131-132) Perciò, non sarebbe avventato affermare che il Giappone ottenne l’approvazione per la sua espansione coloniale servendosi di un’esposizione mondiale, in maniera “culturale”.

Mentre la Fiera Anglo-giapponese fu l’occasione per ottenere il consenso internazionale della colonizzazione della Corea, l’Esposizione internazionale di Torino dell’anno successivo rappresentò l’opportunità per il Giappone di dichiarare ufficialmente la Corea come una vera e propria colonia sua. Inoltre, si tratta di un caso particolarmente rilevante in quanto la strategia adottata dal Giappone fu completamente diversa da quella utilizzata durante la Fiera Anglo-giapponese.

La Fiera Torinese fu inaugurata il 28 aprile 1911, con l’industria e il lavoro quali temi principali, presso il Parco del Valentino e la riva destra del Po, in concomitanza con altri eventi nazionali a Roma e Firenze, per celebrare il cinquantenario dell’Unità d’Italia. Tra le 31 nazioni partecipanti, tre Paesi asiatici, ovvero Cina, Giappone e Siam furono i rappresentanti asiatici. Mentre al Siam venne assegnato un padiglione nei pressi del Ponte Principessa Isabella, le esposizioni cinesi e giapponesi trovarono spazio al Palazzo delle Industrie Artistiche, situato vicino all’ingresso dei Corsi Vittorio Emanuele e Cairoli. Al Giappone, furono dedicate sei sale espositive, che ospitavano una varietà delle opere d’arte in diversi materiali, tra cui bronzo, legno e ceramica, insieme a oggetti legati alla cultura *geisha* e vari prodotti quotidiani come piatti, tessuti e scarpe (cfr. Guida pratica 1911; Associazione 1911: 60-74).

In poche parole, non furono esposti oggetti relativi alle colonie giapponesi, inclusa la Corea; le descrizioni sulla Corea insieme a quelle degli altri territori occupati,

vennero fornite invece in formato cartaceo. Si tratta di un catalogo speciale di circa 90 pagine pubblicato appositamente per l'evento. Il libretto fu ideato dall'Associazione degli espositori del Giappone allo scopo di fornire alcune informazioni dettagliate non solo sulla situazione industriale e lavorativa dell'Impero del Giappone ma anche sugli articoli esposti per i futuri acquirenti (Associazione 1911: 7).

Il catalogo esordisce con una descrizione geografica del Giappone, dove la Corea viene presentata come un territorio «recentemente» acquisito:

L'impero del Giappone è formato da numerose isole che si trovano all'estremità Est del continente dell'Asia in un angolo Nord-Ovest dell'Oceano Pacifico. [...] Recentemente al Giappone fu aggiunta la Corea e la penisola ora forma un territorio continentale dell'Impero. La sua area, non compresa la Corea (Chosen) è di circa 272612 sq.ri [...] Più lungi al sud è Taiwan (Formosa) che copre 2.253 sq.ri (Associazione 1911: 9).

Mettendo in rilievo i legami storici tra la Corea e il Giappone, il testo delinea una lunga storia di scambi commerciali e culturali. Successivamente, viene sottolineato come l'attitudine aperta del Giappone alle culture straniere abbia contribuito a plasmare la moderna identità giapponese, diversamente dalla Corea:

Fin dall'anno 33 a. C. erano aperte le comunicazioni colla Corea che, combinati coll'importazione di elementi di incivilimento estero, diedero impulso estero, diedero impulso allo sviluppo di diversi rami di industria Giapponese [...] Un gran numero di Giapponesi prese ad interessarsi del commercio coll'estero cosicché lungo le coste della Cina e di Corea parecchi battelli Giapponesi gettarono l'ancora, anzi si fermò in Corea una considerevole colonia Giapponese (Associazione 1911: 16).

Tale argomentazione procede all'affermazione che la civiltà moderna giapponese trainasse gli sviluppi delle aree colonizzate. Per esempio, il catalogo narra che: «il recente impulso dato al commercio ed all'industria del Giappone accrebbe il bisogno di legname per ferrovie, bastimenti, per materiale all'industria, alle miniere, alla costruzione, alla fabbricazione di strade, come combustibile e così via: molto se ne richiede in Chosen (Corea) ed in Manciuria che scarseggiano di foreste» (Associazione 1911: 52). In particolare, considerato che il Giappone sfruttò attivamente le esposizioni sulla pesca per modernizzare e standardizzare la propria industria ittica (cfr. Lee 2015), è significativo che il catalogo documenti in maniera dettagliata l'aumento delle dimensioni dell'industria dopo l'accordo con la Corea sulla pesca: «La pesca dell'arcipelago fece un progresso rimarchevole [...] Dopo la conclusione del trattato di pesca colla Corea (Chosen) nel 1889 la pesca Giapponese nelle acque della Corea aumentò annualmente» (Associazione 1911: 51).

In pratica, si può individuare una narrazione volta a sottolineare i legami culturali ed economici tra il Giappone e la Corea, all'interno del catalogo speciale. Considerando che il libretto fu redatto nella lingua del Paese ospitante da un'associazione per organizzare meglio le esibizioni presso le fiere, si può presumere che i preparativi per legittimare la colonizzazione della Corea, avvenuta solo dieci mesi prima dell'apertu-

ra della Fiera torinese, fossero già in corso. L'evento, quindi, non solo servì a esporre l'industria e i mercati del lavoro giapponesi e a stabilire buoni rapporti economici con i Paesi partecipanti, ma simboleggiò anche l'occasione per presentare la Corea come un'unità economica dei territori dominati dall'Impero. Se a Londra fu ottenuta la legittimità culturale della colonizzazione, a Torino giunse il momento di delineare gli aspetti più pratici. Il gioco diplomatico del Giappone nel presentare al mondo la Corea, colonia *de facto* dal 1905, come colonia *de jure*, fu portato a termine con successo attraverso l'Esposizione anglo-giapponese e l'Esposizione di Torino.

4. CONCLUSIONE

La partecipazione della Corea alle Esposizioni universali fornisce diverse prospettive per riconsiderare gli aspetti dell'imperialismo. Innanzitutto, non va sottovalutato che tali occasioni furono contesti in cui conversero fattori chiave quali il diritto internazionale, il progresso scientifico e tecnologico, oltre agli standard di civiltà moderna, promuovendo al contempo il darwinismo sociale e il discorso orientalista. Le potenze occidentali imperialistiche ricoprivano una posizione predominante nel determinare quali nazioni 'non occidentali' meritassero la qualifica di Paese legale e civilizzato attraverso l'assegnazione di riconoscimenti distintivi. Le nazioni non occidentali, in veste di 'quelle aspiranti', si trovavano essenzialmente obbligate a emulare il percorso tracciato dai loro 'mentori' perseguendo la modernizzazione e la costruzione di una nazione vera e propria. Tale aspetto venne applicato anche per la gestione delle colonie. Dato che le nazioni ospitanti, solitamente dotate di colonie in varie parti del mondo, impiegavano le fiere universali come strumento per esporre i loro imperi e i relativi possedimenti all'estero, mirando a conferire legittimità alle proprie azioni coloniali.

In un certo senso, la Corea e altre nazioni asiatiche, fatta eccezione per il Giappone, condivisero un destino e un futuro più meno analoghi. Si trovarono costrette prima ad aprire le proprie porte alle potenze occidentali, poi ad adattarsi al nuovo ordine mondiale per sopravvivere affrontando le ambizioni coloniali e, simultaneamente, mostrandosi al mondo, volente o nolente, per guadagnare uno status giuridico internazionale. Il Caso della Corea, tuttavia, è degno di nota poiché illustra come tali tentativi fallirono per via degli interessi delle potenze imperialistiche e quali furono le implicazioni colonialiste delle esposizioni universali. Quando si considera che le diverse fiere organizzate dalle autorità giapponesi ebbero un ruolo significativo nel processo di sfruttamento economico delle sue colonie negli anni '20 e '30 del Novecento (cfr. Ha 2004; Nam 2008), la vera natura che assumevano le esposizioni universali nell'epoca imperialista diventa ancora più evidente.

BIBLIOGRAFIA

- Associazione 1911 = Associazione degli espositori del Giappone, *Catalogo Speciale del Giappone all'Esposizione internazionale delle industrie e del lavoro*, Torino.
- Bancroft 1893 = Hubert Howe Bancroft, *The Book of the Fair. An Historical and Descriptive Presentation of the World's Science, Art, and Industry, as Viewed through the Columbian Exposition at Chicago in 1893*, Chicago: Bancroft Co.
- Cha 2007 = Chul-wook Cha, *1906 nyön 'Il-Han sangp'um pangnamhoe-wa suimmuyök-üi tonghyang* [Japanese - Korean Merchandise Exhibition in 1906 and a Tendency of Import Trade], «Chiyök-kwa Yöksa [Chiyeok kwa yeoksa]» 21, pp. 229-259.
- Choi 2004 = Deok-kyoo Choi, *Rö-Il Chönjaeng-gwa Rö-Il hyöpsang (1905-1910): Rö-Il jönjaeng ihu Rösia-üi tong-Asia chöngch'äek-ül chungsim-üro* [The Russo-Japanese war and Russo-Japanese Agreement (1905-1910): Shift in the East Asian Policy of Czarist Russia], «Asia Munhwa [Asian Culture]» 21, pp. 113-144.
- Courant 2009 = Maurice Courant, *P'ürangsü munhönhakcha Morisü K'urang-i pon han'guk-üi yöksa-wa munhwa* [Storia e cultura della Corea attraverso gli occhi del filologo francese Maurice Courant], trad. di Pascal Grotte ed Eunmi Cho, Seoul: Sallim.
- Flinn 1893 = John Joseph Flinn, *Official Guide to the World's Columbian Exposition*, Handbook Edition, Chicago: The Columbian Guide Company.
- Registri Giornalieri del Segretario reale = *Süngjöngwön ilgi* [Registri Giornalieri del Segretario reale], National Institute of Korean History: <https://sjw.history.go.kr/main.do> (ultimo accesso: 25/10/2023).
- Greenhalgh 1988 = Paul Greenhalgh, *Ephemeral Vistas: The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs, 1851-1939*, Manchester, Manchester University Press, 1988.
- Griffis 1882 = William Griffis, *Corea, the Hermit Nation*, London, W. H. Allen & Co..
- Guida pratica 1911 = *Guida pratica per visitare la Esposizione internazionale delle industrie e del lavoro indetta in Torino per celebrare il 50° anniversario della proclamazione dell'unità d'Italia con Roma capitale*, Torino: Ajassa & Ferrato.
- Ha 2004 = Sae-Bong Ha, *Singminji kwöllyök-üi tu kaji ölgul – Chosön pangnamhoe (1929 nyön)-wa Taeman pangnamhoe (1935 nyön)-üi pigyo – [Two Faces of the Colonial Power: A Comparison between Chosun Exposition (1929) and Taiwan Exposition (1935)]*, «Yöksawa kyönggye [History & the Boundaries]» 51, pp. 111-143.
- Han 2010 = Young Woo Han, *A review of Korean History*, vol. 3, Seoul: Kyongsaewon.
- Hotta-Lister 2013 = Ayako Hotta-Lister, *Anglo-Japanese Imperialism and International Exhibitions in the Age of the 'New Imperialism'*, in Id. e Ian Nish (a cura di), *Commerce and Culture at the 1910 Japan-British Exhibition: Centenary Perspectives*, Leiden: Global Oriental.
- Kane 2002 = Daniel Kane, *Korea in the White City: Korean Participation in the Columbian Exhibition of 1893 (Chicago)*, «Transactions of the Royal Society Korean Branch» 77, pp. 91-104.
- Kane 2004 = Daniel Kane, *Display at Empire's End: Korea's Participation in the 1900 Paris Universal Exposition*, «Sungkyun Journal of East Asian Studies» 4.2, pp. 41-66.
- Kim 2000 = Young-na Kim, *Pangnamhoe'ranün chönsi gonggan: 1893 nyön man'gukpangnamhoe-wa chosöngwan chönsi* [Universal Exposition as an Exhibitionary Space: Korean Exhibition at the 1893 World Columbian Exposition, Chicago], «Söyangmisulssahakhoe Nonmunjip [Journal of the Association of Western Art History]» 13, pp. 75-111.
- Kim 2010 = Won-Soo Kim, *Yöng-Il tongmaeng-gwa Han-Il pyöng'hap-üi küllöböl hisüt'ori, 1905-1911 – chönjigujök kukchegwan'gye-wa yöng'yehayö – [A Global History of the Anglo-Japanese Alliance and the Japanese Annexation of Korea, 1905-1911 – Related with Gloabl/Transnational Relations –]*, «Sahoegwa kyoyuk [Social Studies Education]» 49(4), pp. 121-133.
- Kim 2013 = Jejeong Kim, *Singminsi gi pangnamhoe yöngu sigakkwa chiyöksöng - 1929 chosönbang-*

- namhoe-rül chungsimüro* – [Study Perspective & Locality on the Exposition during the Japanese Colonial Period: focused on Joseon Exposition in 1929], «Tosi yön'gu: Yöksa, Sahoe, Munhwa [Korean Journal of Urban History]» 9, pp. 7-32.
- Kim 2016 = Won-soo Kim, *The Russo-Japanese War and the Crisis Diplomacy of Great Han Empire – connected with Yongampo Incident* –, «Segye yöksa-wa munhwa yön'gu [World History and Culture] » 39, pp. 221-247.
- Kim 2018 = Man-su Kim, *Taehanjegukki P'ürangsü kongsa Kim Mansu-üi segye yöhaenggi* [Diario di viaggio nel mondo di Kim Man-su, l'inviato in Francia dell'Impero coreano], traduzione di Sa-Whae Gu, Paju: Bogosa.
- Kwon 2018 = Euy Suk Kwon, *An Unfulfilled Expectation: Britain's Response to the Question of Korean Independence, 1903-1905*, «International Journal of Korean History», 23(1), pp. 27-52.
- Lee 2008 = Sung-hwan Lee, *Korea's Neutrality Policy and the Russo-Japanese War*, in John Chapman – Chiharu Inaba (eds.), *Rethinking the Russo-Japanese War, 1904-5*, vol. 2, Leiden: Brill, pp. 104-118.
- Lee 2015 = Ki-Bok Lee, *Man'guk pangnamhoe-wa cheguk susanöp-üi parhüng – Ilbon-üi susan kündaehwa-awa pangnamhoe* – [International Exhibition and the Rise of the Empire's Fisheries – The Modernization of Japanese Fisheries and Exhibition –], «Ilbon Yöngu [Japan Studies]» 63, pp. 125-153.
- Mutsu 2013 = Hirokichi Mutsu, *The British Press and the Japan-British Exhibition of 1910*, New York: Routledge.
- Nam 2008 = Ki Woong Nam, *1929 nyön Chosön pangnamhoe-wa 'singminji kündaesöng'* [Chosun Exhibition (1929) and 'colonial modernity'], «Tongasia munhwayön'gu [Journal of East Asian Cultures]» 43, pp. 157-184.
- Paddon - Turner 1995 = Anna Paddon e Sally Turner, *Africa Americans and the World's Columbian Exposition*, «Illinois Historical Journal» 88, pp. 19-36.
- Reed 2000 = Christopher R. Reed, *"All the World Is Here!": The Black Presence at White City*, Bloomington: Indiana University Press.
- Roh 2014 = Junia Roh, *1910 nyön Il-Yöng pangnamhoe tongyanggwän-üi han'guk chönsi – Ilbonjeguk-üi taesönjön-e nat'anän singminji Chosön-üi p'yosang* [Korea at the Japan-British Exhibition of 1910 – Propaganda of the Japanese Empire and the Image of Colony Joseon], in «Han'guk künhyöndaë misul sahak [Journal of Korean Modern & Contemporary Art History]» 28, pp. 179-210.
- Rydell 1984 = Robert Rydell, *All the World's a Fair: Visions of Empire at American International Expositions, 1876-1916*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Said 1978 = Edward Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books.
- Seoul Museum of History 2012 = Seoul Museum of History, (a cura di), *Chöngdong 1990 [Jeongdong in 1990]*, Seoul: Seoul Museum of History.
- Sohn 2007 = Jungsook Sohn, *Han'guk chöechö miguk oegyosajöl pobingsa-üi kyönmun-gwa kü yöngnyang* [The First Korean Embassy to the United States (Bobingsa)], «Han'guk sasang sahak [The Society for Study of Korean History of Thoughts]» 29, pp. 247-282.
- Song 2010 = Kue-jin Song, *Transformation of the Dualistic International Order into the Modern Treaty System in the Sino-Korean Relationship*, «International Journal of Korean History», 15(2), pp. 97-126.
- The Japan Weekly Mail 1893 = The Japan Weekly Mail, *The Japan Weekly Mail 1893. 7-12*, Yokohama: H. Collins.
- Walter et. al. 1969 = Gary D. Walter - R. W. Shufeldt - Shin Chen - Chin Hong Chi, *The Korean Special Mission to the United States of America in 1883*, «Journal of Korean Studies», 1.1, pp. 89-142.
- Yook 2011 = YoungSoo Yook, *Fin de Siècle Korea as Exhibited at the World's Columbian Exposition of 1893 in Chicago: Revisited*, in «Seoul Journal of Korean Studies», 24(1), pp. 1-27.
- Yook 2014 = YoungSoo Yook, *Ünja-üi angguk-üi sesang yötpogi hogün chöpsok: 1900nyön P'ari-segyebangnamhoe-e chönsidoen 'segimal' Chosön* [From a 'Hermit Kingdom' to an 'Enlightened

- Nation’? Fin-de-Siècle Korea as Exhibited at the Paris Universal Exposition of 1900: Revisited*], in «Taegusahak [Daegusahak]», 114, pp. 1-29.
- Yook 2020 = YoungSoo Yook, *Ilbonjeguk-üi kukche · singminbangnamhoe sayongböp – 1910nyön Ilbon-Yönggukpangnamhoe-wa 1929 nyön Chosönbangnamhoe sarye-rül chungsimüro* – [The Japanese Empire’s Appropriation of International · Colonial Expositions as a Cultural Tool of Colonialism: Focusing on the 1910 Japan-British Exhibition and the 1929 Choseon Exhibition], in «Söyangsaron [The Western History Review]» 146, pp. 121-153.
- Yuh 2013 = Leighanne Yuh, *In Defense of the State: The Kabo Reforms, Education, and Legitima-ci*, «International Journal of Korean History», 18(2), pp. 81-98.

DAVID ANDREW TIZZARD

K-INVISIBLE: WHY TECHNOLOGY AND TIK-TOK BRING US NO CLOSER TO THE REALITY OF KOREA

AN UNLIKELY START

In the late 1980s, British student Michael Harrold had just finished a degree in English at Leeds University. Like most freshly-graduated young men, he began looking for a job. He never imagined, however, that his first job would be teaching English in Pyongyang, North Korea (also known as The Democratic People's Republic of Korea; DPRK). Unsure about what awaited him in the highly secretive Stalinist state, Harrold contacted the British Foreign Office for information about life and culture in North Korea. The answer he received was both illuminating and worrying. The British Foreign Office reported to Harrold that they unfortunately knew very little about life in Pyongyang and would be most grateful if he could tell them all about it when he returned. North Korea was a mystery to many, including Western governments. People simply knew nothing about the country, the culture, or the politics. This was, of course, exacerbated by Kim Il-sung's insistence on controlling the flow of information both in and out of its country as a way to maintain his rule over the population.¹ This meant that when discussing North Korea, most people were basing

¹ For more on North Korea as an 'information regime' see Jason Morgan (edited by), *In-*

their opinions on hearsay, intuition, and stereotypes.

The difference between reality and perceived reality, a core idea explored in this article through a largely autobiographical and qualitative methodological approach, was stark then just as it is today. The argument put forward here is that despite the dramatically changing social environment, particularly in terms of technological advancements (with a specific focus on the growth of social media platforms such as TikTok and YouTube), continued globalization, and South Korea's rise as a cultural soft power, perceptions of Korea, both North and South, are often no closer to reality than they once were in the late 1980s. While social media and digital media communication has the ability to show us parts of the world that otherwise might remain hidden, it also encourages extreme and exaggerated views that present a distorted view of reality and we are left with (often damaging, and at best incomplete) generalizations. Moreover, using the concepts of generalizations, stereotypes, and gaslighting from sociological and psychological literature, the paper explores whether the continued popularity of exaggerated media representations of Korea can, in turn, affect the reality of the country. The concern is that the extreme hyper-real representation of the country, often created for social capital on media platforms, will ultimately become more influential than the lived experience of the tens of millions that inhabit the Korean Peninsula.

Harrold eventually made it to North Korea, becoming the first Briton to live and work north of the 38th Peninsula after the division on the land into two distinct political and cultural entities. Life for him there consisted of teaching English and translating various texts, including many of the speeches and proclamations of the leader. He lived a somewhat privileged yet nevertheless secluded life where many of the harrowing realities were kept from him. He wasn't given the freedom to travel around the country at will and was largely confined to certain places in Pyongyang, a long way from the poverty of the countryside and even further from the political prison camps of which many had heard rumors. Harrold eventually left North Korea in 1994, frustrated by the fact that he was unable to pursue a romantic connection because of the country's strict adherence to ethnonationalism. He was in love but there was simply no way Pyongyang would countenance an official relationship between a North Korean and a British citizen and risk, in their view, diluting the purity of the world's "cleanest race".² Nevertheless, Harrold's subsequent memoirs eventually brought to light some aspects of a country many knew little about. Most revealing about the situation, however, is not North Korea's focus on Stalinist social control, ethnonationalism, or the frustrated romantic adventures of a young man; instead, it was

formation Regimes During the Cold War in East Asia [2020], London, Routledge.

² For an understanding of North Korea's views on race see B.R. Myers, *The Cleanest Race* [2011], Brooklyn, Melville House.

the fact that Britain knew very little about North Korea and, in a world before social media and the internet, there was little in the way of books or information that could be accessed. Without feet on the ground, and with few allowed access to the country, North Korea remained, to paraphrase Churchill, a riddle wrapped inside a mystery.

THE FORGOTTEN KOREA

In a popular turn of phrase, the Korean War (1950-1953) has long been referred to as the “Forgotten War”.³ Coming only a few years after World War II and just before the Vietnam War, it received little attention in the West, particularly because it resulted in little domestic impact unlike the other two conflicts. Added to this was the lack of any meaningful resolution to the battle. After three years of brutal fighting, with somewhere between 2 to 3 million citizens losing their lives and countless more displaced, the man-made border between the two Koreas, drawn by two American military officials on a copy of a National Geographic magazine, remained pretty much exactly where it was at the start. In a sense we might say, despite the incredible loss of life, in the grand scheme of things, nothing happened. Borders didn’t change. Someone once said, «Nothing ever ends poetically. It ends and we turn it into poetry. All that blood was never once beautiful. It was just red».⁴ And this describes how many have looked back on that conflict and turned it into media. Rather than on the battlefield, the Korean War now exists in dramas, movies, and literature. The lack of resolution also means that, technically, the Korean Peninsula is still at war today. This is the sole reason why K-pop idols from G-dragon to Suga have to bring a stop to their global music careers and instead don a military uniform and spend nearly two years of their lives serving their nation.

Meanwhile, neighboring countries such as China and Japan have long dominated bookshelves, universities, and Western discussions. The communist revolutions, samurais, and artwork from Tokyo and Beijing were always far more readily available than what was happening in Seoul or Pyongyang. Korea was often little more than an afterthought, if even that. It might have been understood as a means to an end, providing geopolitical advantages in a world of great power politics. Yet for many it was never studied or held as a state possessing intrinsic value. Simply being Korea was not enough.

Consider the situation today when there is almost too much written about North Korea that it remains hard to keep up. We are forever inundated with stories and information. From the NK News Podcast, the countless peer-reviewed articles as well

3 For an account of the Korean War as the ‘forgotten war’, see Andrew Salmon, *To The Last Round: The Epic British Stand on the Imjin River, Korea 1951* [2010], London, Aurum Press Ltd.

4 This statement is sometimes attributed to Kait Rokowski, though it is difficult to find a definitive origin.

as journals like the North Korean Review solely dedicated to the subject, the Vice documentaries, the exposes, the think tanks, the Tik-Toks, the Reddit pages, and so much more. I have personally reviewed 12 contemporary books on North Korea for NK News in the last year alone and have still had to turn down many more opportunities. And yet we're only 30 years on from Michael Harrold being told by the British government they have nothing to share with him. The point being that we have gone from having very little information on North Korea to having almost too much information in an incredibly short period of time. Of course there is still much we do not know, and that is by design as Chairman Kim Jong Un (2011 -) maintains control over the country like his father and grandfather did by withholding information from his people as much as he does food or other freedoms.⁵ Yet were Michael Harrold to travel to North Korea today, he could feasibly take with him a vast knowledge of the *Songbun* system, the economy, the Munsu Waterpark, the fashion habits of Ri Sol-ju, and the rise of Kim Ju-ae (Kim Jong Un's young daughter). He could see the streets of Pyongyang on Instagram and then share his own travels and exploits in the country. With everything that is published and released on North Korea as our media platforms diversify and access to social media and internet platforms gives rise to a whole new avenue of voices, it is simply impossible to know everything. We've gone from too little information to too much information and this has had important effects on our understanding of Korea as well as the relationship between reality and representation.

Of course, not all of these new voices are reliable. Far from it, in fact. Conversely, many are intentionally malevolent. They carry falsehoods and untruths, designed to steer conversations and narratives in a certain direction, sometimes for ideological reasons and other times simply for attention.⁶ Soomin Seo frames this as the "tabloidization" of North Korea, particularly in a British media context.⁷ Meanwhile, hawks and doves appear simultaneously, declaring that Pyongyang is either the perpetrator of some of the modern world's most heinous human rights violations and crimes against humanity or a brave resistance fighter standing up against the almost impossible onslaught of American imperialism. Two incredibly divergent positions on a single country. At the same time, we now also have voices on North Korea we would likely never have heard before: Chinese tourists documenting their shopping

5 Peter Ward and Benjamin Katzeff Silberstein, *Strategies of Political Control under Kim Jong Un: Understanding the Changing Mix of Containment, Repression, Co-optation, and Coercive Distribution*, in *Asian Survey*, Vol. 63, No. 4 [2023], pp. 557-583.

6 Soomin Seo, *Why the media gets it wrong when it comes to North Korea: Cases of "dead" North Koreans in the Kim Jong-un era*, in *Journalism*, Vol. 24, No. 9 [2022], pp. 1899-1918.

7 Soomin Seo, Jungsik Choi, and Hayoung Choi, *The "Kim Jong-un Effect" and the mainstreaming of North Korea coverage in UK media*, in *European Journal of Communication*, Vol. 38, No. 3 [2022], pp. 287-306.

in Pyongyang on YouTube and allowing us automated subtitles to understand what people are saying, public North Korean figures like Park Jihyun in London and Lee Seo-hyun in Washington shedding light on the reality they faced there,⁸ and other defectors taking to social media to let us know whether the latest K-drama portrayed life above the 38th parallel accurately or not.⁹ Last not but least, we also get North Korea's very own V-logs. These are made by government branches inside the country, particularly the Pyongyang-based company Sogwang Media Corporation, often feature young women or small girls, and seek to portray life inside the country in the best possible light. They discuss the Harry Potter book series, wear Charlie Brown t-shirts, and describe life inside the capital city as both pleasant and exciting. Both Google and YouTube have consistently removed these contents on the grounds that they violate the platforms terms and conditions which, in turn, frustrates both scholars of North Korea and "tankies" alike, but pleases those seeking a hardline and policy of sanctions against the country. These developments are important because while they remind us that we can now access numerous sources on North Korea, we cannot access North Korean sources on North Korea.¹⁰

Clifford Geertz once described culture as «the stories we tell ourselves about ourselves». With tech platforms such as Google and YouTube (both run by the same company) banning North Korean content on the grounds that it is propaganda, we lose the ability to listen to the stories North Korea wants to tell other people about who and what it is. We of course don't necessarily have to believe them, but by denying them a voice we might be said to be also denying them the opportunity to express their culture. Moreover, we increase the risk of Orientalizing those inside the country. Edward Said's 1978 work has often been mischaracterized as simply pointing to racist or unpleasant depictions of other people, particularly those from Asia and the Middle East. However, the broader point Said was making was about power.¹¹ His work was concerned with who controls the narrative and who writes the stories about certain groups of people. Much of what we know about North Korea is not told to us by North Koreans.

8 See Park Jihyun et al., *The Hard Road Out: One Woman's Escape from North Korea*, and Lee Seo-hyun's appearance on the Korea Deconstructed podcast.

9 Kyong Yoon, *North Korean Defectors' Self-representation as the Politics of Refusal*, in *South-North Cultural and Media Studies*, Vol. 35, No. 3 [2021], pp. 69-83.

10 Shreyas Reddy, *YouTube terminates channels of prominent North Korean vloggers*, in *NK NEWS*, June 27, 2023: <https://www.nknews.org/2023/06/youtube-terminates-channels-of-prominent-north-korean-vloggers/>

11 Edward Said, *Orientalism* [1979], New York, Vintage Books.

AND THEN SEOUL

While many might be surprised to read about North Korean history in a piece seeking to shed light on contemporary South Korea (also, The Republic of Korea) amidst its recent impressive cultural rise, the same phenomena described above is also applicable to events in Seoul. We have gone from too little to too much in a compressed time frame leaving us with little understanding of reality amidst a tsunami of representations.

When Warwick Morris was told by the British Foreign Office in the mid-1970s that he was to learn Korean so as to better understand the dramatic economic changes that were taking place under President Park Chung-hee's (1961-1979) it seemed like a reasonable assignment. London and Seoul had diplomatic relations with each other and the two were ideologically aligned in the Cold War. However, following its creation in 1948, supported politically and economically by Washington, South Korea had got off to a very rocky start. The first President, Syngman Rhee, soon removed all limits on his power, political opponents were assassinated, and old age crept in. He was 84 when he was eventually chased from power by angry protestors in 1960. The country was mired in corruption and it had done little to lift itself out of poverty. South Korea was supported but it was never expected to do anything. Few imagined that the people there would make something of their nation. Certainly no-one imagined it would become one of the world's top-10 economies and win Oscars and Billboard awards in less than a century. This carried over into academia and broader discourse. Few were interested in South Korea. So the problem for Morris when he was given his assignment was that the only Korean Studies teacher in the UK at the time was Bill Skillend at SOAS. Moreover, Skillend's specialty was the *Sijo*, a traditional Korean poem form that emerged during the Goryeo Dynasty (918-1392). How useful such knowledge would be in reading modern newspapers discussing stock prices and exports was highly debatable. Morris, therefore, faced much the same problem as Harrold: He wanted to know more about Korea, its people, its language, and its culture, but he couldn't. It wasn't that information was being restricted or prohibited in anyway, it simply didn't exist. By his own admission, Morris didn't even know where Korea was: «To be honest, we had to get out an atlas to see precisely where the Korean peninsula was, and reckoned that we had never knowingly met a Korean.»¹²

But it is not necessary to go back to the 20th century to find such stories of inaccessibility and a lack of knowledge. In the Foreword of his 2016 edition to *Korea: The Impossible Country*, the author Daniel Tudor lamented, «There are still far too few English language books on South Korea [...] When I started writing in 2010, you could have gone into a large bookshop in London or New York and would have been

¹² Warwick Morris, *BDOHP Biographical Details*, in *Churchill Archives Centre*, p.6: https://archives.chu.cam.ac.uk/wp-content/uploads/sites/2/2022/01/Morris_4odgTJb.pdf

David Andrew Tizzard

lucky to have found Mike Breen's *The Koreans* [...] For a country that punches far above its weight culturally and economically, there really ought to be more choice». ¹³ And Tudor is correct. For the longest time the country remained in the shadows of its larger neighbors Japan and China. People used to struggle to get information about Korea. Most people imagined either the outdated images of the M.A.S.H. television show or the Stalinist government in Pyongyang. The popular sociologist Sam Richards has won acclaim and fans alike for his explorations into culture and race and his lectures and media appearances feature regularly in South Korean news. He talks of first discovering Korea through a graduate student in the mid-1980s but despite that early introduction it wasn't until the late 2000s that Korea became a place of global importance and genuine exploration. Richards describes this transformation as being more like a tsunami than the Korean wave we hear about elsewhere: «Because you can't see a tsunami until it is upon you and we don't obviously and clearly see the influence that Korea is having in other parts of the world, including in the United States. But that influence exists nonetheless». ¹⁴

Few could have imagined what Seoul would become in the 21st century. It has changed incredibly quickly and this meant that any analysis of it has been difficult. The Korean scholar and sociologist Chang Kyung-sup describes the experience as a “compressed modernity”. ¹⁵ But we are still left with questions: Where had it come from? What had caused all of these changes? What did it all mean? As the Korean expression has it, one could lick the watermelon, but this would only be a surface level understanding of what was really going on. There was something deeper. The reality went down further than simple representations would allow for. Korea is, as it was then, complex and full of contradictions. Christianity sits alongside Buddhism, Shamanism, Confucianism and secularism in the spiritual sphere. Cutting-edge technology is seen in the hands of citizens in one of the world's most online countries while attitudes towards gender and LGBT groups remind one of the days of yesteryear. Moreover, successive governments have been incredibly adept at selling the world anything and everything Korean. With the economy focused on exports, Korean political leaders have encouraged, underwritten, and financed the export of intangible products such as music, make-up, food, and even Korean culture itself in the form of books and content about *han*, *nunchi*, and *jeong*. The country is changing so quickly and the causal factors so complex, so is it any wonder that generalizations became the

13 Daniel Tudor, *Korea: The Impossible Country* [2018], Singapore, Tuttle Publishing, p. 7.

14 Jeong Seung-ja, [Interview] «Just like me in my 20s, the world is fascinated by the charm of Korea», in *Cheon Ji Ilbo*, March 3, 2023: <https://www.newscj.com/news/articleView.html?idxno=3005965>

15 Chang Kyung-sup, *The Logic of Compressed Modernity* [2022], Cambridge, Polity Press.

easiest way to explain it all?

GENERALIZATIONS

Cognitive psychology suggests that in order to survive, humans are required to make generalizations.¹⁶ For example, we don't know the specific properties of every apple that exists in the world but we nevertheless create the category of 'apple' so that we can better navigate reality and, when necessary, find fruit when we need it. To have to judge every apple anew would be cognitively difficult and take up time and energy that would be useful elsewhere in our pursuit of survival. We do the same for many things, "dog", "chair", "school", "desk", and so on. We assign properties to each of these things and though each dog or chair may have their own specific qualities that do not always match the broader generalization, such mental frameworks help us survive in the world. Dogs generally behave in such a way and schools normally carry out particular activities. Statistical generalizations based on limited experience are essential for us because we are forever stepping into the unknown and encountering new things. This sounds like a reasonable way to navigate existence until we understand that we do the same thing about people based on sex, age, religion, profession, sexuality, and nationality. Instead of the words "dog", "chair", and "apple", we might do the same with "man", "European", or "Christian". Not all Christians think and act the same, clearly. But by using a generalization we can sometimes begin to narrow down certain things that might be applicable/not-applicable when interacting with a Christian, or member of any other group. It is, of course, morally wrong, to judge somebody based on their group membership. Cognitive psychology speaks of generalizations as the evolutionary tendency to respond in the same way to different but similar stimuli. We can trace these ideas all the way back to Plato's theory of forms in the West or the Confucian distinction between the abstract principle (*li*) and material reality (*qi*), known in Korea as the Four-Seven debate.¹⁷ More modern research says, «The adaptive application of past experience to new circumstances requires the recognition of similarities between those past experiences and the present. The similarities that are relevant to useful generalizations are often embedded within many task irrelevant similarities and differences. Thus, processes of abstraction – of finding the right similarities – are crucial to theories of generalization in a variety of cognitive domains, including vision, language, social behavior, and higher level reasoning».¹⁸

16 Josph L. Austerweil - Sophia Sanborn - Thomas L. Griffiths, *Learning how to Generalize*, in *Cognitive Science*, Vol. 43, No. 8 [2019].

17 Philip J. Ivanhoe, *The Historical Significance and Contemporary Relevance of the Four-Seven Debate*, in *Philosophy East and West*, Vol. 65, No. 2 [2015], pp. 401-429.

18 Ji Y. Son - Linda B. Smith - Robert L. Goldstone, *Simplicity and generalization: Short-cutting abstraction in children's object categorization*, in *Cognition*, Vol. 108 [2008], p. 626.

In their most constructive form, generalizations are purely observational, devoid of judgment. However, stereotypes, at their most detrimental, are reflexive and dismissive. The idea of the stereotype came to prominence in English in the 20th century and is thought of as being inherently negative, and morally inappropriate. That Korean people, for example, eat rice or use chopsticks is one example. Of course, not every Korean person necessarily eats or enjoys rice. Nevertheless, if you are going to visit Korea, the generalization that there will be a lot of rice and chopsticks in your future is useful information to have if you are to successfully navigate your time there. The stereotype that all Koreans eat rice will be inappropriate, however. «Stereotypes are false or misleading associations between a group and an attribute that are held by their subjects in a rigid manner, resistant to counterevidence».¹⁹ They deny individuality and mask difference. That might seem a rather trivial example, but such generalizations and stereotypes are not only limited to food. They also talk about culture, behavior, habits, and tendencies. Do Korean people like to sing? Certainly there are many who don't. But the country is filled with *noraebangs* (karaoke rooms) and there is a whole culture around the concept of *ddaechang* (singing together at concerts). How to navigate the difference between reality and representation? And what are the moral implications of this?

Generalizations and stereotypes do not only exist in the mind of those who hold them, however. The latter are seen as damaging not only because they are morally wrong but also because they have real-world effects. For example, being reminded of stereotypes about ourselves can fundamentally affect how we perform in the real world. Research has shown that «performance in a domain is hindered when individuals feel that a sociocultural group to which they belong is negatively stereotyped in that domain» yet at the same time «Asian-American women performed better on a mathematics test when their ethnic identity was activated».²⁰ In other words, when are we reminded of negative stereotypes about our group, we will perform worse. When we are reminded of positive stereotypes about our group, we will perform better. Nothing changes other than the image of ourselves that others present us with. If culture is the stories we tell ourselves about ourselves, it's also important what stories other people say about us. Because, fundamentally, they are more than simply stories. Whereas an adage once rang true across the playgrounds of our youth that sticks and stones may break our bones but names will never hurt us, false consciousness is a Marxist concept that emerges as a product of capitalist society and refers to a condition where individuals within a particular social class or group adopt

19 Lawrence Blum, *Stereotypes And Stereotyping: A Moral Analysis*, in *Philosophical Papers*, Vol. 33, No. 3 [2004], p. 288.

20 Margret Shih - Todd L. Pittinsky - Nalini Ambady, *Stereotype Susceptibility: Identity Salience and Shifts in Quantitative Performance*, in *Psychological Science*, Vol. 10, No. 1 [1999], pp. 80-83.

the perspectives, beliefs, or ideology of another group, often contrary to their own best interests.²¹ It suggests that individuals might unknowingly accept and internalize the dominant ideology or beliefs propagated by the ruling class or a more powerful group, even if these beliefs or ideologies do not serve their own benefit or may be oppressive to them.

Modern terminology talks of gaslighting, a form of psychological manipulation in which one person, typically with a goal of controlling or undermining another individual, seeks to make them doubt their own thoughts, feelings, perceptions, or reality. This is carried out often by subtly distorting the truth, or denying events or conversations that took place. The result is that the targeted person begins to question their sanity, memory, or judgment. Considered a form of emotional abuse and manipulation, gaslighting can be emotionally and psychologically damaging, as it erodes an individual's self-confidence and can lead to feelings of confusion and self-doubt. However, it can also extend beyond the individual psychological realm. Paige L. Sweet has argued that gaslighting is a sociological phenomenon.²² Then, can repeated stories about a country affect its performance? If we continually share certain stories about a specific group of people, will those people soon begin to adopt the behavior or characteristics from the narrative to which they are constantly subject?

SOCIAL MEDIA AND KOREA: REPRESENTATION BEYOND REALITY

That social media has fundamentally changed our lives is undebatable. One only needs to look around a lecture hall or subway car to see how utterly engrossed people have become in their own digital lives. Personally-curated algorithms provide individuals everything people want to see and nothing they don't. Moreover, despite all the promises that the internet would introduce us to other people, it has seemingly only pushed us further into ourselves and away from the 'other'. We no longer watch the movies our fathers like; we don't listen to our auntie's favorite music in the car; we don't suffer through the television series enjoyed by our younger brother. Instead, we now have our own private media center which gives us everything we like and nothing else. It is an expertly curated existence. But we often neglect to consider what we have lost by gaining everything that we like. The Korean-born philosopher Byung Chul Han channeled thinkers like Neil Postman and Aldous Huxley when he argued that by amusing ourselves to death, we have entered a crisis of love and lost sight of the "other".²³ For it is only in the other, that which is beyond ourselves, that we can

21 Martha Augoustinos, *Ideology, False Consciousness and Psychology*, in *Theoretical Psychology (ISTP)*, Vol. 9, No. 3 [1999], pp. 295-312.

22 Paige L. Sweet, *The Sociology of Gaslighting*, in *American Sociological Review*, Vol. 84, No. 5 [2019], pp. 851-875.

23 Byung Chul Han, *The Agony of Eros* [2017], Cambridge, Massachusetts, The MIT

experience true love and not simple narcissism. The internet was meant to free us from ourselves. We were meant to be experimental. Instead, we have found a whole new way in which to create generalizations about groups of people.

So what does social media tell us about Korea? And what does it create in terms of generalizations, particularly for those who live outside the country? Essentially, most people will only hear extreme stories about South Korea, either overly positive or extremely negative. More often than not, it is the latter. To demonstrate this, a simple empirical test can be performed. Type «Korea documentary» into the YouTube search bar. Then, see what images and ideas you are presented with about Korea. Doing so for me produced the following videos as I scrolled down: «Everyone will become poor», «Hell Joseon: The Price of Happiness», «The bullying crisis sweeping across South Korean schools», «29 years old and already \$200,000 in debt», «High costs of living in Seoul make Koreans grind themselves down to the soul», «Gender War in South Korea: Why the Backlash against Feminism?», «Inside South Korea's Most Notorious Serial Murder: Hwaseong Murders», «Why 20s, 30s in Korea die alone at home?», «South Korea's Obsession with Plastic Surgery», «Why Korea is Dying Out», and «The Dark Side of South Korea's Incredible Economic Success».

All of these videos have hundreds of thousands of views, some reaching into the millions. The most popular, «Why Korea is Dying Out» has achieved approximately 6 million views in two weeks at the time of writing. This rather simple test of reality demonstrates two things. First, that there is a great demand for content about South Korea these days. I only scrolled down the first couple of pages of results but there is an almost unfathomable amount of content being released. Korea is popular. People want to know about it. People want to talk about it. People want to watch content about it. Second, the vast majority of the content that one sees online about Korea is extreme in nature. The materials focus on death, depression, and conflict. It presents a view of Korea that is extremely negative. The country is seen as a dystopian technoscape: scientifically advanced but psychologically oppressive. It is worth noting that the initial search term («Korea documentary») did not specifically request anything either positive or negative but was instead neutral. The contents produced, however, were anything but. For someone that lives inside the country, we know that this representative content on Korea, like the dramas and the K-pop, is so incredibly different from the reality. But what of people whose first and only experience is this representation rather than the reality? What about the millions upon millions of people who, unlike Michael Harrold and Warwick Morris, now have countless books and videos to choose from despite not having been to Korea? And, most importantly, what about the effect on the people of Korea themselves?

This phenomenon is not limited to YouTube or video documentaries either. The

British newspaper *The Guardian* now regularly features stories on South Korea. In 2023, it has explored teacher abuse, feminist struggles, death from overwork, school bullying, and the country's suicide crisis. Where once people struggled to find Korea on a map, now newspaper readers in England are being inundated with stories about the country. But more than this, they will be presented with an incredibly negative view of the country. The old journalist adage reminds us that «If it bleeds, it leads». Other newspaper outlets take a similar approach. CNN's recent coverage of South Korea includes stories with the headlines «Why teachers in South Korea are scared of their pupils – and their parents» and then has other stories exploring ideas of gender discrimination, military parades, AI-created sexual images, and lonely deaths. Again, for those outside the country, there is a risk of generalizations descending into stereotypes about all Korean people and the country itself.

But it is not all doom and gloom in the realm of representation. There is also a highly glamorized view of South Korea available online. A recent popular TikTok meme and hashtag is called «Korea is really living in 2050». It has nearly 150 million views at the time of writing. Particularly popular with the young generation, these short videos generally include footage of robotic arms making coffee, people ordering food from kiosks, and clean public transport. The basic message of each video is that Korea is far more advanced than its western counterparts in terms of dining out, public safety, and technology. A video by Jenny Moon titled «Korean rest stops be living in 2050» has nearly 170,000 views in the last two months. In a vertical presented fashion, she spends less than 60 seconds explaining the various amenities at the popular Gapyong service station frequently visited by people traveling from Seoul to Gangwondo on the East Coast. Although I wasn't able to find the statistics, I would imagine it is one of the most-used service stations (rest stops) in the country and thus has been created to provide for a large number of visitors each day. Ms. Moon's video praises the presence of a cafeteria, food, restrooms, pharmacy, and cheap toys. Of course, there are two issues here. Why is it strange that such things are found at a major service station? Second, presenting one of the country's largest service stations as representative of everything in the country is similar to expecting every Korean woman to look like Chae-won from *Le Sserafim*. These, alongside various K-pop videos and v-logs of life in Seoul, present the country as a utopia. A place where everyone is beautiful and the future is being experienced.

I'm not suggesting that Ms. Moon's video is inappropriate nor that it was created with any malicious intent. It's a pleasant and largely joy-filled description of a place that I know rather well and have visited twice a week for the past decade or so. But the representation will likely create a warped version of reality in the minds of those who have not experienced the country first-hand. Yes, Gapyoung is real. But not every rest stop looks like that. Perhaps it would be more appropriate to say that the future is here, it's just not evenly distributed yet.

HELL JOSEON AND KOREABOO

These two extreme representations of Korean reality which have become ever-present across all manner of modern media, from print to award-winning dramas, can be separated into two distinct categories: “Hell Joseon” and “Koreaboo”. “Hell Joseon” describes the frustration, hopelessness, and dissatisfaction with the demanding and highly competitive nature of Korean society, particularly in relation to education and employment. The term is a play on “Joseon”, which refers to the Joseon Dynasty, a historical Korean dynasty that lasted for approximately five centuries (1392-1897). However, the term Joseon is still used in North Korea when referring to both the country and the language. The former, for example, can be translated into English as ‘The People’s Democratic Republic of Joseon’. Thus while the term is used to express a sense of disillusionment with the state of affairs in South Korea, particularly among the younger generation, it also points to Pyongyang. Illustrating that in the eyes of some South Koreans, their country is just as oppressive and backwards as their northern neighbor. It serves as a way for people to vent their frustration and convey their dissatisfaction with the various challenges they face in a highly competitive and demanding society. Essentially, the country is described as hell and the cause of physical, spiritual, psychological, and economic suffering.

In the “Hell Joseon” representation, Korea is described as having failed to protect its citizens and is portrayed as inferior to its Western counterparts. A tweet from a popular influencer captured the mood wonderfully: «Don’t believe everything you see in K-dramas! All the terrible things in them are actually true but most of the good stuff in them is made up». We can see this view creates a negative stereotype of Korean reality through the use of extreme representations. In doing so, the “Hell Joseon” representation compares Korea unfairly to Western standards. It fails to account for the vastly different historical trajectory Korea went through, including suffering through imperialism, colonization, civil war, and military dictatorships, only becoming a democracy in the late 1980s. The West’s development was largely smooth. Asia had to deal with post colonialism’s psychological and physical ruptures. It had to debate the use or rejection of foreign ideas. Its people quickly divided themselves into nationalists, revolutionaries, capitalists, socialists, and all other manner of groups. Something that even RM, the leader of BTS, was aware of when giving an interview to a Spanish newspaper in early 2023.²⁴ When faced with questions about the negative social aspects of his country, he turned the tables. He asked the reporter what the country was meant to do having been colonized and divided. Should it just rest and remain satisfied with its existence? Could it become democratic and modern without

²⁴ Haley Yang, *BTS’ RM praised for his defense of and honesty about K-pop industry*, in *JoongAng Daily*, March 15, 2020: <https://koreajoongangdaily.joins.com/2023/03/15/entertainment/kpop/el-pais-RM-RM-spanish/20230315175605118.html>

suffering? Of course not. Success does not come without sacrifice. Pleasure is never free from pain. Light comes with dark. The marvelously eastern paradox of dependent co-arising informs life. The Confucian icon of the *taeguk* (yin-yang) shines on the Korean flag, representing harmony and balance.

Some people online suggest that they are showing you the Korea that would otherwise remain hidden. That they are bravely speaking against the grain to introduce a perspective on Korea that would otherwise remain hidden. Such a claim, however, seems as fanciful as the right-winger grifters who bemoan that they are being silenced while embarking on book tours, appearing on national media, and earning millions. It is quite clear that the most visible narrative constructed online about Korea is a negative one. To focus on negative Korean social issues is to ignore the success and, more importantly, the reason why the country has had to work so hard to create a place for itself in the modern world.²⁵ It omits the external influences of colonialism and imperialism. Civil war and domestic military oppression and violence also had to be overcome. Focusing on problems is important. A critical view of history helps us learn from mistakes. To not repeat them. And, Korea is doing that. It has plenty of problems today. Problems that have arisen from the compressed modernity it traversed and the success it gained. However, these current problems are not insurmountable. And they shouldn't be seen as such. They should be understood in context and through the illuminating light of history. But, this is not the only representation of Korean reality that exists.

But what about the other side of the *taeguk*? A “Koreaboo” is a colloquial term used to describe someone, typically a non-Korean individual, who has a strong and often obsessive interest in Korean culture, particularly in its pop culture aspects, such as K-pop music, K-dramas, and Korean fashion. While many people are genuinely interested in and enjoy Korean culture, a “Koreaboo” is often characterized by their extreme and sometimes cringeworthy enthusiasm and behavior.²⁶ There is, at the fundamental level, a fetishization and essentialization of Korean culture that is highly inappropriate. The key characteristics of a “Koreaboo” often include an intense fascination with all things related to Korea. “Koreaboos” may idealize Korea and see it as a perfect or superior country in comparison to others. They may downplay or ignore negative aspects of Korean society. Essentially, Korea is seen as a fantasy: beautiful, sparkling, perfect, and unique. This view of Korea demonstrates little understanding of reality and veers towards a form of modern orientalism. While not exclusively, those who adopt the “Koreaboo” view of the country are often from less economically or technologically developed nations than Korea. Korea is thus seen as an aspiration

25 David Tizzard, *Post-Colonialism and BTS*, in *The Korea Times*, March 18, 2023: https://www.koreatimes.co.kr/www/nation/2023/10/715_347331.html

26 Se-Woong Koo, *Who Are Koreaboos?*, in *Korea Expose*, Feb 8, 2022: <https://koreaexpose.com/koreaboo-love-korean-culture-and-want-to-be-korean/>.

or a model of that which can be achieved.

A survey of more than 500,000 BTS fans in 2022 discovered that the while more than 96% of the group's ARMY were girls, and young, they primarily came from countries outside of Western Europe. Mexico, Peru, Indonesia, United States, Argentina, Colombia, Brazil, Russia, India, and Philippines were the most represented in the research.²⁷ BTS' fandom is genuinely global. But Southeast Asia, Central America, and South America provide the majority of the fans. This does not affect the legitimacy of a cultural product but it does provide some food for thought as to why it resonates so well in one particular region and less in another. Other research has also shown that fans of groups such as Stray Kids and BLACKPINK also come from similar geographic backgrounds, the latter being particularly dominant in Southeast Asia. Again, this is not to seek to delegitimize the popularity of such groups. Far from it, in fact. Popularity in non-English speaking countries should be seen as equal to popularity in English-speaking countries. It does, however, look to challenge some of the more popular online narratives that K-pop has «broken the west» because such a perspective often ignores a large reason for a group's success: a reason found outside the west.

We might therefore suggest that the two extreme views of Korea that are commonly-found online are not so much a representation of the reality of Korean life but instead a reflection of the lives and socio-economic conditions of those that create and share them. People that come from advanced nations (in the political and economic sense) will find a sense of moral superiority in the “Hell Joseon” depictions while those from nations on the other end of the spectrum will instead see Korea and its culture as something fantastical and aspirational. The idols serving as role models, encouraging people to better themselves. Thus, someone's view of Korea will tell us as much, if not more, about them as a person than Korea itself. This is evidenced by the author's personal experience in lecture halls over the past decade or so. Students from Western Europe, countries such as Germany and Sweden, will tell me that Korea has much to improve in terms of attitudes towards sexuality and mental health. They will also lament the driving conditions of the country. Conversely, Muslim Indonesian women, often wearing hijabs, find Korea to be incredibly developed and progressive in terms of female representation in media and society. So whether Korea is seen as conservative or advanced in cultural terms (or other factors) is largely (but not exclusively) determined by one's own cultural and socio-economic conditions.

But while we contend with the difficult of explaining reality, leaving us questioning whether there is such thing as a true objective reality or merely a series of individual views and perspectives, we also need to consider how and why representations

²⁷ David Tizzard, *Who Likes BTS?*, in *The Korea Times*, July 16, 2022: https://www.koreatimes.co.kr/www/nation/2023/10/715_332835.html

of reality have changed over time. As Korea has modernized, its dramas and content have become much darker in terms of their themes and content. South Korea in the late 1990s and early 2000s was a country that still experienced poverty, sexual discrimination, racism, and *gapjil* (the physical and psychological abuse of power). Women were forbidden from smoking in public and, from the author's own experience, the streets were home to all sorts of shouting, spitting, and swearing. The country was still slowly civilizing its behavior. Yet despite the brutal reality of life in Seoul, the dramas and contents it produced were Disney-like fantasy stories. They presented Cinderella stories in which handsome men and virginal young women engaged in a pure and, largely platonic, relationship. One of the dramas that best represented this was *Winter Sonata*. This played a significant role in popularizing Korean dramas across Asia and beyond, especially in Japan, where it became a massive hit. The drama's success contributed to the globalization of the Korean entertainment industry. *Winter Sonata* is known for its melodramatic storytelling, emotional performances by the cast, and a memorable soundtrack. The drama's romantic and tragic elements resonated with audiences and made it a tearjerker. Essentially, when society was rough and difficult, the dramas created a sense of fantasy and escapism for people. However, as Korean society improved, as understandings of race, gender, and sexuality became more modern and people in society experienced less in terms of discrimination (while still obviously not being perfect), the dramas and content became much darker in nature. *Squid Game*, *Sweet Home*, *The Glory*, *All of Us are Dead*, *The D.P.*, and *Hellbound* all received international attention and were spoken about with great fanfare in Western media. These dramas all featured extreme content centered around death, depression, bullying, and suicide. For many outside the country, it was sometimes their first time hearing about or watching South Korean content. The violent nature of the shows was addictive but also capable of creating misinformed images of Korea in people's subconscious. Not everyone in Korea is depressed, bullied, or living a brutal existence with death a likely option at every turn. It does, however, make for compelling television.

Here specifically we see a negative correlation between reality and representation. When the reality was dark and difficult, the representation pointed to something bright and positive. It was a form of escapism: a cathartic release from the drudgery of real-life. This idea can be further reinforced by considering the representations of reality in countries like North Korea and, to a lesser extent, China and Russia. The people of North Korea watch television, movies, and dramas just like the rest of us.²⁸ However, they are not greeted with negative or critical depictions of their own lives and living conditions. Instead, despite the economic and political challenges they

28 Martyn Williams, *North Korea's Multi-Channel TV Age*, in *38 North*, December 16, 2020: <https://www.38north.org/2020/12/mwilliams121620/>.

might face, their representations present a fantasy. Challenging realities present and favor glamorized representations. If understood properly, this can be counter-intuitive for some people. Dark representations do not point to a necessarily dark reality. In fact, it is the opposite. They speak of a largely liberated, free and open society that is looking to address (or has addressed) certain issues. If we didn't see such dark content, we should be more worried.

THE BOOMERANG EFFECT

The depictions of Korea that have been popular abroad have not always resonated with people in the country. This is a phenomenon that goes all the way back to the previously mentioned drama *Winter Sonata*. Korean people at the time were surprised that what they considered a run-of-the mill drama was wowing millions in Japan. This was the start of what can be described as a “boomerang effect”. The boomerang effect here is used to describe a situation in which a product first becomes popular outside of its country of production and then that external (or foreign) popularity increases its success in its country of origin. Such an explanation runs counter to the more traditional narrative and path to success. We generally believe that cultural products, such as movies, dramas, and music, will transcend their own country if and when they become successful enough domestically. A large amount of domestic success will naturally lead to international recognition. For Korean products, it is often different. The success and acclaim received abroad can influence local perceptions, sparking curiosity and a newfound appreciation at home. There are several different examples of the boomerang effect in play vis-à-vis Korean content and representations. In providing some of these, the point is to once more suggest that cultural representations that seem to (or at least are claimed to) best and most accurately depict Korean reality are, in fact, very far from what Korean people would consider a representative movie, drama, or music form.

When Melon, the local music streaming platform released its most streamed 100 songs of the last 10 years in 2020, it provided statistical evidence of what Koreans had been listening to as they go about their normal lives beyond media narratives, public relations, and other forms of hype. It pointed to a reality true to life in the country. The results were rather revealing (though not that surprising for those who live here). Busker Busker's *Cherry Blossom Ending* was the most played song, followed by IU's *Through the Night* and Park Hyo Shin's *Wildflower*. The solo artist IU had three songs in the top 10; BTS's *Spring Day* was the group's only track in the top 10, and that was probably because of its association with the terrible tragedy of the sinking of the Sewol ferry that took 304 lives. Other K-pop acts (or idol music if you prefer the term) did not feature in the top. Moreover, if you also consider that Ailee's *I Will Go to You Like the First Snow* was number six and Naul's *Memory of the Wind* was number 10, you begin to notice something beyond the absence of K-pop. Some Korean

people seem to like songs about the seasons, about nature. The songs are often soft: ballads and easy-listening numbers that reflect a sentiment of calm or tranquility in the incredibly competitive and fast-paced Korean society; a reminder of what life was, or at least could be, like. This is Korean music for Korean people. And while international depictions of Korea are full of highly-stylized and choreographed idol performances, life here often moves to the soundtrack of a melancholier or saccharine ballad. Whether this speaks to a local taste for the concept of *han* (a Korean concept that encompasses feelings of deep-seated sorrow, resentment, helplessness, and a sense of unresolved injustice or sorrow passed down through generations) or not is a matter of some debate. There are many who find value and truth in the idea of *han* being a unique and representative Korean emotion that they alone can feel and something that has driven the stories they tell about themselves, from the success of movies like *Seopyeonjae* to the tearful renditions of *Arirang*. Others such as Dr. Minsoo Kang believe such stories are not only a form of self-orientalism, they are oppressive to Korean people.²⁹ Nevertheless, what was missing at the top of the charts in the data released by Melon was the K-pop and hyper-polished idol music that dominates international stories about Korea. Reality and representation were once more at loggerheads and not in accordance with each other.

Parasite is probably Korea's most famous film. Released in 2019, it gained widespread attention and praise, eventually becoming the first non-English language film to win the Academy Award for Best Picture in 2020. It received acclaim for its compelling narrative, well-crafted suspense, social commentary, and brilliant cinematography. The film's international success was a testament to its universal themes and storytelling, resonating with audiences across cultural boundaries. In Korea, however, while the film was certainly popular, it was nowhere near the country's number one movie. In the current list of highest-grossing movies in Korea, *Parasite* sits at number 21. It only just passed 10 million views, a threshold known locally as a «천만 영화». Above it was a whole host of comedies, historical dramas, and crime capers such as *Extreme Job*, *Ode to My Father*, *King and the Clown*, and *Veteran*. These films are clearly loved domestically but they received little to no attention abroad. Finally, you have the dramas. The biggest hit around the world was *Squid Game*. Released in 2021 on Netflix, the show quickly gained immense popularity and became a global sensation as a dystopian thriller that revolves around a deadly competition and children's games. However, following a brief stint as the top show on the Korean Netflix charts, it was surpassed by *Hometown Cha-Cha-Cha*, a drama known for its heartwarming and lighthearted storyline, often focusing on the simplicity of life in a small community and the developing relationship between the main characters. The

²⁹ Minsoo Kang, *The problem with "han"*, in *Aeon*, March 18, 2022: <https://aeon.co/es-says/against-han-or-why-koreans-are-not-defined-by-sadness>

Economist ran with the headline, «South Koreans are bemused by the global success of “Squid Game”». ³⁰

So whether it's the fantasy-laden lives of K-pop idols or the depressing darkness of the movies and dramas, people outside of Korea often seen depictions of the country that neither speak to domestic interest and taste nor reflect the reality. It is necessary to try and understand why this phenomenon takes place.

ORIENTALIST COMFORT AND THE CAPITAL OF ANXIETY

There are many reasons why certain narratives and representations of Korea resonate so effectively, particularly abroad. Those that make and share negative depictions of the country feel a sense of superiority for believing themselves in having seen further than other people. They are the enlightened chosen few who truly understand that the emperor has no clothes. It's a compelling and incredibly popular drug. Academia, in particular, encourages such views. There is an unspoken understanding that to be smart you have to be cynical. The intelligentsia are those who reject, criticize, and deconstruct. Beyond the feelings of intellectual superiority, these negative dystopian projections of Korea are also incredibly popular on social media. They drive traffic. They generate data. This phenomenon is a form of “negativity bias” — the tendency to give more attention to negative details than positive ones. The tech giants know this. The algorithms they gave birth to know this. They advertisers that pay money for your eye time also know this. There's profit in pessimism, personal or otherwise. Social media platforms and journalists love a Korean horror story. In such stories, Seoul is a dystopian nightmare characterized by violence and terror. Sad Koreans, dead Koreans, and single Koreans are of particular interest. Nothing is more valued than a Korean slighted, assaulted, or sacrificed. This becomes the “capital of anxiety” – making money and profiting from other people's sense of anxiousness. Moreover, it is exacerbated to a large degree by the gamification of society. I once asked a popular blogger why they only shared horror stories about Korea and focused on all the negative aspects of society. In light of this research, particularly in terms of the tangible negative effects stereotypes and gaslighting can have at the sociological level, I continued, respectfully, by questioning whether they felt they were contributing to broader anxiety among the community in his frequent posts of woe, weirdness and extremity. Their response was as simple as it was revealing: the positive stories didn't get any engagement. Few were interested in them. What mattered was the little blue ticks, the red hearts, the likes and followers building up. The gamification of news and social media platforms playing on dopamine centers and controlling people. No

³⁰ *South Koreans are bemused by the global success of “Squid Game”*, in *The Economist*, October 9, 2021: <https://www.economist.com/asia/2021/10/09/south-koreans-are-bemused-by-the-global-success-of-squid-game>

matter what our best intentions might be, people generally want to succeed and be perceived favorably by others. Social media has created an ecosystem where, if you want to make a mark, you are looking for the most outrageous, the most offended, the most shocking story. As Marshall McLuhan observed many decades ago, long before the arrival of things such as Twitter or Facebook: the medium is the message. The medium determines the content and becomes the message itself. In a broader sense, the phrase highlights that the medium through which information is delivered influences how the content is perceived and understood by the audience. The choice of medium itself alters our relationship with the message, impacting our interpretation, emotional response, and the way we engage with the information. In such an understanding, a dialectical relationship between social media and negativity creates a whirlwind of destructive narratives.

It also feeds into unconscious biases and helps provide a sense of orientalist comfort. People are naturally drawn to content that aligns with their preexisting beliefs and opinions. Negative stories can reaffirm the biases and viewpoints of certain individuals, which leads to increased engagement from like-minded individuals. So when people around the world see these incredibly extreme stories of Korean death and despair, it speaks to something unconscious inside them that the people of Korea must be sad and not as individually in-tuned with their own personality and mental health. It also provides reassurance that despite Korea's three successful revolutions (economic, political, and cultural), there must still be something wrong underneath the veneer of all that progress. It reassures the west that even though parts of Asia might be moving far ahead in terms of public safety, transport, infrastructure, and health care, there is a psychological and existential price to pay for this success. Western attitudes might include views such as one suggesting that the Korean people might be educated and safe but they are depressed. The Korean economy might be doing well and the country navigating the Covid-19 pandemic far more successfully than its western counterparts but that's because the people are all so obedient. K-pop might be popular, but Korean people are not creative. Essentially, negative depictions of Korea make the west feel better about itself.

K-INVISIBLE: HARRY FRANKFURT AND BULLSHIT

In the middle of the last decade, the word “post-truth” emerged as a way of describing a situation in which people were now less concerned with objective facts and more influenced by appeals to emotion and personal belief.³¹ The lived experience reigned supreme and is touted loudly and widely as a refutation of anybody who professed expertise or rationality. The presence of evidence to the contrary of one's beliefs is

31 Sergio Sismondo, *Post-Truth?*, in *Social Studies of Science*, Vol. 41, No. 1 [2017], pp. 3-6.

rationally dismissed as misinformation, and learning is hampered as a result. We are moved by vibes. Triggered by TikToks. And influenced by Insta.

The philosopher Harry Frankfurt has a brilliant way of describing this: “bullshit”.³² According to Frankfurt, the liar and the truth-teller both operate within the realm of truth but their relationship with it differs, with one intentionally manipulating it and the other valuing it. On the other hand, a bullshitter is indifferent to the truth altogether. They may not necessarily be concerned with the truth or falsity of their statements; their primary focus is on manipulating the listener or the situation. “Bullshit”, as Frankfurt sees it, is more about the intent to impress, persuade, or influence rather than a concern for the truth. Truth is irrelevant. The bullshitter’s aim is simply about promoting their agenda, image, or narrative rather than adhering to factual accuracy.

And so we see figures like Donald Trump. Sometimes he would tell the truth. Sometimes he would lie. It didn’t really matter. The idea of a cold and cynical Orwellian suppression of the truth was absent. This was all about image and representation. He’s not alone in this, of course. We are all occasionally guilty of bullshit. Sometimes we post things on social media that are true, perhaps a statement or a natural photo. Other times, we greatly exaggerate our position or reality, hiding the truth in favor of a filtered image or face-saving explanation. Online, our digital presence, is not always about truth or falsehood; it’s about creating the best possible impression on others so as to accrue likes, lovers, followers, and fans.

Essentially, Frankfurt took a phenomenon we all know well and gave it a name. He also explored why there is so much of it today. Social media has created a world in which people are now convinced that they must have opinions about more or less anything and everything, from international relations, global finance, culture, to morality and the existence of transcendental beings – so they speak quite extensively, confidently, and loudly about things they know virtually nothing about.

The Korea I experience is a place where you can take a clean modern subway, get cheap affordable healthcare, leave your phone and wallet on the coffee shop table, and have countless interactions with friendly and polite people. It’s certainly not perfect, but it’s a country that gets a lot right. A country that has achieved so much, despite the odds being stacked against it. A people that has reclaimed and written their history, shared their culture, and expressed their pride on the world’s biggest stages. Moreover, it’s a country that is getting better. Its citizens live longer than before, its women fare better than ever, its sexual minorities experience more representation, and those with mental or physical disabilities receive greater access and treatment than before. Even the animals have better lives than the past. Living conditions have improved and social values have progressed. Again, it can be better. But show me a society that couldn’t. I also believe that Korea will be better.

32 Harry G. Frankfurt, *On Bullshit* [2005], New Jersey, Princeton University Press.

The trouble is, I rarely see this reality of Korea represented in media. I only see extremes. Yet the reality of Korea is that (often) nothing happens. Korea is certainly not perfect and it is a noble and important thing that journalists and citizens highlight injustices in the country so that oppressed people can lead better lives. Those who work towards more equal distribution are doing good work. But when I buy coffee, I don't have robots serving me every time. Normally, it's a young girl with her hair tied up in a bun and tattoos on the inside of her wrists. When I enter lecture halls and see hundreds of young Korean students each week, they are neither incredibly depressed and bullying each other nor beautiful K-pop stars. They are just normal people. They are the silent majority of this country.

The great marvel of South Korea is that, more often than not, nothing happens. Millions of people take the subway every morning and... nothing happens. Millions of people go to school, work, lunch, and then home. And, nothing happens. People get jobs, get married, have kids, stay single, rent a house, and... nothing happens. For the vast majority of people here, the largely invisible and silent majority, nothing happens. And that is a beautiful thing. There are countries around the world in which extreme things happen to people on regular occasions, from mass shootings to all sorts of other atrocities. Korea, of course, is not without its own tragedies: from Itaewon, the Sewol, the ROKS Cheonan, Sampoong department store, to the Seongsu Bridge. But, for the most part, Korea is a mundane miracle. The sublime and true nature of Korea is that you can go into a coffee shop and leave your laptop on a table without fear that it will be stolen. This is a behavior, alien and unthinkable to many other countries, I have called "Maeum Spacing".³³ You can walk the streets late at night and not fear that you will be mugged or attacked. You can sit in the park and not worry about needles and drugs. Essentially, in Korea, nothing happens. That is the reality of life for most people. However, we have yet to find a way to represent that reality to other people in a way that is either appealing or profitable. Instead, reality gives way to extreme representations. This, some might argue, is all harmless. But cognitive research and psychology show us that reinforcing or creating stereotypes about people is not just a moral or linguistic issue, it actually affects how people perform in real life. While death-filled dramas and beauty-laden music videos might earn money abroad, we should question whether they are not gaslighting Korean people, particularly the youth, into a negative state of mind just to earn a few more dollars and boost the country's brand. That is the problem we face when navigating reality and representations. The challenge is to see through the bullshit.

33 David Tizzard, *Maeum Spacing*, in *The Korea Times*, April 29, 2023: https://www.koreatimes.co.kr/www/nation/2023/12/715_350033.html.

BIBLIOGRAFIA

- Agoustinos 1999 = Martha Augoustinos, *Ideology, False Consciousness and Psychology*, in *Theoretical Psychology (ISTP)*, Vol. 9, No. 3 [1999], pp. 295-312.
- Austerweil *et al.* 2019 = Joseph L. Austerweil - Sophia Sanborn - Thomas L. Griffiths, *Learning how to Generalize*, in *Cognitive Science*, Vol. 43, No. 8 [2019].
- Blum 2004 = Lawrence Blum, *Stereotypes And Stereotyping: A Moral Analysis*, in *Philosophical Papers*, Vol. 33, No. 3 [2004].
- Chang 2022 = Kyung-sup Chang, *The Logic of Compressed Modernity* [2022], Cambridge, Polity Press.
- Frankfurt 2005 = Harry G. Frankfurt, *On Bullshit* [2005], New Jersey, Princeton University Press.
- Han 2017 = Byung Chul Han, *The Agony of Eros* [2017], Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- Ivanhoe 2015 = Philip J. Ivanhoe, *The Historical Significance and Contemporary Relevance of the Four-Seven Debate*, in *Philosophy East and West*, Vol. 65, No. 2 [2015], pp. 401-429.
- Jeong 2023 = Seung-ja Jeong, [Interview] «Just like me in my 20s, the world is fascinated by the charm of Korea», in *Cheon Ji Ilbo*, March 3, 2023: <https://www.newscj.com/news/articleView.html?idxno=3005965>.
- Kang 2022 = Minsoo Kang, *The problem with “han”*, in *Aeon*, March 18, 2022: <https://aeon.co/essays/against-han-or-why-koreans-are-not-defined-by-sadness>.
- Koo 2022 = Se-Woong Koo, *Who Are Koreaboos?*, in *Korea Expose*, Feb 8, 2022: <https://kore-aexpose.com/koreaboo-love-korean-culture-and-want-to-be-korean/>.
- Lee 2022 = Seo-hyun Lee, *North Korea, Life in Pyongyang, Seeking Freedom*, in *Korea Deconstructed Podcast*, Episode 19, February 22, 2022: https://youtu.be/4j65t0kGeZY?si=n6tEInORwCeRQ_lq
- Morgan 2010 = Jason Morgan (edited by), *Information Regimes During the Cold War in East Asia* [2010], London, Routledge.
- Morris 2022 = Warwick Morris, *BDOHP Biographical Details*, in *Churchill Archives Centre*, p.6: https://archives.chu.cam.ac.uk/wp-content/uploads/sites/2/2022/01/Morris_4odgTJb.pdf.
- Myers 2011 = B.R. Myers, *The Cleanest Race* [2011], Brooklyn, Melville House.
- Park 2023 = Ji-hyun Park - Seh-Lynn Chai. *The Hard Road Out: One Woman’s Escape from North Korea* [2023], Manchester, Harper North.
- Reddy 2023 = Shreyas Reddy, *YouTube terminates channels of prominent North Korean vloggers*, in *NK NEWS*, June 27, 2023: <https://www.nknews.org/2023/06/youtube-terminates-channels-of-prominent-north-korean-vloggers/>.
- Said 1979 = Edward Said, *Orientalism* [1979], New York, Vintage Books.
- Salmon 2010 = Andrew Salmon, *To The Last Round: The Epic British Stand on the Imjin River, Korea 1951* [2010], London, Aurum Press Ltd.
- Seo 2022 = Soomin Seo, *Why the media gets it wrong when it comes to North Korea: Cases of “dead” North Koreans in the Kim Jong-un era*, in *Journalism*, Vol. 24, No. 9 [2022], pp. 1899-1918.
- Seo *et al.* 2022 = Soomin Seo - Jungsik Choi - Hayoung Choi, *The “Kim Jong-un Effect” and the mainstreaming of North Korea coverage in UK media*, in *European Journal of Communication*, Vol. 38, No. 3 [2022], pp. 287-306.
- Shih *et al.* 1999 = Margret Shih - Todd L. Pittinsky - Nalini Ambady. *Stereotype Susceptibility: Identity Salience and Shifts in Quantitative Performance*, in *Psychological Science*, Vol. 10, No. 1 [1999], pp. 80-83.

- Sismondo 2017 = Sergio Sismondo, *Post-Truth?*, in *Social Studies of Science*, Vol. 41, No. 1 [2017], pp. 3-6.
- Son *et al.* 2008 = Ji Y Son - Linda B. Smith - Robert L. Goldstone, *Simplicity and generalization: Short-cutting abstraction in children's object categorization*, in *Cognition*, Vol. 108 [2008].
- Sweet 2019 = Paige L. Sweet, *The Sociology of Gaslighting*, in *American Sociological Review*, Vol. 84, No. 5 [2019], pp. 851-875.
- Tizzard 2022 = David Tizzard, *Who Likes BTS?*, in *The Korea Times*, July 16, 2022: https://www.koreatimes.co.kr/www/nation/2023/10/715_332835.html.
- Tizzard 2023a = David Tizzard, *Maeum Spacing*, in *The Korea Times*, April 29, 2023: https://www.koreatimes.co.kr/www/nation/2023/12/715_350033.html.
- Tizzard 2023b = David Tizzard, *Post-Colonialism and BTS*, in *The Korea Times*, March 18, 2023: https://www.koreatimes.co.kr/www/nation/2023/10/715_347331.html.
- Tudor 2018 = Daniel Tudor, *Korea: The Impossible Country* [2018], Singapore, Tuttle Publishing.
- Ward *et al.* 2023 = Peter Ward - Benjamin Katzeff Silberstein, *Strategies of Political Control under Kim Jong Un: Understanding the Changing Mix of Containment, Repression, Co-optation, and Coercive Distribution*, in *Asian Survey*, Vol. 63, No. 4 [2023], pp. 557-583.
- Williams 2020 = Martyn Williams, *North Korea's Multi-Channel TV Age*, in *38 North*, December 16, 2020: <https://www.38north.org/2020/12/mwilliams121620/>.
- Yang 2020 = Haley Yang, *BTS' RM praised for his defense of and honesty about K-pop industry*, in *JoongAng Daily*, March 15, 2020: <https://koreajoongangdaily.joins.com/2023/03/15/entertainment/kpop/el-pais-RM-RM-spanish/20230315175605118.html>.
- Yoon 2021 = Kyong Yoon, *North Korean Defectors' Self-representation as the Politics of Refusal*, in *South-North Cultural and Media Studies*, Vol. 35, No. 3 [2021], pp. 69-83.
- South Koreans are bemused by the global success of "Squid Game"*, in *The Economist*, October 9, 2021: <https://www.economist.com/asia/2021/10/09/south-koreans-are-bemused-by-the-global-success-of-squid-game>.

CAPITOLO 3 -

GIAPPONE

PAOLO VILLANI

READING, TRANSLATING, SEXING EARLY JAPAN.
THE *KOJIKI* 古事記 AS QUINTESSENTIAL SOURCE
LANGUAGE TEXT

FROM STORYTELLING TO STORYWRITING AND BACK

The *Kojiki* 古事記, the first extant Japanese literary work, is a sourcebook of mythological and protohistoric content. Its preface dates the completion of the work to 712.¹ Yasumarō 安萬侶, the author or rather the compiler, therein states that he records in the best available graphic form the oral narration into which Are 阿礼, a sort of storyteller, pours the stories contained in previous written sources he has memorized (K 1982: 14-17).² The text of the *Kojiki* should therefore convey to its reader the Japanese language of some thirteen centuries ago. It is about as distant in time from today's Japanese as the language of Beowulf is from today's English. The old poem's verses are, probably from its very incipit «*Hwæt we Gardena in geardagum*», puzzling to a twenty-first century native English speaker without suitable learning. I for one,

1 The fifth year of the *Wadō* 和銅 period.

2 Terms from the *Kojiki* in the present essay are generally transcribed according to the phonetic bipartitions of the early Japanese eightfold vocalic system, recorded in K 1982's reading of the text through the *hiragana* and *katakana* syllabaries. Umlauted vowels romanize *katkana* syllables. When other references ignore such bipartition the common romanization is used.

as an italoophone, would easily misunderstand the meaning of the early Italian short text known as “Veronese Riddle”, dating back to the eighth or ninth century, whose opening words’ diplomatic transcription reads «*separebabouesalbaprataliaaraba*». Any person’s mother tongue is insufficient to grasp its ancestral written language of a dozen centuries ago, but the *Kojiki* presents learned and unlearned Japanese native and foreign readers with further problems.

During the evolution of many modern European languages, literate people accustomed to the Latin alphabet are probably not much troubled in adapting it to their living idioms. Roman script has been used for centuries, not only by learned individuals to write on parchment, also by common people to scratch graffiti on walls. Eighth-century Japan is on the contrary still digesting the writing system just adopted from China. It is designed to record a language alien to the morphology and syntax of Japanese, and the literati are aware, as Yasumarō’s remarks in the Chinese preface to the *Kojiki* show, that it is not satisfactory to convey the idiom of the archipelago.

The various manuscripts of the *Kojiki* rarely diverge from each other in a significant way. The codex known as *Shinpukujibon* 真福寺本, from the name of the Nagoya temple on the initiative of whose clergy it is copied in the 1370s, is highly regarded as the oldest surviving and most reliable one.³ It contains only small, easily emendable scribal errors, and usually constitutes the basis of the original text established by the critical editions. Images 1 and 2 (*infra*: 150-151) are facsimiles from this manuscript. Image 1 is the first page of the preface authored by Yasumarō. The prose he uses to introduce the work is grammatically and lexically Chinese, full of phrases modeled after its ornamental rhetoric. Image 2 is the page containing the passage (fifth character of the third column from the right) between the preface and main text of the *Kojiki*. Nothing shows that the language has changed. As a matter of fact the seamless sentence writing about «the time of the origins of the cosmos» 天地初發之時 may be read in Chinese, conventionally romanized *tiāndì chū fā zhī shí* today, and understood without any knowledge of Japanese. The restitution of such Chinese-looking prose to the oral lesson Yasumarō associates with his aural reception of Are’s storytelling requires many suppositional efforts. The *Kojiki* contains very scarce information regarding the phonetic values of its apparently Sinitic wording and it would not be too bizarre to consider the premodern Japanese philologists as the earliest translators of the work. When the nativist scholars of the Edo period (1603-1868) promote a revival of early Japanese culture the quest of an accurate versional reading gains momentum. In 1798 Motoori Norinaga 本居宣長 provides in the commentary *Kojikiden* 古事記傳 the first complete, conjectural but trustworthy reading of the sourcebook’s prose, and many contemporary critical editions still accept the authoritative spellings

³ The informations about authorship and date are from the manuscript’s wooden case. Cf. Yamada 1924-25: frame 40 (URL <https://dl.ndl.go.jp/pid/1185390/1/40> visited on 2023-10-03).

established by the eighteenth-century philologist.

It remains nonetheless undeniable that, to say it in the words of an outstanding scholar such as Kamei Takeshi 亀井孝 «nobody knows how to read the *Kojiki*» (Kamei 1957). Even an adverb often opening a sentence like *ěr* 爾 ‘thus’ is variously read: *shikashite*, *sunahachi*, *kare*, *shikakushite*. And the name of the work may also be questioned. Motoori questions it and, highlighting the blurring boundary between reading and translating from the beginning, transcribes the title *furukotobumi* instead of *kojiki* (MNZ 1968-1987, IX: 16, 65). From time to time he repeats that one should not stick to the Chinese characters, a somehow paradoxical opinion in the glosses about the Chinese signifiers in which the whole work is written down and generally make its meaning much clearer than the few passages which, thanks to the Chinese characters used to represent speech sounds, record Japanese expressions. Behind his suggestion lies a belief in verbal potency: the reciting of the text releases the mythopoetic emotion that gave birth to it. Many philosophico-political inferences and conclusions that Motoori draws from the Japanese mythology also present fideistic nuances associated with his speculations about the effectiveness of words. The eighteenth-century scholar’s visionary philodynamic loyalism, for example, rests on his faith in the sacred kingship mythicized in the *Kojiki*. It will, contrary to rational expectations, find its way into the 1889 Constitution of the Empire of Japan. The link between linguistic theory and political action envisioned by Motoori is consistent with the discourse about the “power of words”, sometimes referred to through the term *kotodama* ‘word/thing-spirit’ - the early Japanese *kōtō*, not dissimilarly to the biblical Hebrew *dābār* (cf. Robson 2016) has such a double meaning - which, in turn, is consistent with the nativist glorification of the protohistoric lifestyle of the archipelago: pre-sinicized Japan privileges orality, if only because literacy is still to come from China. The *Kojiki* tells anecdotes where words, not least efficacious maledictory formulas, are capable of affecting actuality, and the future is the object of vaticinal requests in early Japan as elsewhere. In the *Man’yōshū* 萬葉集 (late eighth century) a poet, standing by the crossroads when night falls, obtains the oracular answer «my beloved will come» *imo ha ahiyoramu* 妹相依 (M 1999-2003, III: 41).⁴ I think we can understand the expression «that has the spirit of words/things» (*kotodama no*) in his verses associated with the crossroads without resorting to historico-religious explanations. May not the poet just hear the sentence «my beloved will come» from a passerby?

The close relation between words and events transcends the limits of beliefs experienced by preliterate humans in the grip of some strong emotion or desire. First, because events we witness are extremely few. To say it simplistically, words have to be valid substitutes for facts in order to allow spoken or written languages to function.

4 The poem «事靈/八十衢/夕占問/占正謂/妹相依» *kotodama no/yaso no chimata ni/yufuke tofu/ura masa ni noru/imo ha ahiyoramu* is ascribed to Kakimoto no Hitomaro 柿本人麻呂 who flourishes in the second half of the seventh century.

Second, words actually establish, bring about, found things, events, institutions, as declarations of war, for example, or declarations of marriage, do. Newspaper editors know how impressive a glance at headlines can be. A fake news can cause riots, and not infrequently false testimonies can send people to jail.

To give an idea of how the relation between the *Kojiki*'s original, its reading, its comprehension, its translation may work, I will concentrate attention on a couple of passages.

The following excerpt describes Amaterasu (*amaterasu ohomikami* 天照大御神) asserting the innocence of Susanōwo 須佐之男, who has just damaged the watering facilities of the wet rice fields. The quotation of the direct speech the deity utters in order to paper over the cracks of such mischievous behaviour, also include a short sentence which optimistically reports, in a way that approximates a quotation inside the quotation, the alleged friendly, soil-sparing urge of the wrongdoer. The text from the *Kojiki*'s apparently Sinitic prose is followed by the *lectio* established by Motoori, and by a tentative comprehension of the original I clothe in English words. The underlining is mine, marking a few portions whose meaning is impossible to grasp in Chinese.

[...] 離田之阿埋溝者地矣阿多良斯登許曾 自阿以下七字以音 我那勢之命為如此
 登 此一字以音 (K 1982: 48-50)⁵ *ta no a hanachi mizo umuru ha tokoro wo atara-*
shi to koso a ga nase no mikoto kaku shitsurame to (MNZ 1968-1987, IX: 341)⁶
 [“... with regard to the fact that he razed the fields’ mounds and with their earth blocked the irriga-
 tion channels, it’s something that ‘the ground, alas, what a waste!’ thinking and nothing else the seven
 characters from A are phonetic my dearly loved highness carried out that way” this character is phonetic.

The opening clause describes the thing done by Susanōwo. Its Chinese phrasing *lí tián zhī à mái gōu zhě* 離田之阿埋溝者 clearly means ‘the action of obstructing the irrigation channels with the earth from the field’s mounds broken into pieces’. Motoori corroborates part of his reading *ta no a hanachi mizo umuru ha* resorting to parallel references from two ancient sources. Neither of them, in truth, contain the same wording of the *Kojiki*. The parallel account in the *Nihonshoki* 日本書記 (720) states in Chinese that Susanōwo *hǔiqipàn* 毀其畔 ‘destroys the field boundaries’ and annotates that *hǔi* 毀 writes down the Japanese *hanatsu* (毀此云波那豆). The *Kogoshūi* 古語拾遺 (early ninth century) glosses in Japanese respectively *a hanachi* and *mizo ume* the Chinese dyads *hǔipàn* 毀畔 and *máigōu* 埋溝 (MNZ 1968-1987, IX: 343). Motoori inflects *hanatsu* in *hanachi* to connect this verb to the next part of the period, where the attributive form *umuru* substantivizes the verb *umu* ‘to fill with earth’ and the final *ha* marks the topic of the discourse. His erudition does not however silence the inventiveness of later scholars. What he unravels into *mizo umuru ha*, for example, elsewhere becomes *mizō umu ha* (K 1982: 49), somewhere else reads *mizo wo umitsuru ha* (K 1979: 49), somewhere else again *mizo wo umu ha* (K 1997: 63).

With the next phrase in Amaterasu's account, the thoughts of Susanöwo are conveyed. It is not implausible to look upon the first two words (地矣) as Chinese. The particle *yǐ* 矣, which has among other functions the force of exclamation, precedes the noun *di* 地 'ground, land' thus producing an expression of complaint we may translate in English as 'the soil, alas!'. Motoori likewise reads, or if you prefer translates, the two words *tokoro wo*, that is to say a Japanese word for 'earth, land' marked by the particle *wo*, which also is an interjection voicing a pitiful lament (cf. Ōno *et al.* 1974: 1446).

No proficiency in Chinese helps the reader to grasp the meaning of the following «阿多良斯登許曾». As the interlinear note in the *Kojiki* informs «the seven characters from *a* represent sounds». They record the Japanese wording *atarashi tö kösö*.⁵ The paradox is that even Motoori has to resort to Chinese to best explain *atarashi*. The four poems he quotes, which phonetically record the Japanese expression, are indeed much more enigmatic than the simple sentence he premises to the lyrics: «in old books the character 惜 is glossed *atarashi*» 古書どもに、惜ノ字を阿多良斯と訓り (MNZ 1968-1987, IX: 346). The Chinese *xí* 惜 denotes something 'to be regretted, to pity, to feel sorry for'. The particle *tö* marks, like today's *to*, the end of a quotation, or an intent, not necessarily followed by verbs as 'to say, to think, etc.' It is useful, when translating in English, to add something like "thinking, saying to himself" as I do in my tentative version after closing the inverted commas that render the particle *tö*. The postposition *kösö* 'just that, that's all' places emphasis on the phrase.

Motoori reads *a* the Chinese first person pronoun *wǒ* 我 and marks it with the attributive particle *ga* to link it with the early Japanese word *nase*, whose function and meaning 'loved one' are dealt with in the second half of the present essay.⁶ The idea intended to convey by the possessive particle *zhī* 之 is as clear as the Japanese rendering *no* (*nö*). The character *mìng* 命 needs on the contrary an explanation as does its reading *mikötö* and its English translation "his highness". The Chinese meaning 'order, command' suits the meaning of the Japanese term *mikötö* (or simply *mikoto* in Motoori transcription) in the acceptance of 'sacred word, holy decree' but it is possibly to understand in the acceptance of 'holy thing, sacred entity' of the same word *mikötö*. As a matter of fact the *Nihonshoki* writes by means of the title of respect *zūn* 尊 'venerable, his eminence' the name ending *mikötö* of many deities which in the *Kojiki* is *mìng* 命 (cf. MNZ 1968-1987, IX:158).

The *Kojikiden*'s reading *kaku* 'thus, that way' *shitsurame* 'might have done' of the original *wéi rú cǐ* 為如此 'act like this' owes its verbal aspect to the agglutination here

5 Motoori doesn't take notice of the phonetic bipartitions of the early Japanese eightfold vocalic system and transcribes the seven characters *atarashi to koso*.

6 *Infra* p. 10.

summarized in footnote.⁷ The final character writes as before the Japanese sound *tō*, there to mark the end of the words the *Kojiki* puts on the lips of Amaterasu.⁸ An interlinear note, rather pleonastical close as it is to the previous one, warns again that *dēng* 登 is to be taken for its phonetic function.

More usefully, other notes inserted in the main text of the *Kojiki*'s original provide from time to time the Japanese reading of words. When Susanōwo throws a flayed horse amidst the female weavers intent on their work, one of the women startles and dies as she dashes her private parts against the shuttle, and the note tells us that the term for genitalia sounds *hotō*: «訓陰上云富登» (K 1982: 50). As far as the Chinese *sǐ* 死 is concerned, on the contrary, while it doubtlessly states that the weaver passes away, nothing is said about its Japanese pronunciation. We are free to agree with a few modern critical editions or with Motoori's commentary, which respectively render the verb *shiniki* and *miuseki* (K 1979: 50; K 1982: 51; K1997: 63; MNZ 1968-1987, IX: 341, 349-350). The horse of the misdeed, elsewhere *uma*, according to the *Kojikiden* is *koma* or *goma* (*ibid.*).

Here follow some further diverging lessons I pick up from the sequel of Susanōwo's exploits. The 'screaming' (*shēng* 聲) of the deities, occurring when the concealment of Amaterasu obscures the cosmos, fluctuates between *otonahi* and *kōwe* (or *kowe*). The 'gathering' (*jí* 集) of cocks, perhaps a sympathetic magic tending to evoke the dawn, in some cases is *tsudohe* in others *atsumē* (or *atsume*). The 'belt of the clothing' (*chángxù* 裳緒) Amēnōuzume 天宇受売 pushes down to show her genitals swings between *mohimo* and *mo nō wo* (or *mo no wo*). The heavenly 'quake' (*dòng* 動) that follows the striptease performed by the goddess in some cases is *tōyōmi* (or *toyomi*), in others is *yusuri* (MNZ 1968-1987, IX: 351; K 1979: 50-51; K 1982: 51-53 ; K1997: 63-65).

Reading the Chinese-looking prose of the first extant Japanese literary work is in many respects no less problematic than a translation, it being fraught with difficulties in choosing between multiple options. The rendering of the *Kojiki* into languages other than Japanese challenges translators with other choices. I will focus on the relation between behavioral and grammatical gender through a review of the textual clues possibly suggesting that Amaterasu is a womanly mythical character and the way some dozen translations deal with the topic.

7 The perfect *shitsu* 'someone has performed an action' (from the verb *su* 'to do') is in turn inflected in a conjectural mode through the suffix *-ramu*, resolved to *-rame* for the presence of *kōsō* in the sentence.

8 This time the quotation is closed by the verb *noritamafu* 'to declare, to proclaim' (through the Chinese character *zhào* 詔) reserved for the words uttered by eminent divine or kingly beings (cf. K 1982: 50).

SEXING GENDERLESS AMATERASU

Scholars, common people and artificial intelligence resources share the grounded opinion that Amaterasu is a goddess. The venerable sourcebook of Japanese culture *Kojiki*, however, more than substantiating perhaps only suggests such womanly identification, which is based on philological data clearly expressed in other early texts. Sexing Amaterasu may seem a futile concern, but it affects translation into languages grammatically gendered to a greater degree than the Japanese language.

According to the *Kojiki* Amaterasu comes into existence when Izanaki 伊耶那伎 washes his left eye. The text only transcribes the name of the newborn and quotes the words the figurative parent utters to grant the child power over the realm of heaven (K 1982: 40-41). Neither the solar name 天照大御神 ('Sky Shining Great Spirit') and its Japanese rendering *amaterasu ohomikami* nor the pronominal title (汝命 *imashi mikötö*, something like 'your highness') by which Izanaki bestows the investiture upon his offspring tell us anything about the neonate's sex because they may refer to both male and female deities.⁹ Chinese and Japanese do not lack ways to mark the gender of people, also in personal names. The *Nihonshoki* mentions two heteronyms for Amaterasu, possibly transcribing Japanese names *ohohirumemuchi* and *amaterasu ohohirume no mikoto*, which contain a Chinese character (*ling* 靈) for 'woman' (perhaps 'female medium'): 大日靈貴 and 天照大日靈尊 (N 1965-1967, I: 87).¹⁰ Similarly feminine is the theonym 天照日女之命 found in the *Man'yōshū* and probably to be read *amaterasu hirume no mikoto* (M 1999-2003, I: 130-131).

Most of the episodes regarding Amaterasu in the *Kojiki* do not clue us in on how to sex this deity. The gender connotation of Susanōwo, who also comes into existence from the ablutions of Izanaki, is clearer from the beginning as his name's syllable *wo* is written down with a Chinese character for 'male' 男. In the story of his slaying the dragon he declares to be the 'brother' (伊呂勢 *iröse*) of Amaterasu but the words concerning his sibling are ungendered (K 1982: 56-59).¹¹

Equally genderless are all the expressions regarding the role of Amaterasu in entrusting the heavenly descendants with the mission to rule the earthly realm and in choosing the various envoys dispatched to pacify the country (K 1982: 80-97). Later in the text of the *Kojiki* Amaterasu features without any gender connotation in a dream, commanding a chieftain to present a magic sword to the king Jimmu 神

9 *Infra* p. 145.

10 The perfect *shitsu* 'someone has performed an action' (from the verb *su* 'to do') is in turn inflected in a conjunctive mode through the suffix *-ramu*, resolved to *-rame* for the presence of *kösö* in the sentence.

11 This time the quotation is closed by the verb *noritamafu* 'to declare, to proclaim' (through the Chinese character *zhào* 詔) reserved for the words uttered by eminent divine or kingly beings (cf. K 1982: 50).

武 (K 1982: 120-121). Then, more interestingly, as an oracle who speaks through a woman, namely as the ghost who imparts to the possessed queen Okinagatarashi 息裳帶 oracular instructions for conquering the rich lands overseas (K 1982: 194-199). The feminine gender of the medium deserves consideration, even if the oracle itself ascribes its content not only to ‘the will of Amaterasu’ 天照大神之御心 but also of three others, onomastically male (底筒男中筒男上筒男) deities.

The episode describing the rite performed to lure the shining deity out of its hiding place and bring the light back to the world is the one that best develops the symbolic equivalence between Amaterasu and the sun (K 1982: 50-53). The story imaginatively re-creates the feminine anatomy of Amēnōuzume - she, elsewhere in the *Kojiki* defined ‘weak-limbed woman’ 手弱女人 (K 1982: 96), exhibits her breasts and genitalia - but does not unveil the gender of the solar embodiment.

The only pieces of evidence, if any, of Amaterasu’s femininity in the *Kojiki* transpire from the episodes of the confrontation with Susanōwo. The divine gender identity may be indirectly and by allusion conveyed by the sort of disguise the deity assumes, an acquired appearance allegedly opposite to the actual nature. Fearing that Susanōwo wants to usurp the power over the realm of heaven, Amaterasu begins an elaborate preparation ‘letting the hair down and binding it in a majestic *midura*’ 解御髮纏御美豆羅而 (*mikami wo tōkashite mimidura ni makashite*. K 1982: 42-43). After adorning this coiffure and other body parts with jewels, the deity arms for combat: puts on a bracer and no less than two quivers full of arrows, then, brandishing a bow, stamps the feet on the ground ‘in a powerful way’ or, translating 伊都之男建 (*itsu no wotakebi*. K 1982: 44-45) in a slightly different way, ‘in a tough and macho manner’.

In the *Kojiki* the word *midura* occurs phonetically transcribed in the form *mimidura* (御美豆良 or 御美豆羅) whose first element is the frequent prefix underlining the majesty of something. As the expression denotes a hairstyle made up of two locks of hair tied on both sides of the head, the question raised by Philippi whether it may not stand for ‘ear (*mimi*) bunch (*dura*)’ (Philippi 1968: 62⁷), may indeed be worth asking even although in the *Man’yōshū* the hairdo is called *midura* instead of *mimidura*. Whatever be the origin of the term, it names a man’s coiffure. Izanaki wears it on the left (左之御美豆良) and on the right (右御美豆良) during the visit to his dead spouse Izanami 伊耶那美 in the underground realm (K 1982: 34-35). The graphic scene relating the outspoken way he woos her leaves little doubt about gender.¹² Susanōwo also wears a majestic *midura* into which he tucks his future wife metamorphosed into a comb (K 1982: 56-57), and a man in the *Man’yōshū*, lost perhaps in reveries of such magic, wishes that his loved woman was a gem so that he could wrap her into his *midura* (美都良乃奈可尔阿敝麻可麻久母 *midura no naka*

12 天照 in the name of the deity might also be read *amateru* as Motoori does, who anyway prefers to read *amaterasu* (MNZ 1968-1987, IX: 283).

ni ahemakamaku mo (M 1999-2003, IV: 416).

«Hilary undressed, mannishly put on a military uniform and challenged their brother to combat». Would in a present-day court of justice such testimony prove anything more than someone with an unisex name, because of a family feud, disrobes and wears a martial outfit? The narration of Amaterasu preparing to defend the realm of heaven similarly doesn't tell us that the protagonist is a woman. But if the readers know from extratextual information about the deity's femininity they will nonetheless imagine the scene as a womanly performance. They will read other acts the same way, for example the supervision of 'girls weaving celestial robes' (天服織女 *amē nō hatorime*) in a sacred hall that an ungendered Amaterasu carries out (K 1982: 50-51).

Another detail of information of some potential use in sexing Amaterasu is to be found in a lexical analogy with the conversation between Izanaki and Izanami in the underworld (K 1982: 32-33; 36-37). In reply to his addressing the dead wife with *wa ga nanimo nō mikötō* (我那邇妹命) she addresses him with *wa ga nase nō mikötō* (我那勢命).¹³ Both expressions stand in their dialogue for something like a respectively feminine and masculine 'you, my dear' or 'you, my spouse'. The same affectionate locution which Izanami uses as a vocative toward her husband is uttered thrice by Amaterasu as a third person form – a sort of 'my dear brother, he' – to voice conventional courtesy toward Susanōwo, so that a symmetrical gender proportion may come to mind. The fraternal pronoun opens the deity's warlike preparation, here-inbefore dealt with, thus supporting the wishful image of a confrontation between female and male members of a family. 'My brother is surely coming with bad intents' is the meaning of the sentence containing the first of the three *wa ga nase nō mikötō* the *Kojiki* puts on the lips of Amaterasu (K 1982: 42-43). The other two are the way the deity names Susanōwo in justifying his mischievous conducts (K 1982: 48-51). But the term *nase*, while certainly masculine, is not univocally uttered in the *Kojiki* by a female character. As Motoori observes, it also occurs in dialogues between male familiars, being for example the form of address that prince Woke 遠祁 uses to call prince Oke 意祁.¹⁴

Later on, during their face-to-face meeting, Amaterasu and Susanōwo, chewing and spitting each other's objects, produce their own offspring (K 1982: 44-49). The only gender content of this sequence concerns the sex of the newborn beings. Amaterasu declares «the five males born from my things are my sons, the three earlier born

13 Another reading for 我那勢命 (or 我那勢之命) is *a ga nase nō mikötō*.

14 At least *nase* is the reading that Motoori and modern critical editions assign to the compound 汝兄 in the following passage, which also attests that the two characters are male siblings: 令儻其少子等爾其一少子曰汝兄先儻其兄亦曰汝弟先儻 (K 1982: 284-285). 袁(ヲ); 袁祁(ケノ); 祁命は御兄(アニ); 兄を指て汝兄(セ); 兄と詔ひ、[...] 男ども然呼(ヨブ); 呼こと、妹といふ例の如し. (MNZ 1968-1987, IX: 242. Cf. MNZ 1968-1987, XII: 335).

females that have come into existence from your things are your daughters» 所生五柱男子者物實因我物所成故自吾子也先所生之三柱女子者物實因汝物所成故乃汝子也, and Susanōwo emphasizes his children's femininity defining them 'weak-limbed women' (手弱女).

The *Kojiki* has been repeatedly rendered in many languages. Modern Japanese is among them, and somehow ancient Japanese too. As already outlined herein, the constitution of the *Kojiki*'s eighth-century text affects its reading to the point that its translations in a sense begin long before versions in foreign languages. Motoori's explanatory notes in the *Kojikiden* do not question the feminine gender of Amaterasu. Further, he firmly rejects the assertion presented by some Japanese sinologists that Amaterasu is a male (MNZ 1968-1987, IX: 284). But his recitable renderings of the *Kojiki* do not show the gender of the deity. Translations in modern Japanese - the one by Takeda Yūkichi 武田祐吉 (Takeda 1956) is a good example - can disregard sexing Amaterasu. On the contrary, when rendering the *Kojiki* in many European languages, except resorting to some constrained writing techniques like those conceived by the francophone authors of the *Ouvroir de Littérature Potentielle*, one is sooner or later almost compelled to choose the gender of Amaterasu. A sort of scholarly bias should also be brought into account, I believe, for the gendered translation choice. The extratextual conditioning is so overwhelming that even in Hungarian, a language without grammatical gender, the translator sexes Amaterasu from the very first appearance, rendering within brackets the genderless Japanese word *kami* in the deity's name as *Istennő*, that is to say 'Goddess' (Kazár 1982: 62).¹⁵

Most versions sex Amaterasu from the very debut of the deity on the mythological stage. Many do it straightaway, and all but one, as far as I know, do it after translating about 170 characters from the first appearance of the name *amaterasu* in the source text. In the following chronologically arranged quotations I mark in bold letters the terms explicitly conveying the gender of the deity.

Chamberlain's pioneering 1882 rendition doesn't sex Amaterasu before recurring to a feminine pronoun absent in the original text:

«The name of the deity that was born as he thereupon washed his left august eye was the Heaven-Shining-Great-August-Deity. [...] At this time His Augustness the Male-Who-Invites greatly rejoiced, saying: "I, begetting child after child, have at my final begetting gotten three illustrious children," [with which words,] at once jingly taking off and shaking the jewel-string forming his august necklace, he bestowed it on the Heaven-Shining-Great-August-Deity, saying: "Do Thine Augustness rule the Plain-of-High-Heaven." With this charge he bestowed it on **her**» (Chamberlain 1882: 46-50)

Marega's *dea*, given that the translator later uses the ungendered signifier *divinità*, is possibly meant to deliberately inform without delay the reader about the gender of

15 I have no Hungarian. I owe this information to Professor Agi Berta.

Amaterasu:

«In quest'occasione mentre si lavava l'augusto occhio sinistro, il nome della **dea** che nacque è: AMA-TERASU-OH-MI-KAMI. [...] In quel tempo l'augusto Izanagi, gioiando grandemente parlò così "Io ho generato e generato dei figli. Alla fine di tale procreazione sono riuscito ad avere tre nobili figlioli". Tolsse subito, facendo un rumore: moyura! le gemme, trapassate da un filo, dell'ornamento del suo augusto collo e facendole tintinnare: yura! le regalò all'augusta grande divinità che splende in cielo e parlò così: "Tu, **o augusta**, governa la pianura dell'alto cielo!". Così si degnò di **darle** l'incarico» (Marega 1938: 48-49)

China's writing system is the only one which has in theory a chance to re-create excerpts of the *Kojiki* in the ironic way outlined by Jorge Luis Borges in *Pierre Menard, autor del Quijote*. Commonsensically instead, the 1963 Chinese translation highlights through a modern pronoun, amidst a couple of logograms ravaged by the Maoist orthographic reforms, the gender of the one Izanaki talks to:

«伊邪那岐命洗左眼时化成的神, 名叫天照大御神。[...] 这时候, 伊邪那岐命非常高兴地说: “我生了不少孩子, 最后终于得到三个贵子。” 于是取下脖子上戴的玉串, 摇动得琮琤作响, 赐给天照大御神, 并对她说: “去治理高天原!”» (Zou et al. 1979: 15)

Philippi somehow doubles Chamberlain's translation choice:

«Then when he washed his left eye, there came into existence a deity named AMA-TERASU-OPO-MI-KAMĪ [...] At this time IZANAGI-NŌ-MIKŌTŌ, rejoicing greatly, said: "I have borne child after child, and finally in the last bearing I have obtained three noble children." Then he removed his necklace, shaking the beads on the string so that they jingled, and, giving it to AMA-TERASU-OPO-MI-KAMĪ, he entrusted **her** with **her** mission, saying: "You shall rule TAKAMA-NŌ-PARA."» (Philippi 1968: 70-71)

The 1969 French rendering assigns the sexing task to an adjectival inflection which translates the genderless *oho* of the name of the deity:

«Alors le kami né lorsqu'il lava son œil gauche est: **Grande-Auguste-Kami-Illuminant-du-Ciel**. [...] a ce moment Izanaki-no-mikoto s'écria en grande joie: "J'ai procréé! J'ai procréé et à la fin de cette procréation, j'ai obtenu trois enfants nobles". Ayant dit, il donna à **Grande-Auguste-Kami-Illuminant-du-Ciel** son collier qui, en bougeant, rendit un joli son et il déclara: "Toi, Majesté, gouverne la Haute-Plaine-du-Ciel!" et l'en chargea» (Shibata 1969: 76-77).

The Russian version straightaway lets the reader know that Amaterasu is female through the grammatical inflections of the words which translate the theonym, then through the noun put on Izanaki's lips in addressing his child, further through a pronoun:

«И вот, имя божества, что явилось, когда [бог Идзанаги] свой левый глаз омывал, [было] Амаэрасу оо-ми-ками --- **Великая Священная Богиня, Освещающая Небо**.

[...] Тут бог Идзанаги-но-микото, сильно обрадовавшись, сказал: “Я детей рождал-рождал, и напоследок трех высоких детей получил”, --- так сказал и тут же снял шею ожерелье из жемчужин и, тряся его так, что звенели [они], передал [его] **Великой Священной Богине** Аматэрасу оо-ми-ками и сказал: “Ты, **богиня**, велей Равнинной Высокого Неба», --- так **ей** наказал” (Pinus1994: 50)

I myself cannot help sexing Amaterasu:

«Izanaki si lavò poi l'occhio sinistro e spuntò un essere che chiamiamo Amaterasu grande **sovrana** e **sacra** [...] “Figli ne ho generati anche io, e alla fine ne ho avuti tre davvero straordinari!” gioì il maestoso Izanaki. Prese il filo di perle che portava al collo, ne accentuò il ticchettio e lo donò ad Amaterasu grande **sovrana** e **sacra**. “Sta a te, **mia cara** - sentenziò solenne - prenderti cura delle pianure del sommo cielo”» (Villani 2006: 43-44)

Nor in 2008 can, in their way, the Spanish translators:

«Después, cuando el dios Izanagi se lavó el augusto ojo izquierdo nació [**la diosa**] Amaterasu-ō-mi-kami. [...] Entonces el dios Izanagi, movido por una profunda dicha, dijo: - He procreado uno tras otro a mis descendientes y, al final, he logrado tener a tres hijos augustos. Tomó el collar de cuentas que le colgaba del cuello y agitándolo suavemente hasta hacer sonar el delicado sonido de sus cuentas, se lo entregó a Amaterasu con estas palabras: - Tú gobernarás el Altiplano del Cielo» (Rubio *et al.* 2012: 67-68)

Neither the 2011 French version nor the 2012 German one can help resorting to feminine grammatical inflections:

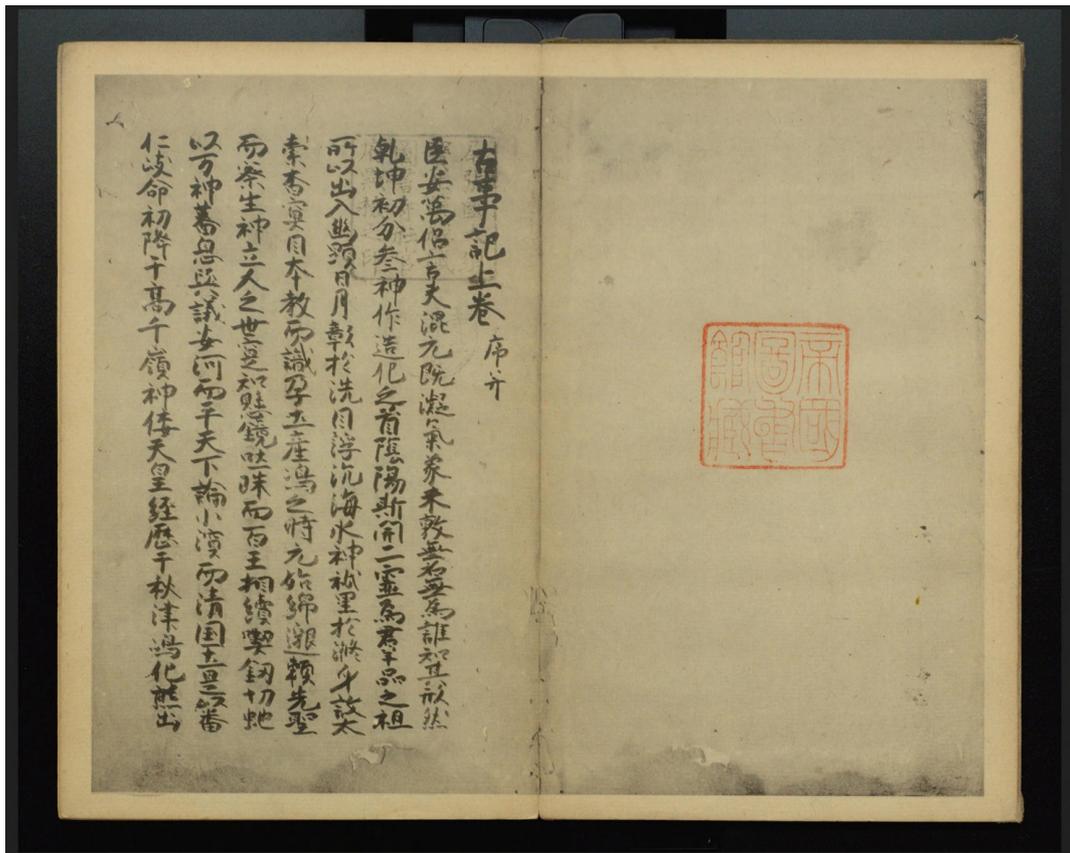
«Le nom de **la Supérieure** qui naquit ensuite lorsque L'Engageant lava son auguste œil gauche fut Sa Majesté **Supérieure Brillante**-au-Ciel. [...] Grandement, L'Engageant se réjouit: “J'engendre des enfants les uns après les autres – et voilà que j'en fais trois illustres d'un coup!” Après ces mots il souleva, agita la chaînette de pierres précieuses dont il se servait comme collier et, la donnant à **Brillante**-au-Ciel, il lui dit: “Oh! Que Ta Majesté gouverne Plaine-du-Haut-Ciel”» (Vinclair 2011: 33-34)

«Nun, als er sein linkes Auge wusch, entstand eine Gottheit mit Namen Ama-terasu-oho-mi-kami [...] Zu dieser Zeit war Izanagi-nó-mikótó voll großer Freunde und sprach: »Nun habe ich Kind um Kind geboren, und ganz zum Schluß habe ich drei besonders edle Kinder erhalten.« Da nahm er die Perlen ab, welche er als Juwelenschmuck an einer Schnur um den erlauchten Hals trug {vier Zeichen dem Laut nach}, schwenkte sie, daß es nur so klang, und überreichte *sie* Ama-terasu-oho-mi-kami mit den Worten: »Du **Erhabene**, herrsche über *Takama-nó-hara*, das Hohe Himmelsgefilde!« So wies er **sie** an» (Antoni 2012: 31-32)

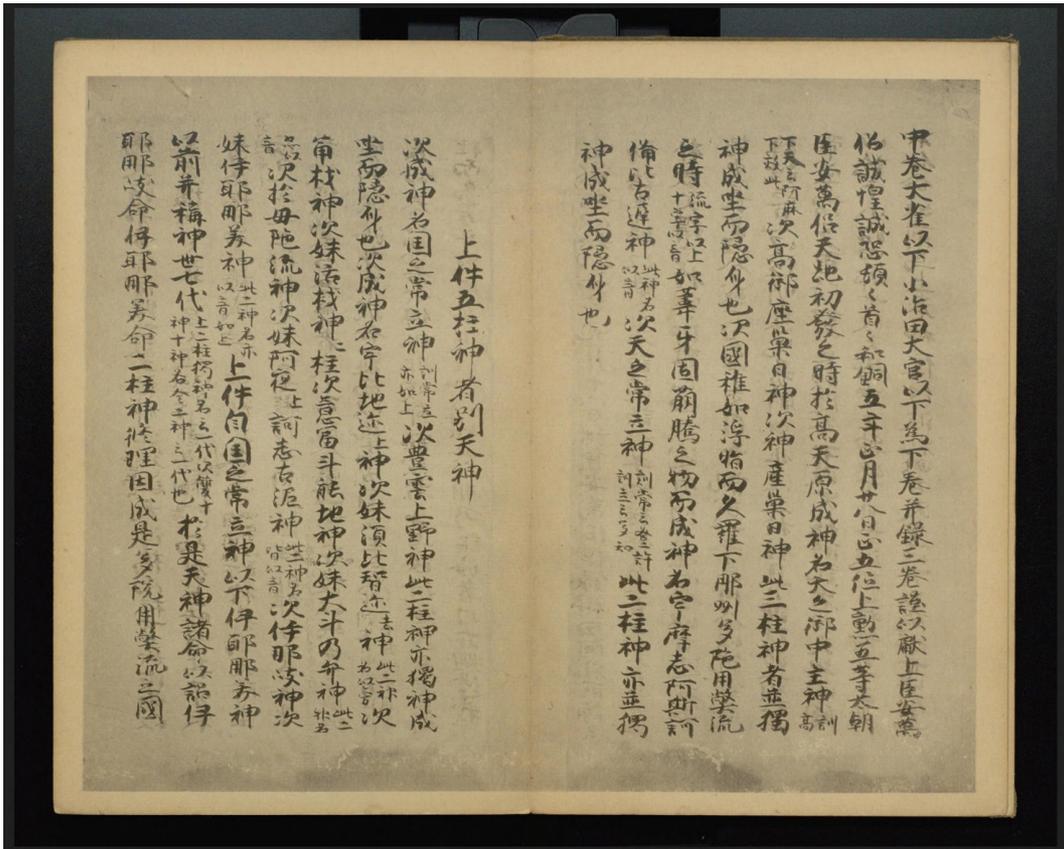
The following 2014 English version is the only one I know which sexes Amaterasu further into the story than the others. It acknowledges the deity's gender after translating about 600 characters from the first appearance of the name *amaterasu* in the source text. Such delayed acknowledgement may be intentional since it coincides with the above-mentioned episode allegedly suggesting the feminine nature of the deity:

«Now he washed his mighty left eye, and the spirit named the great and mighty spirit Heaven Shining came into being [...] Now the mighty one He Who Beckoned was overjoyed and proclaimed: “After making child after child, I have at last gained three noble children!” And so saying, he straightaway set the string of pendants on his mighty necklace to jingling as he entrusted it to the great and mighty spirit Heaven Shining, proclaiming: “Go now and rule the high plains of heaven, o mighty one.” [...] the great and mighty spirit Heaven Shining was alarmed and proclaimed: “The reason my mighty brother has come up here is surely not a good one. He must want to seize my land.” And so saying, **she** straightaway undid **her** mighty hair and swiftly parted it into two mighty looped locks to **her** left and right in the manner of a man» (Heldt 2014: 18-19)

In conclusion, sexing Amaterasu through the text of the *Kojiki* is as unlikely to occur as is not sexing Amaterasu when translating the eighth-century Japanese text into most European modern languages.



(Image 1) Facsimile, from the *Shinpukujī* manuscript, of the first page of the preface authored by Yasumarō. Koten Hozonkai 1924-25, vol. 1 frame numer 5 (URL <https://dl.ndl.go.jp/pid/1185374/1/5> visited on 2023-09-29)



(Image 2) Facsimile, from the *Shinpukuji* manuscript, of the page containing the passage (fifth character of the third column from the right) from the preface to the main text of the *Kojiki*. Koten Hozonkai 1924-25, vol. 1 frame number 8 (URL <https://dl.ndl.go.jp/pid/1185374/1/8> visited on 2023-09-29).

BIBLIOGRAPHY

- Antoni 2012 = Klaus Antoni (trans.), *Kojiki – Aufzeichnung alter Begebenheiten*, Berlin, Insel Verlag.
- Chamberlain 1982 = Basil Hall Chamberlain (trans.), *Kojiki. Records of Ancient Matters* [first ed. 1882], Tokyo, Tuttle.
- K 1982 = K. Aoki - S. Ishimoda - Y. Kobayashi - A. Saeki (edited by), *Kojiki (Nihon shisō taikai 1)*, Tokyo, Iwanami Shoten.
- K 1979 = Kazutami Nishimiya (edited by), *Kojiki, (Shinchō nihon koten shūsei)*, Tokyo, Shinchōsha.
- K 1997 = Y. Yamaguchi - T. Kōnoshi (edited by), *Kojiki (Nihon koten bungaku zenshū)*, Tokyo, Shogakkan.
- Kamei 1957 = Takeshi Kamei, *Kojiki wa yomeru ka*, in Sen'ichi Hisamatsu (edited by), *Kojiki taisei*, Tokyo, Heibonsha, pp. 97–154.
- Kazár 1982 = Lajos Kazár (trans.), *Ko-dzsi-ki, régi történetek feljegyzései*, Sydney, Magyar Történelmi Társulat.
- Koten Hozonkai 1924-25 = Koten Hozonkai (edited by), *Kojiki*, Tokyo, Koten Hozonkai, National Diet Library Digital Collections, 3 vols. (URL vol. 1: <https://dl.ndl.go.jp/pid/1185374>; vol 2: <https://dl.ndl.go.jp/pid/1185383>; vol 3: <https://dl.ndl.go.jp/pid/1185390>).
- Heldt 2014 = Gustav Heldt (trans.), *The Kojiki. An account of ancient matters*, New York, Columbia University Press.
- M 1999-2003 = A. Satake - H. Yamada - R. Kudō - M. Ōtani - Y. Yamazaki (edited by), *Man'yōshū (Shin nihon koten bungaku taikai)*, Tokyo, Iwanami Shoten, 4 vols.
- Marega 1938 = Mario Marega (trans.), *Ko-gi-ki. Vecchie cose scritte*, Bari, Laterza.
- MNZ 1968-1987 = S. Ōno - T. Ōkubo (edited by), *Motoori norinaga zenshū*, Tokyo, Chikuma Shobō, 23 vols.
- N 1965-1967 = T. Sakamoto - S. Ienaga - M. Inoue - S. Ōno (edited by), *Nihonshoki (Nihon koten bungaku taikai 67-68)*, Tokyo, Iwanami Shoten, 2 vols.
- Ōno *et al.* 1974 = S. Ōno - A. Satake - K. Maeda, *Kogo jiten*, Tokyo, Iwanami Shoten.
- Philippi 1968 = Donald Philippi (trans.), *Kojiki*, Tokyo, The University of Tokyo Press.
- Pinus 1994 = Evgenija Michajlovna Pinus (trans.), *Kodziki. Zapisi o dejanijach drevnosti (Svitok 1-j. Mify)*, Sankt-Peterburg, Šar.
- Robson 2016 = James Robson, *Translating the Old Testament: Learning from the King James Bible*, in *Open Theology*, 2-1, pp. 204-222.
- Rubio *et al.* 2012 = Carlos Rubio - Rumi Tani Moratalla (trans.), *Kojiki. Crónicas de antiguos hechos de Japón* [first ed. 2008], Madrid, Trotta.
- Shibata 1969 = Maryse Shibata - Masumi Shibata (trans.), *Le Kojiki. Chronique des choses anciennes*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Takeda 1956 = Yūkichi Takeda (trans.), *Kojiki*, Tokyo, Kadokawa Shoten.
- Villani 2006 = Paolo Villani (trans.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia, Marsilio.
- Vinclair 2011 = Pierre Vinclair (trans.), *Kojiki. Chronique des faits anciens*, Saint-Pierre, Le corridor bleu.
- Yamada 1924-25 = Yoshio Yamada, *Shinpukujibon kojiki kaisetsu*, in *Kojiki*, Tokyo, Koten Hozonkai, 1924-25. National Diet Library Digital Collections, vol. 3 (<https://dl.ndl.go.jp/pid/1185390>) frames 40-41.
- Zou *et al.* 1979 = Youheng Zou - Yuanming Lü (trans.), *Gushiji* [first ed. 1963], Beijing, Renmin Wenxue Chubanshe.

JINNAI HIDENOBU

STUDI COMPARATIVI FRA ITALIA E GIAPPONE: CASE, CITTÀ E TERRITORI¹

INTRODUZIONE

Da molti anni conduco ricerche comparative sull'architettura e sulle città, nonché sul *territorio* di Italia e Giappone. In particolare, attribuisco grande valore alla ricerca sul campo per poter comprendere a fondo le caratteristiche storiche e spaziali di un territorio. Vorrei tracciare, qui, il percorso che ho intrapreso, riprendendo i temi che ho affrontato e i cambiamenti nel metodo di ricerca che ho sviluppato per farlo. Questo sarà anche utile a mettere in luce alcune somiglianze e differenze tra l'Italia e il Giappone.

IL METODO DI LETTURA DELLA CITTÀ CHE HO IMPARATO A VENEZIA

Prima di tutto, vorrei introdurre il contesto sociale e culturale dell'epoca in cui sono cresciuto. Nato nel 1947, ho frequentato le medie, le superiori e l'università negli anni Sessanta, quando il Giappone stava conoscendo una rapida crescita economica.

¹ Traduzione dal giapponese di Melissa Di Carmine, Giulio Frate, Lorenzo Lepri, Chiara Montagnani, Iutre Nannetti, Lucrezia Traini e Michela Troilo, con la supervisione di Maria Gioia Vienna e Kawato Makiko, nell'ambito delle attività di avviamento alla traduzione per i corsi magistrali di lingua e letteratura del Giappone dell'Università per Stranieri di Siena (A.A. 2023/2024).

Questo periodo di forte crescita, che per grandi linee coincise con quella italiana, è proseguito fino all'Expo di Ōsaka del 1970. Era un'epoca in cui il progresso tecnologico e lo sviluppo economico si riflettevano direttamente nell'architettura e nell'urbanistica, e le persone potevano espandere la propria aspirazione alla modernità. Allo stesso tempo, però, emergevano varie contraddizioni: verso la fine degli anni Sessanta, la scomparsa della natura, la distruzione dell'ambiente e la perdita di storia e tradizione erano diventati un problema tale da far crescere lo scetticismo verso la modernizzazione.

Nei paesi sviluppati dell'Europa e dell'America, negli anni Sessanta si discuteva dei limiti dell'architettura moderna e delle città moderne: l'approccio orientato all'*architettura vernacolare* di Bernardo Rudofsky, che ne emerse, ha avuto una grande influenza anche su noi studenti giapponesi di architettura.² Quest'ultima, infatti, ci fece conoscere città e villaggi dalle strutture dinamiche e caratteristiche del Mediterraneo, come quelle italiane.

Come corso di specializzazione presso il Dipartimento di Architettura dell'Università di Tōkyō ho scelto, poi, Storia dell'Architettura. Volli puntare a una storia dell'architettura che non fosse vincolata dalla cornice accademica, rivalutando le ricche esperienze degli uomini del passato che i tempi moderni avevano trascurato o negato, con l'obiettivo di ottenere così le linee guida per l'era che sarebbe venuta. Non miravo alla storia dei monumenti, ma alla storia degli insediamenti e delle città, che non erano ancora stati studiati a fondo.

Nel 1971, poco dopo aver iniziato la magistrale, ho viaggiato in Europa per 50 giorni e, come si può immaginare, sono rimasto affascinato dalle città italiane. Ho deciso, quindi, di studiare l'architettura e le città d'Italia.

Durante il dottorato, dal 1973 al 1975 ho studiato architettura presso l'Università IUAV di Venezia, come borsista biennale del Governo italiano. In quel periodo ho potuto apprendere un metodo di analisi delle caratteristiche delle città esistenti, in cui di epoca in epoca si sono sovrapposti strati diversi, che tenesse conto sia dell'asse storico che di quello spaziale, il che era esattamente ciò che stavo cercando (Jinnai 1978).³

Inoltre, è stata per me un'esperienza di fondamentale importanza aver portato avanti una ricerca vivendo nella Venezia di allora, ancora piena di vita quotidiana, sperimentandovi tutte quelle cose che le città moderne avevano ormai rifiutato ma che qui continuavano ad essere presenti e a trasmettere immaginazione culturale.

2 Contemporaneamente alla personale di Rudofsky ospitata presso il MoMa di New York, nel 1964 era uscito il libro dallo stesso titolo *Architecture Without Architects: A Short Introduction to non-Pedigreed Architecture*.

3 Durante il mio terzo anno di studio all'estero mi sono trasferito a Roma e ho ricevuto una formazione sulla conservazione e rivitalizzazione delle città storiche presso l'ICCROM (International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property), nel quartiere di Trastevere.

La persona che scelsi come Tutor fu la professoressa Egle R. Trincanato, la cui opera rivoluzionaria, *Venezia minore*, pubblicata nel 1948 (Trincanato 1948) sottolineava brillantemente il ruolo che proprio i piccoli edifici svolgono nella creazione del carattere unico e del fascino di Venezia: questa è diventata la base del mio modo di pensare (Fig. 1).

Ancora, lavorando sulle idee di Trincanato, Saverio Muratori e il suo assistente Paolo Maretto alla fine degli anni Cinquanta avevano sviluppato il metodo della *tipologia edilizia*, che analizzava la struttura urbana di Venezia, le cui stratificazioni temporali erano state create organicamente attraverso la storia. Lì venivano utilizzate due parole chiave, *tessuto urbano* e *tipo edilizio*: sfruttando appieno la loro combinazione, era possibile decifrare il processo dello sviluppo di Venezia dal medioevo del IX secolo fino al 1500 circa (Muratori 1960; Maretto 1960).

Sotto l'influenza dell'Oriente, nell'architettura residenziale veneziana era stata abilmente incorporata la *corte* (Fig. 2). Allo stesso tempo, per la posizione degli edifici che collegano acqua e terra, era emersa come caratteristica di questa città una struttura a tre file con un asse spaziale al centro, rimasta popolare nel corso dei secoli (Fig. 3).

A seconda di come le corti venivano incorporate in questa struttura a tre file, possiamo analizzarne il processo di sviluppo dal XII secolo fino al 1500 circa e vedere come esse formassero collettivamente un *tessuto urbano* particolare. Si svela, così, il segreto della realizzazione degli affascinanti spazi urbani di Venezia (Fig. 4). Si tratta di un punto di vista indispensabile, dimenticato dall'urbanistica moderna, che aveva creato uno scollamento con il passato, ed è diventato un metodo importante per le mie ricerche successive.

E però la città storica di Venezia, nella sua grandiosità, è un po' troppo grande. Proprio quando cercavo un piccolo paese dove poter ottenere un quadro complessivo ed effettuare un rilevamento originale, per un caso fortunato mi sono imbattuto in Cisternino, in Puglia. Entrando attraverso la porta di città in questa piccola cittadina bianca, in cima a una collina, troverete un fitto insieme di case che sembrano sculture fatte di neve e creano uno spazio urbano simile a un labirinto. Anche elementi architettonici come scale esterne e balconi sono diversi e vari (Fig. 5). Da allora, ho fatto spesso il pendolare in questa città sia da Venezia, sia da Roma, dove pure ho studiato a partire dal mio terzo anno all'estero: applicando il metodo che avevo imparato a Venezia, ho condotto un vero e proprio progetto di rilevamento e misurazione (Jinnai 1978; Jinnai 1988) (Fig. 6).

Un altro importante risultato del mio soggiorno come studente straniero a Venezia è stato l'incontro con il professor Marcello Vittorini, famoso urbanista. Insieme a lui ho pubblicato il numero speciale di una rivista giapponese di architettura sulla conservazione e rigenerazione dei centri storici, un tema che all'epoca era diventato in Italia molto importante (Vittorini/Jinnai 1976). In particolare, in quel periodo è stato fondamentale per me aver potuto imparare il senso delle opere pubbliche all'a-

vanguardia nella conservazione e rivitalizzazione dei quartieri popolari del *centro storico* intraprese dalla città di Bologna, che in quel periodo attiravano l'attenzione di tutto il mondo. L'obiettivo principale non era solo quello di preservare la città storica come patrimonio culturale, ma piuttosto quello di rilanciare il *centro storico* come spazio in cui le persone vivono e operano. Anche in questo caso si applicava nella pratica il metodo di lettura della città per *tipologia edilizia* nato a Venezia.

APPLICAZIONE DEL METODO DI RICERCA ITALIANO A TŌKYŌ

Tornato in Giappone nel novembre 1976, ho iniziato a insegnare al Dipartimento di Architettura dell'Università Hōsei. Subito ho avviato una ricerca sul campo a Tōkyō con i miei studenti. Il metodo appreso in Italia è stato applicato per la prima volta al quartiere di Shitaya nel distretto di Taito, che conservava molti degli edifici tradizionali di un centro abitato cittadino. A quel tempo, infatti, prima di conoscere un suo sviluppo su larga scala, l'area presentava ancora, come substrato, la struttura dello spazio urbano disegnata nel periodo Edo (1603-1868) ed è stato possibile osservare in dettaglio lo stato degli edifici e degli spazi che gradualmente si erano modernizzati attraverso le epoche Meiji (1868-1912), Taishō (1912-1926) e Shōwa (1926-1989) (Jinnai *et.al.* 1981) (Fig. 7).

Lungo le arterie principali si allineavano le case dei mercanti, con i negozi situati sul fronte e gli spazi abitativi sul retro, riservato alla vita quotidiana. Si può ben dire che si tratta di una struttura giapponese unica. Nell'aspetto degli esterni si poteva leggere il processo attraverso il quale era cambiata l'espressione della bellezza rispetto alle facciate: quest'ultima si era adattata ai valori della nuova era prendendo a modello l'architettura occidentale e abbandonando la modalità tradizionale che enfatizzava tetti e grondaie a favore di uno sviluppo verticale. D'altra parte, affacciati su un labirinto di vicoli a cui si accedeva dalla strada principale, esistevano casamenti di varie epoche, dal periodo Meiji in poi, e grazie all'osservazione analitica di queste case si è potuto delineare il processo di sviluppo che aveva contribuito a migliorare la qualità degli spazi interni come architetture urbane adeguate alla modernizzazione (Fig. 8). Poiché la modernizzazione aveva portato acqua e gas in ogni casa, le cucine che fino ad allora dovevano affacciarsi sui vicoli erano state trasferite nella parte posteriore delle abitazioni. Così, di fianco all'entrata era nata una piccola stanza che consentiva l'accoglienza degli ospiti e si era potuto decorare la facciata con grate di legno. Con l'aumento del numero dei vani e il miglioramento della privacy, questo genere di abitazioni era ora il tipico alloggio popolare, più confortevole e vivibile di quanto fosse stato in precedenza.

L'IDEA DI “ANTROPOLOGIA SPAZIALE” NATA DALLO STUDIO SU TŌKYŌ

Nell'area di Shitaya, la ricca presenza di edifici antichi aveva permesso un'applicazione efficace dei metodi di ricerca che avevo appreso in Italia, portando a risultati interessanti. Questo significava, però, comprendere solo una piccola porzione di Tōkyō. Nella fase successiva ho quindi riflettuto su come affrontare la sfida di una metropoli moderna, dalle caratteristiche specifiche e in rapido cambiamento come Tōkyō.

Osservando la *morfologia urbana* dell'intera Tōkyō, ereditata da Edo, si può notare come sia composta dalle due zone di Shitamachi e Yamanote. Agli inizi del 1800 era apparsa per la prima volta una veduta a volo d'uccello che ritraeva l'intera città: questa stessa prospettiva è stata mantenuta approssimativamente fino al periodo Taishō (Fig. 9). In essa è splendidamente rappresentata l'immagine della città. Shitamachi, la città d'acqua, è ritratta in primo piano, mentre Yamanote, dalle numerose colline di altezze diverse e ricche di verde, è ritratta sullo sfondo, dietro il castello di Edo. A differenza delle vedute a volo d'uccello italiane, che nella rappresentazione della città mettono al centro gli edifici, si può notare come il disegno urbano nella sua interezza si realizzi affermando il profondo legame con la configurazione del terreno e le sue condizioni naturali.

Ho deciso, quindi, di focalizzare la mia ricerca su un'ampia area di Yamanote fino ad allora trascurata e che rappresentava una sorta di territorio vergine. Yamanote, ricca di varietà topografiche, ha attirato la mia attenzione per la sua somiglianza con Roma e i suoi sette colli. Prima di tutto, analizzando la relazione tra la topografia e la rete stradale, ho identificato il criterio per cui le arterie principali seguivano le creste delle colline e gli altopiani, mentre le vie locali percorrevano le valli ed entrambe le tipologie erano collegate da innumerevoli strade in pendenza (Fig. 10).

Successivamente, insieme agli studenti, ho condotto un'operazione di sovrapposizione delle informazioni provenienti dalle antiche mappe del periodo Edo (come quelle su residenze dei *daimyō*, residenze degli *hatamoto*, terreni di samurai di basso rango, zone degli artigiani e dei commercianti, templi e santuari) sulle mappe moderne (Figg. 11 e 12). Consultando anche una mappa del 1884 dello Stato Maggiore dell'esercito, che aveva tramandato fedelmente la situazione di Edo, il lavoro è andato avanti senza intoppi. È emerso, così, che la struttura di Edo era ancora saldamente mantenuta come base della Tōkyō moderna, fino ad allora considerata caotica.

In primo luogo, diversamente dalle arterie principali, la maggior parte delle strade di piccole e medie dimensioni - dimensioni ancora uguali a quelle di Edo - venivano sostanzialmente ereditate anche rispetto alla loro collocazione. Con il passare del tempo, gli edifici che vi erano costruiti sopra venivano ricostruiti e il paesaggio si trasformava in modo rapido, ma ho compreso una verità di grande interesse e cioè che l'organizzazione di base, secondo cui quei terreni erano suddivisi e gli edifici allineati, contro ogni aspettativa non era cambiata. Ho potuto confermare, quindi,

l'importanza di prestare attenzione al *tessuto urbano*, che avevo imparato in Italia. Allo stesso tempo, sono riuscito a comprendere una logica di grande interesse, ovvero come sia stato creato lo spazio urbano di Edo, leggendo ingegnosamente una topografia che nel periodo Edo era molto variegata.

È importante pensare a uno spaccato della città per comprendere come Edo/Tōkyō sia una città costruita con successo su un terreno irregolare. Per esempio, appena si scende in direzione Est dall'altopiano di Hongō, dove si trova l'Università di Tōkyō, ci si ritrova nel bassopiano della popolare Nezu ma, non appena si risale la collina ancora una volta in direzione Est, si arriva all'altopiano di Yanaka, dove si trova un *teramachi*, una zona di templi (Fig 13). Tali principi di organizzazione dello spazio urbano, nati durante il periodo Edo, si riflettono ancora oggi sulla Tōkyō contemporanea. Una volta capito questo, percorrere la zona di Yamanote a Tōkyō diventa molto divertente.

Come previsto, per leggere la logica di spazi come quello appena descritto, il metodo appreso in Italia si è rivelato efficace. Tuttavia, se ne è avvertito anche qualche limite. Il metodo italiano è basato su un'idea di centralità degli edifici. Da solo, però, non è sufficiente a leggere il fascino misterioso e le peculiarità della città di Tōkyō. Inoltre, gli edifici più importanti cambiano continuamente, ricostruiti dopo i disastri della guerra o per i terremoti. I fattori che hanno permesso alle caratteristiche specifiche dello spazio nella zona di Yamanote di mantenersi nel tempo hanno a che fare, tra l'altro, con la topografia, la vegetazione o le sorgenti d'acqua, i terreni consacrati di templi e santuari, la rete stradale, la disposizione all'interno degli appezzamenti e sono stati definiti *tōpos* (o *chirei*) giapponesi, nati anche dal legame con elementi di carattere spirituale. Queste cose sono difficili da tenere insieme con la sola logica italiana. Per esempio, lungo gli argini scoscesi che si succedono sulla riva Nord del fiume Kanda a Mejiro, l'area che accoglie lo storico parco di Higo Hosokawa, il santuario shintō Suijinja dedicato al *kami* che controlla il fiume Kanda, Kurayamazaka circondata da una fitta vegetazione e poi ancora l'Hotel Chinzanso che ha inglobato un antico giardino, presenta una serie di strutture spaziali tipicamente giapponesi che non si potrebbero spiegare con il solo metodo italiano di lettura della città, ponendo al centro gli edifici (Fig. 14).

Per dare un senso a tutto questo creandone una sintesi, ho coniato l'espressione "antropologia spaziale (*kūkan jinruigaku*)". Si tratta di un metodo che, in aggiunta all'approccio italiano che parte da aspetti *fisici e tangibili* guidato dalla centralità degli edifici, tiene conto anche di aspetti *intangibili* come le condizioni del territorio nella loro profonda relazione con la natura e la spiritualità degli esseri umani.

Successivamente, il tema centrale dei miei studi su Tōkyō, è diventato la ricerca sulla città come città d'acqua. L'esperienza diretta dei miei anni di studio a Venezia è stata molto utile. Mi sono reso conto, però, che a Edo l'acqua della città era stata utilizzata, in realtà, in molti più modi rispetto a Venezia e vi aveva assunto significati diversi. L'importanza dell'acqua potabile, dell'acqua per agricoltura, pesca e indu-

stria, ma anche dell'acqua per il trasporto soprattutto fluviale è ovviamente comune alle città di tutto il mondo, ma ho capito che, nelle città giapponesi, l'acqua aveva in più un importante ruolo spirituale e religioso e anche gli spazi come quelli preposti ai *matsuri*, alle rappresentazioni teatrali, al divertimento e allo svago avevano sviluppato con essa un legame molto forte (Fig. 15). Quando si mappano le dislocazioni di attività cittadine significative, come mercati, quartieri di intrattenimento, templi, luoghi famosi, località turistiche e così via, emerge chiaramente che la maggior parte di queste è concentrata vicino all'acqua. Anche in questo caso, il modo di pensare dell'*antropologia spaziale* ha funzionato in modo efficace ed è stato possibile evidenziare le caratteristiche di Edo/Tōkyō come quelle di una città d'acqua. Così, con la pubblicazione del mio libro intitolato *L'antropologia spaziale di Tōkyō (Tōkyō - A Spatial Anthropology)*, ho avuto la possibilità di presentare un metodo di lettura della città elaborato sulla base sia del metodo italiano, sia delle mie esperienze in Giappone (Jinnai 1985 e 1995).

DI NUOVO A VENEZIA: ALCUNE FRUTTUESE COLLABORAZIONI DI RICERCA

A pensarci oggi, la Tōkyō degli anni Ottanta straripava di stimoli culturali. Una volta raggiunto il benessere con la crescita economica degli anni Sessanta, tra gli anni Settanta e la prima metà degli anni Ottanta, in un periodo di crescita economica piuttosto bassa, si intensificò un movimento per la ricerca dell'identità: il *boom Edo/Tōkyō* arrivò insieme alla fioritura di attività e di studi che guardavano alla storia e alla cultura tradizionale. Nella seconda metà degli anni Ottanta, però, si tornò a un'epoca di centralità dell'economia, si entrò nella cosiddetta *bubble-economy* e io me ne andai di nuovo dal Giappone concentrando le mie ricerche sul Mediterraneo e sull'Italia.

All'epoca era interessante osservare quanto fosse cambiata la consapevolezza dei ricercatori veneziani rispetto agli anni Settanta. Grazie anche alla *École des Annales*, lo studio della storia urbana dal punto di vista della storia sociale era andato molto avanti e mi trovai sulla stessa linea con la ricerca di Donatella Calabi sul mercato di Rialto, così come con quella di Ennio Concina, il quale aveva rivolto la sua attenzione ai rapporti di scambio con il mondo islamico, che fino a quel momento non avevo avuto occasione di conoscere. Inoltre, le ricerche di Calabi e Concina, che affrontavano in modo diretto - cosa fino ad allora rara - il tema di Venezia come città d'acqua, rappresentavano un approccio innovativo che si sovrapponeva perfettamente alle ricerche che avevo riscoperto e sulle quali stavo lavorando a Tōkyō (Calabi/Morachiello 1987; Concina 2001).⁴ Così, durante la mia permanenza a Venezia nel 1991, stimolato dagli scambi con i ricercatori veneziani sono riuscito a pubblicare i risultati

⁴ Nello stesso periodo nacque anche l'organizzazione pubblica Il Centro Internazionale Città d'Acqua, che ha lavorato a lungo nell'ambito della ricerca sulle città d'acqua del mondo e su Venezia come città d'acqua.

della mia ricerca anche su quella città d'acqua, dal punto di vista della storia sociale, della storia culturale e dell'antropologia spaziale (Jinnai 1992).

Quasi contemporaneamente, anche le esperienze di ricerca sul campo in città del mondo islamico tra Turchia, Marocco, Siria e Tunisia, sono state fondamentali nel reinterpretare Tōkyō (Jinnai/Arai 2002).

LA RISCOPERTA DEI VALORI DELL'ITALIA DEL SUD

In quel periodo, pensavo che il senso dei valori del mondo fosse completamente cambiato a partire dalla fine del Ventesimo secolo (anni '80). Mi avevano profondamente impressionato le riflessioni di Nakamura Yujirō sull'esistenza di una intelligenza meridionale rappresentata dal napoletano Giambattista Vico, opposta all'intelligenza cartesiana nord-europea che aveva portato all'Europa moderna. Le idee, l'insieme dei valori, il sistema che aveva guidato l'età moderna si erano arenati e, più ancora che per le moderne città razionali e funzionali, in cui risiedeva una società contemporanea alla ricerca di valori pluralistici, io provavo interesse per uno sviluppo in cui, ad attirare il favore popolare, fossero città articolate e gradevoli per il benessere fisico, dalla natura rigogliosa e ricche di storia.

Ho condotto, quindi, una serie di ricerche sul Sud d'Italia. In particolare, ho imparato molto da un lavoro sul campo in Sardegna, tra il 1993 e il 1995 (Jinnai 2004). Alla luce dei criteri dell'antropologia spaziale, comparando due zone dell'isola, il Campidano nell'area pianeggiante meridionale e la Barbagia nell'area montuosa dell'entroterra - caratterizzate da occupazioni diverse, legate alla differenza delle rispettive condizioni naturali (coltivazione del grano nel sistema del latifondo; pastorizia in una società egualitaria) - ho potuto evidenziare delle differenze nella tipologia delle abitazioni, nei villaggi, nelle strutture sociali e negli stili di vita.

Allo stesso tempo, la cosa interessante della Sardegna è che in questa isola si è mantenuta viva la credenza della sacralità dell'acqua, persa invece nell'Italia continentale con la diffusione del Cristianesimo. Soprattutto durante il periodo Nuragico (dal 1500 ca al III sec. a.C.), in cui si è affermata una cultura megalitica, sono stati costruiti pozzi sacri in vari siti. Poiché un'acqua di alta qualità è efficace contro malattie e ferite, la gente vi attribuiva poteri magici ed essa divenne oggetto di culto (Fig. 16). Questi geni sembrano essersi trasmessi fino ad oggi nella parte più interna della Sardegna, dove l'approccio razionale di Roma e della sua reincarnazione nel Rinascimento non è penetrato e il sistema di valori connessi alla terra e alla natura è stato tramandato dal periodo Nuragico al medioevo, e poi ancora al periodo moderno. In questo trovare un significato sacro nell'acqua naturale mi pare si possa avvertire una certa affinità con la cultura giapponese (Jinnai/Yanase 2004).

RAPPRESENTARE IL SUBSTRATO DI TŌKYŌ CON PARTICOLARE ATTENZIONE ALLA PERIFERIA

Di fatto, l'esperienza sarda mi ha fornito spunti di riflessione per una fase successiva della ricerca su Tōkyō. Infatti, quando tornai a lavorare su Tōkyō nella seconda metà degli anni Novanta, scelsi consapevolmente di concentrare l'attenzione non sulla zona centrale che era stata l'area urbana di Edo e che ora si trovava all'interno della linea Yamanote, bensì sulle aree che circondavano la città, dove un tempo risiedevano comunità agricole. Sapevo bene che l'interesse dei ricercatori e dei funzionari amministrativi italiani si stava già spostando dalla città in sé al territorio nel suo insieme, ricomprendendo sia le campagne limitrofe, sia le zone agricole.

In passato zona periferica rurale di Edo, dopo il Grande Terremoto del Kantō Musashino si era sviluppata come area residenziale di Tōkyō e molte persone ci andarono a vivere. La ricca presenza di verde e l'aria pulita la rendevano un luogo piacevole in cui abitare, ma si riteneva che il non riuscire a trasmettere una storia o una cultura propria rendesse difficile lo sviluppo di una sua identità. Convinto che le cose stessero diversamente, mi lanciai nell'impresa di identificare attraverso la ricerca le caratteristiche distintive che vi si erano sviluppate nel corso del tempo e la logica dietro la configurazione del suo territorio.

In questo, di grande aiuto mi sono stati i concetti fondamentali di *sorgente* (acqua sacra) e di *strada antica* che avevo imparato in Sardegna. Concentrandomi sul quartiere di Suginami, dove sono cresciuto, e studiando la conformazione di quel territorio, mi sono reso conto che i santuari *shintō* sorgevano in luoghi sopraelevati rispetto al corso dei fiumi e che le strade antiche erano state realizzate per collegare alcuni di essi. Ho scoperto che tre antichi santuari rappresentativi di Suginami, l'Omiya Hachimangu (Fig. 17), l'Asagaya Shinmeigu e il Saginomiya Hachiman (tutti fondati tra l'XI e il XII secolo) erano collegati da una strada antica chiamata Kamakura Kodō, che si estendeva lungo l'asse Nord-Sud (Fig. 18). Poco a poco si è fatto evidente che, nelle zone periferiche e meno interessanti di Tōkyō, si nascondevano una quantità di elementi di interesse storico risalenti a epoche ben più antiche del periodo Edo. D'altronde, già dal periodo Jōmon (14000 - 500 a.C.) ci si stabiliva su alture lungo il corso dei fiumi per un più facile accesso all'acqua, come provano in modo evidente diverse testimonianze archeologiche. Inaugurata alla metà del periodo Meiji, nel 1889, la linea ferroviaria Kōbu (oggi, linea Chūō), era stata tracciata artificialmente in linea retta, senza tenere conto delle antiche strutture che erano legate alle condizioni naturali di quelle zone. Se, infatti, escludiamo dalla visuale il tracciato della moderna linea ferroviaria, comunemente considerato dai residenti come l'asse spaziale della zona, emerge piuttosto un substrato nascosto di Tōkyō, connesso alla sua topografia e alle sue specifiche condizioni naturali (Jinnai/Miura 2014) (Fig. 19).

Nel 2003, presso l'Università Hōsei, ho fondato il Laboratory of Regional Design with Ecology, un ente di ricerca interdisciplinare che studia il territorio combinando

ecologia e storia, e ho portato avanti le mie ricerche su Tōkyō da questa nuova prospettiva. Così, analizzando Tōkyō da un punto di vista più ampio, è emersa una nuova dimensione della città, interpretata come *città d'acqua*. Fino ad allora, il discorso sull'immagine di Edo/Tōkyō come città d'acqua si era concentrato principalmente sull'area di Shitamachi, che presenta tratti comuni con città come Venezia e Amsterdam. Tuttavia, osservando la lussuosa area che ricomprende il fossato di Chidorigafuchi intorno al Palazzo Imperiale - un tempo il castello di Edo, costruito traendo il massimo vantaggio da una configurazione topografica dinamica (Fig. 20) - o le ex residenze dei signori feudali poi trasformate in ambasciate con giardini da passeggio alimentati da sorgenti (Fig. 21), o ancora la presenza di hotel e campus universitari, mi sono convinto che il concetto di città d'acqua dovesse essere allargato anche alle colline ricche di irregolarità del versante occidentale. Come dirò tra breve, perfino rispetto alle aree periferiche di Musashino e Tama, ampiamente estese verso Ovest, città come Tōkyō, diverse da quelle europee, possono essere descritte nelle loro caratteristiche peculiari come città d'acqua o addirittura *territorio d'acqua* (Jinnai 2020).

LA RIVALUTAZIONE DELLE CAMPAGNE IN ITALIA E L'APPLICAZIONE IN GIAPPONE

Negli anni Ottanta aveva avuto inizio un vero e proprio movimento che mirava a ripristinare quel collegamento tra città e campagna che si era interrotto con la modernizzazione e l'industrializzazione. È significativo che, nel 1985, fossero state promulgate sia la legge per la tutela del paesaggio, sia la legge di disciplina sull'agriturismo. L'UNESCO, cui fa capo la certificazione dei siti come patrimonio mondiale dell'umanità, oltre a valutare le città storiche aveva compiuto un passo ulteriore ponendo al centro delle sue attività i paesaggi delle zone rurali agricole, sostenendo con forza l'idea di considerare un valore di pregio i paesaggi naturali che gli esseri umani avevano creato nel corso della storia, in sinergia con la natura. D'altra parte, in diverse aree d'Italia, il Paese cercava di rivitalizzare i villaggi rurali, stremati, istituendo il sistema degli agriturismi, che con grande efficacia fornisce sostegno economico agli agricoltori. Nel 2004, poi, in Val d'Orcia, grazie alla cooperazione di cinque piccoli comuni, un paesaggio rurale apparentemente ordinario è stato registrato come patrimonio dell'umanità. Della Val d'Orcia, che nel primo Rinascimento aveva ereditato e sviluppato ulteriormente il concetto del *territorio* medievale, in cui le città e le campagne erano strettamente connesse - come si vede dall'affresco realizzato da Ambrogio Lorenzetti sulla parete del Palazzo Comunale di Siena - si era molto apprezzato il valore universale.

Su consiglio della cara amica Paola E. Falini, illustre urbanista che è stata una figura chiave nel portare la Val d'Orcia al suo riconoscimento di patrimonio dell'umanità, il mio gruppo di lavoro vi ha condotto ricerche sul campo, sia nei piccoli centri urbani, sia nelle sue campagne, e abbiamo pubblicato un libro (Ueda *et.al.* 2022).

Ad esempio, nel borgo di Rocca d'Orcia c'era, all'interno delle mura, una *fattoria* a

base agricola di un grande proprietario terriero e intorno alla piazza si sono scoperte strutture in cui vivevano contadini e artigiani al servizio in quel luogo (Fig. 22). Ancora, nella magnifica città di Radicofani, lungo le strade principali si allineano, dando lustro alla città, i *palazzi* dei potenti aristocratici che possedevano quelle terre, mentre sullo sfondo si estende un'area dalla struttura urbana organica e complessa, in cui abbiamo potuto dimostrare che fossero concentrate le case dei contadini. L'esistenza, cioè, di quella che in inglese sarebbe definita una *agro-town*. Per quanto riguarda la campagna, invece, abbiamo potuto rilevare che, nel tempo, sono cambiati sia la formazione dei terreni agricoli, sia il paesaggio agricolo che la rispecchia. Si riconoscono i profili dei terreni agricoli recintati (*campo chiuso*), mantenuti tali fin dal medioevo, ed è stato molto interessante, tra l'altro, osservare il modo in cui, da dopo il Rinascimento, gli uliveti siano stati piantati geometricamente. Per il Giappone di oggi, l'approccio italiano che mette in luce il valore della campagna nel suo insieme e procede strategicamente alla sua rivitalizzazione dovrebbe essere preso a riferimento.

Volendo, quindi, applicare al Giappone un'idea di valutazione del pregio del paesaggio agricolo, con i membri del Laboratory of Regional Design with Ecology abbiamo condotto una ricerca sul campo nella zona a Ovest di Tōkyō, nella città di Hino. Questa area, che può essere definita un microcosmo nella topografia di Tōkyō, è una pianura alluvionale costituita da pianori, colline e due fiumi: per la rete di canali di irrigazione che vi sono stati ricavati in età moderna è detta anche *Mizu no gō* (lett. *paese d'acqua*) (Fig. 23).

La città è anche un comune all'avanguardia che ruota intorno all'ambiente acquatico e, in relazione all'acqua, ha ottenuto importanti risultati nella sua salvaguardia, rispetto a sorgenti, fiumi e irrigazione. Mancava, però, una visione su come aumentare l'attrattività del *territorio* nel suo insieme, analizzando il valore dell'intero paesaggio come invece si fa in Italia. Abbiamo, quindi, cercato di tratteggiare un quadro completo del territorio di Hino attraverso un'analisi di insieme, prestando attenzione agli elementi topografici, come montagne e colline, per poi passare all'aspetto dell'acqua, con sorgenti, fiumi e sistema di irrigazione, o ancora alle strade antiche, le vie principali, i templi e i santuari, i villaggi, le rovine, i terreni agricoli e così via (Hōsei Daigaku Eko Chiiki Dezain Kenkyūjo 2010) (Fig. 24). Infine, su richiesta dell'amministrazione comunale, abbiamo proposto una visione futura per questo *territorio*, nel suo insieme incentrato sull'acqua.

NUOVE SFIDE PER LA RICERCA SUL TERRITORIO

Avvertendo la crescente importanza che in Italia veniva attribuita al territorio, insieme ad altri membri del mio laboratorio, oltre che in Val d'Orcia abbiamo condotto rilevamenti in diverse regioni d'Italia, concentrandoci sul punto di vista del territorio.

Nel caso di Venezia, mentre finora l'interesse principale era rivolto alla storia dei suoi scambi con l'Oriente, abbiamo rivolto la nostra attenzione al suo rapporto con la

terraferma, e abbiamo messo in luce come numerosi fiumi, tra cui il Piave, vi avevano svolto un ruolo fondamentale, favorendo la prosperità della città grazie al trasporto fluviale di molte delle risorse che avevano contribuito allo sviluppo di Venezia e alla vita dei suoi abitanti, come legno, cibo, pietra, metalli e così via (Hiwatashi/Hōsei Daigaku Eko Chiiki Dezain Kenkyūjo 2016).

In Costiera Amalfitana, all'inizio abbiamo fatto ricerche sul centro storico di Amalfi e abbiamo pubblicato i primi risultati (Jinnai 2008; Jinnai/Russo 2011) ma l'indagine si è poi estesa all'intera Costiera, coprendo sia le città portuali affacciate sul mare, sia le piccole città e i villaggi della costa interna: abbiamo dimostrato, così, come la loro interconnessione abbia contribuito alla prosperità del ducato medievale.⁵ Un abitante del luogo mi ha insegnato un modo di dire che descrive lo stretto legame tra il mare e l'entroterra: "Gli amalfitani hanno un piede nei vigneti e uno nel mare" (Fig. 25). È stato possibile, insomma, analizzare le caratteristiche paesaggistiche di un territorio dichiarato patrimonio dell'umanità.

Negli ultimi anni, insieme alla professoressa Kimura Junko della Facoltà di Economia Aziendale dell'Università Hōsei, abbiamo lavorato a un progetto di ricerca sul territorio italiano, combinando le prospettive dell'architettura e dell'*urbanistica* con quella dell'agricoltura, che ricomprende anche la distribuzione e il marketing dei prodotti locali. Al nostro *team* si è unito anche il professor Andrea Marescotti della Facoltà di Agraria dell'Università di Firenze: nell'ottobre del 2019 abbiamo completato una prima indagine sul versante occidentale del Monte Amiata, in Toscana (tra Seggiano e Santa Fiora, in provincia di Grosseto) (Kimura/Jinnai 2022) e poi, nel settembre del 2022, il rilevamento si è spostato alla Costiera Amalfitana, in particolare sui comuni montani dell'entroterra di Tramonti (Fig. 26) e Agerola. Qui abbiamo visitato produttori di vino, formaggio, pane e pomodorini ciliegini, e abbiamo potuto conoscere l'interessante processo attraverso il quale le attività produttive tradizionali si sono sviluppate in relazione con le condizioni naturali del territorio, trovando poi un mercato che le ha rese beni di pregio. Abbiamo capito, dunque, che l'enogastronomia gioca oggi un ruolo importante nello sviluppo del *turismo locale* della Costiera Amalfitana. Inoltre, ho potuto sperimentare direttamente come il senso di identità di un territorio si rafforzi ulteriormente grazie al "cibo".

Oggi, ciascuno degli interessanti movimenti apparsi in Italia a partire dagli anni Ottanta - come la rivalutazione della campagna, la diffusione dell'agriturismo, il concetto di prodotto locale simboleggiato dal "chilometro zero" del movimento Slow Food, il *turismo locale* che si avvale dell'enogastronomia, l'*albergo diffuso* che è diventato un potente strumento di rivitalizzazione di case ormai disabitate - è diventato un potente incoraggiamento e un incentivo per chiunque lavori al ripristino delle città-

⁵ Mentre scriviamo, è in uscita per i tipi della Kajima Shuppankai (Kajima Institute Publishing) un volume che raccoglie le relazioni da noi finora pubblicate sull'argomento.

dine di provincia del Giappone, che sono state lasciate indietro dalla modernizzazione e dall'industrializzazione e stanno perdendo la loro vitalità, così come dei piccoli centri e borghi delle aree medio-montane che soffrono lo spopolamento. In effetti, sempre più giapponesi visitano l'Italia per osservare questi nuovi sviluppi.

Dopo quasi 50 anni di studi comparativi tra Italia e Giappone, sono estremamente colpito dal profondo cambiamento grazie al quale l'Italia, già un Paese di "città" di livello mondiale, è arrivata oggi ad attrarre persone da tutto il mondo anche per la bellezza della sua "campagna" e la ricchezza del cibo che vi si produce.

CONCLUSIONI

Come ho spiegato, in primo luogo ho imparato in Italia un importante metodo di analisi della città detto della "tipologia edilizia", l'ho introdotto in Giappone e l'ho applicato allo studio delle città a cominciare da Tōkyō, ottenendone buoni risultati. Al contempo, però, avendo avvertito i limiti di quell'approccio, ho proposto un'idea di "antropologia spaziale", più adatta alla situazione giapponese. Quest'ultima si è a sua volta rivelata efficace anche per rivalutare le città italiane da un nuovo punto di vista.

In seguito, insieme ai colleghi dell'Università Hōsei, abbiamo ottenuto buoni risultati diffondendo la pratica di combinare ecologia e storia per approfondire gli studi su Tōkyō da una nuova prospettiva, introducendo anche il concetto di *eco-storia*.⁶ Questo è considerato un approccio molto giapponese.

Inoltre, ho esteso i miei interessi dalle città alle campagne italiane, attratto dall'idea di ragionare dal punto di vista del territorio e sto tuttora lavorando a un ambito di ricerca che forse si potrebbe chiamare "territoriologia". Anche l'aver potuto concepire queste idee si deve senza dubbio al mio continuo approfondimento degli scambi di ricerca che ho avuto con l'Italia.

Sebbene Italia e Giappone mostrino differenze derivate dall'appartenenza alle culture opposte della pietra e del legno, in realtà presentano anche numerosi tratti in comune. Soprattutto in termini di varietà delle condizioni geografiche e naturali che li caratterizzano, probabilmente non c'è luogo al mondo che superi questi due paesi. Anche le specificità delle culture gastronomiche di ciascuna regione, generate da questa varietà, sono motivo di orgoglio sia per l'Italia, sia per il Giappone. Il fatto stesso di possedere contemporaneamente tali aspetti di differenziazione e di comunanza li rende oggetto ideale (perfetto, addirittura) di studi comparati. In futuro intendo impegnarmi ancora più a fondo nella ricerca tra Italia e Giappone, osservandone i nuovi contesti socio culturali.

⁶ A questo proposito si vedano le pubblicazioni che danno conto delle attività del Laboratory of Regional Design with Ecology, eccetera.

BIBLIOGRAFIA

Attenzione: Per i nomi giapponesi, il cognome precede sempre il nome.

- Calabi/Morachiello 1987 = Donatella Calabi / Paolo Morachiello, *Rialto: Le fabbriche e il ponte*, Torino, Einaudi.
- Concina 2001 = Ennio Concina, *Fondaci*, Venezia, Marsilio.
- Hiwatashi / Hōsei daigaku Jinnai kenkyu shitsu 2016 = Hiwatashi Aya / Hōsei Daigaku Eko Chiiki Dezain Kenkyūjo (Laboratory of Regional Design with Ecology, a cura di), *Venezia no teritōrio – Mizu no miyako o sasaeru ryūiki bunka (Il territorio di Venezia - La cultura fluviale che ha sostenuto la capitale dell'acqua)*, Tōkyō, Kajima Shuppankai (Kajima Institute Publishing).
- Hōsei Daigaku Eko Chiiki Dezain Kenkyūjo 2010 = Hōsei Daigaku Eko Chiiki Dezain Kenkyūjo (Laboratory of Regional Design with Ecology, a cura di), *Mizu no sato Hino – Nō aru fūkei no kachi to sono keishō (Hino, il villaggio d'acqua - Il valore del paesaggio agricolo e la sua eredità)*, Tōkyō, Kajima Shuppankai.
- Jinnai 1978 = Jinnai Hidenobu, *Toshi no runesansu - Itaria kenchiku no genzai (Il Rinascimento della città - L'architettura italiana oggi)*, Tōkyō, Chuōkōronsha, 1978.
- Jinnai Hidenobu et. al. 1981 = Jinnai Hidenobu et.al., *Tōkyō no machi o yomu – Shitaya · Negishi no rekishiteki seikatsu kankyō (Leggere la città di Tōkyō - Le condizioni di vita storiche di Shitaya e Negishi)*, Sagami Shobō.
- Jinnai 1985 = Jinnai Hidenobu, *Tōkyō no kūkan jinruigaku (L'antropologia spaziale di Tōkyō)*, Tōkyō, Chikuma Shobō. La traduzione inglese dell'opera è: *Tōkyō: A spatial Anthropology*, Berkeley, University of California Press.
- Jinnai 1988 = Jinnai Hidenobu, *Toshi o yomu · Itaria (Leggere la città - Italia)*, Tōkyō, Hōsei Daigaku Shuppan-kyoku (Hōsei University Press).
- Jinnai 1992 = Jinnai Hidenobu, *Venezia – Suijō no meikyū toshi (Venezia - Una città labirintica sull'acqua)*, Tōkyō, Kōdansha.
- Jinnai/Arai 2002 = Jinnai Hidenobu / Arai Yūji (a cura di), *Isurāmu sekai no toshi kūkan (Lo spazio urbano delle città del mondo islamico)*, Tōkyō, Hōsei Daigaku Shuppan-kyoku (Hōsei University Press).
- Jinnai 2004 = Jinnai Hidenobu, *La Sardegna vista dai giapponesi*, Nuoro, Iris.
- Jinnai/Yanase 2004 = Jinnai Hidenobu / Yanase Yūji, *Chichūkai no seinaru shima – Sardegna (Sardegna - L'isola sacra del Mediterraneo)*, Tōkyō, Yamakawa Shuppansha.
- Jinnai 2008 = Jinnai Hidenobu, *Itaria kaiyōtoshi no seishin (Lo spirito delle città di mare italiane)*, Tōkyō, Kōdansha.
- Jinnai/Russo 2011 = Jinnai Hidenobu / Maria Russo, *Amalfi: Caratteri dell'edilizia residenziale nel contesto urbanistico dei centri marittimi mediterranei*, Amalfi, Centro di Cultura e Storia amalfitana.
- Jinnai/Miura 2012 = Jinnai Hidenobu / Miura Atsushi (a cura di), *Chūōsen ga nakattara - Mitekuru Tōkyō no kosō (Se non ci fosse la linea Chūō - Le antiche stratificazioni che riusciremmo a vedere)*, Tōkyō, NTT Shuppan.
- Jinnai 2020 = Jinnai Hidenobu, *Suito Tōkyō – Chikei to rekishi de yomitoku Shitamachi · Yamanote · Kōgai (Tōkyō città d'acqua - Shitamachi, Yamanote e la periferia lette attraverso la topografia e la storia)*, Chikuma Shobō, 2020.
- Kimura/Jinnai 2022 = Kimura Junko / Jinnai Hidenobu (a cura di), *Italia no teritōrio senryaku (Strategie del territorio in Italia)*, Tōkyō, Hakutō Shobō.
- Maretto 1960 = Paolo Maretto, *L'edilizia gotica veneziana*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato.
- Muratori 1960 = Saverio Muratori, *Studi per una operante storia urbana di Venezia*, Roma, Isti-

Jinnai Hidenobu

- tuto Poligrafico dello Stato.
- Rudofsky 1964 = Bernard Rudofsky, *Architecture Without Architects: A Short Introduction to Non-Pedigreed Architecture*, New York, Museum of Modern Art.
- Trincanato 1948 = Egle Renata Trincanato, *Venezia minore*, Milano, Edizioni del Miglioni, Milano.
- Ueda *et.al.* 2022 = Ueda Akira / Jinnai Hidenobu / Matteo Dario Paolucci / Hiwatashi Aya, *Tosukāna · Orucha keikoku no teritōrio – Toshi to den'en no fūkei o yomu (Il territorio della Val d'Orcia in Toscana - Leggere il paesaggio della città e della campagna)*, Tōkyō, Furukogarasusha.
- Vittorini/Jinnai 1976 = Marcello Vittorini / Jinnai Hidenobu, *Toshi no shisō no tenkanten to shite no hozon (La conservazione come punto di svolta nell'idea di città)*, «Toshi Jūtaku», 07/1976 - Numero Speciale.

ELENCO DELLE FIGURE

- Fig. 1** - Il rilevamento sulle case lungo “Calle del Paradiso”, di E. R. Trincanato.
- Fig. 2** - La corte di un palazzo.
- Fig. 3** - Mappa delle variazioni edilizie.
- Fig. 4** - Le case gotiche in Campo San Paolo.
- Fig. 5** - Un vicolo cieco a Cisternino
- Fig. 6** - La pianta dei complessi residenziali che circondano un vicolo cieco.
- Fig. 7** - Vecchia mappa catastale del 1896.
- Fig. 8** - *Machiya*, le case dei mercanti (sopra) e *nagaya*, un complesso residenziale (sotto).
- Fig. 9** - Una veduta aerea di Edo della prima metà del XIX secolo.
- Fig. 10** - La topografia di Yamanote e le diverse tipologie di strada.
- Fig. 11** - I dintorni di Hongō alla metà del XIX secolo - *Owariyaban Edo kiriezu*.
- Fig. 12** - Un grafico che sovrappone le informazioni estratte dall'*Edo kiriezu* a una mappa moderna.
- Fig. 13** - Sezione trasversale dall'altopiano di Hongō verso l'altopiano di Ueno.
- Fig. 14** - Un giardino e un santuario *shintō* situati lungo la cresta della scogliera di Mejiro (Da Google Earth).
- Fig. 15** - Cerimonia del *Kaichū togyo* (lett. processione imperiale sull'acqua) presso il santuario *shintō* di Ebara, nel parco acquatico di Odaiba (Per gentile concessione del centro di ricerca Laboratory of Regional Design with Ecology - Hōsei University).
- Fig. 16** - Pozzo sacro di epoca nuragica. Nello spazio sotterraneo della chiesa di San Salvatore, alla periferia di Cabras.
- Fig. 17** - Il santuario di Ōmiya Hachiman.
- Fig. 18** - Una strada antica risalente al periodo medievale, che collega i tre santuari nel quartiere di Suginami.
- Fig. 19** - Mappa del 1939 (1/10000). Al centro si possono vedere le linee curve delle strade antiche che collegano la zona alta a quella bassa.
- Fig. 20** - Veduta di Chidorigafuchi dalla Residenza del Direttore dell'Istituto Italiano di Cultura di Tōkyō, fotografata da Paolo Calvetti.
- Fig. 21** - L'ambasciata italiana a Mita, che ha ereditato il giardino della residenza di un signore feudale.
- Fig. 22** - Sezione trasversale di Rocca d'Orcia.
- Fig. 23** - La rete di canali di irrigazione di Hino (Per gentile concessione del centro di ricerca Hōsei daigaku Miyashita Kiyoe kenkyūjo).
- Fig. 24** - La tipologia dei villaggi di Hino.
- Fig. 25** - La strada di montagna che scende da Pontone ad Amalfi.
- Fig. 26** - Un caseificio a conduzione familiare di Tramonti.

Jinnai Hidenobu

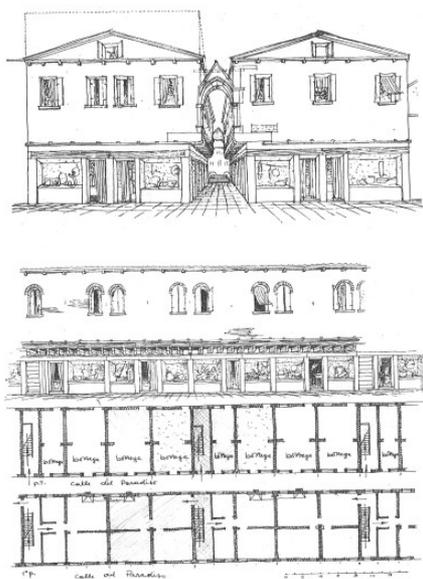


Fig. 1 - Il rilevamento sulle case lungo “Calle del Paradiso”, di E. R. Trincanato.



Fig. 2 - La corte di un palazzo.

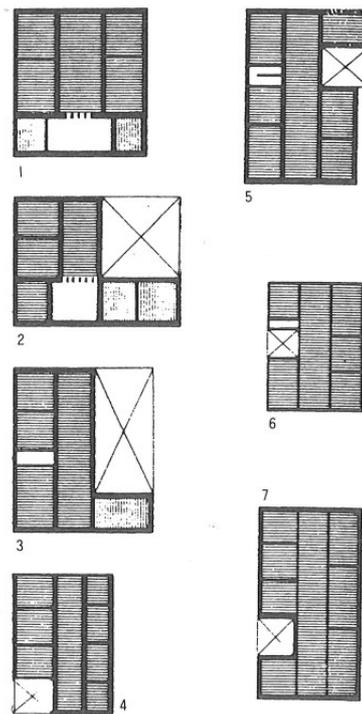


Fig. 3 - Mappa delle variazioni edilizie.



Fig. 4 - Le case gotiche in Campo San Paolo.



Fig. 5 - Un vicolo cieco a Cisternino



Fig. 6 - La pianta dei complessi residenziali che circondano un vicolo cieco.



Fig. 7 - Vecchia mappa catastale del 1896.

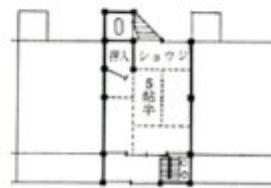


Fig. 8 - *Machiya*, le case dei mercanti (sopra) e *nagaya*, un complesso residenziale (sotto).



Fig. 9 - Una veduta aerea di Edo della prima metà del XIX secolo.



Fig. 10 - La topografia di Yamanote e le diverse tipologie di strada.

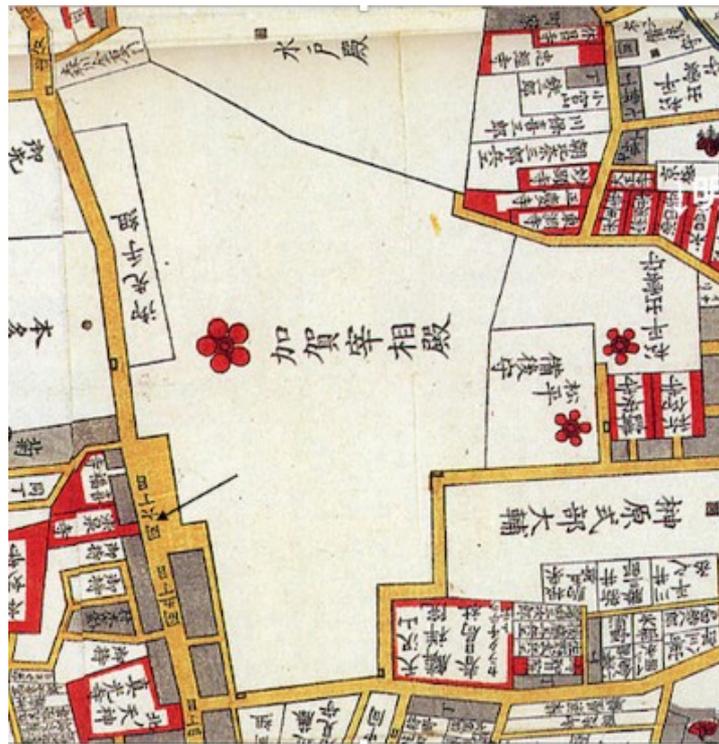


Fig. 11 - I dintorni di Hongō alla metà del XIX secolo - *Owariyaban Edo kiriezu*.



Fig. 12 - Un grafico che sovrappone le informazioni estratte dall'*Edo kiriezu* a una mappa moderna.

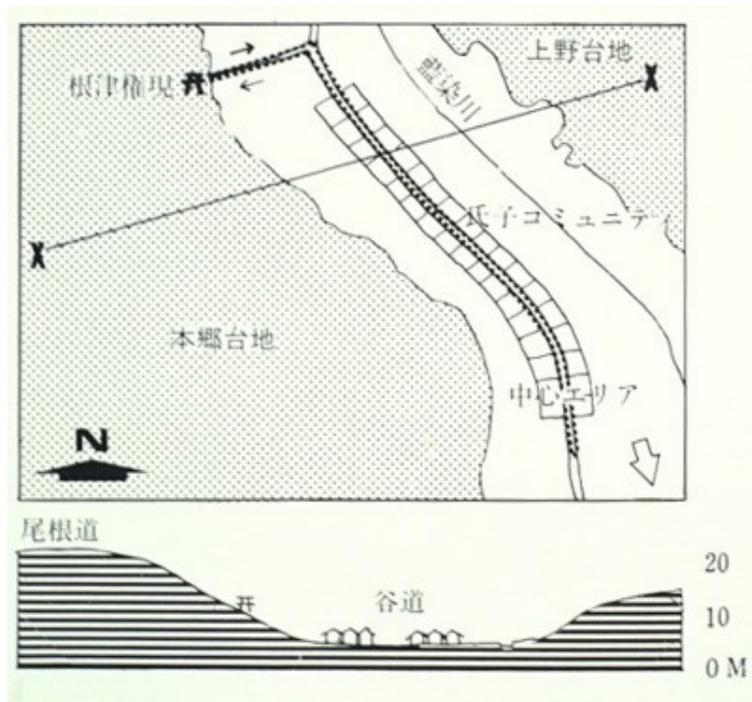


Fig. 13 - Sezione trasversale dall'altopiano di Hongō verso l'altopiano di Ueno.

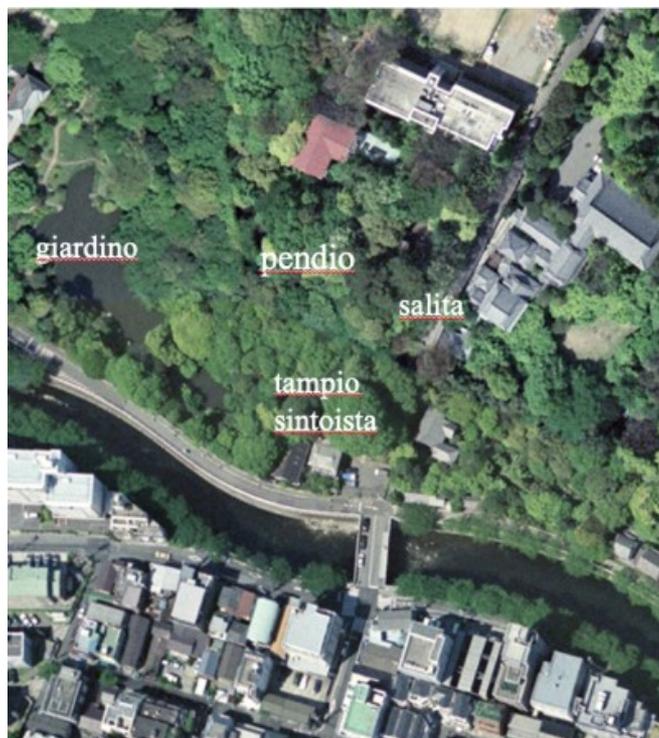


Fig. 14 - Un giardino e un santuario *shintō* situati lungo la cresta della scogliera di Mejiro (Da Google Earth).



Fig. 15 - Cerimonia del *Kaichū togyo* (lett. processione imperiale sull'acqua) presso il santuario *shintō* di Ebara, nel parco acquatico di Odaiba (Per gentile concessione del centro di ricerca Laboratory of Regional Design with Ecology - Hōsei University).

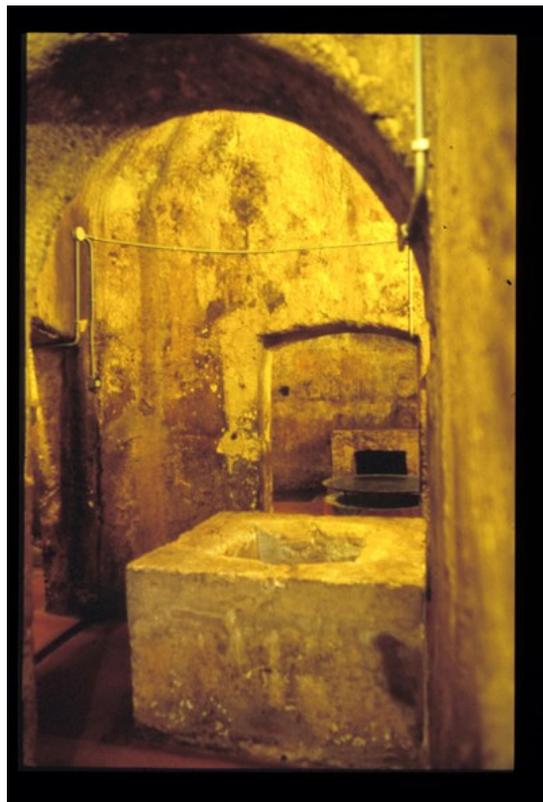


Fig. 16 - Pozzo sacro di epoca nuragica. Nello spazio sotterraneo della chiesa di San Salvatore, alla periferia di Cabras.



Fig. 17 - Il santuario di Ōmiya Hachiman.



Fig. 18 - Una strada antica risalente al periodo medievale, che collega i tre santuari nel quartiere di Suginami.

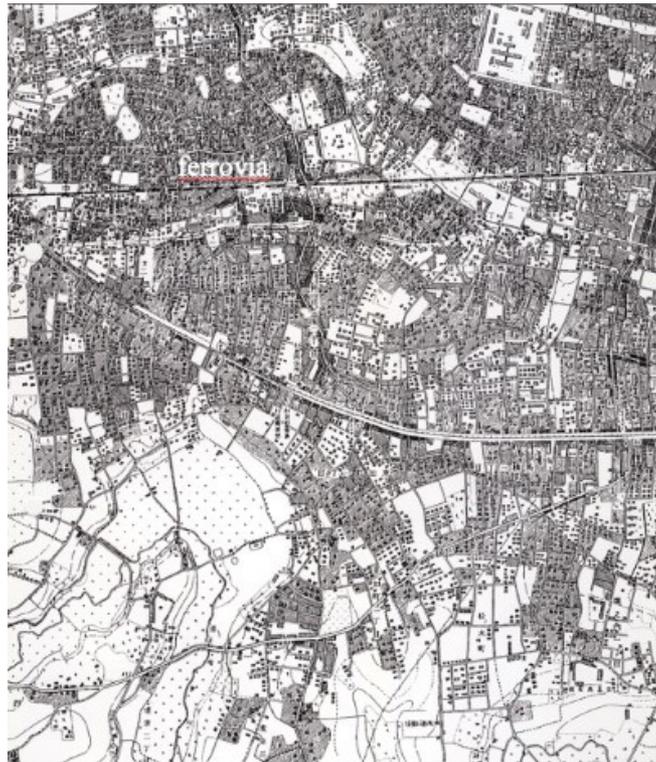


Fig. 19 - Mappa del 1939 (1/10000). Al centro si possono vedere le linee curve delle strade antiche che collegano la zona alta a quella bassa.



Fig. 20 - Veduta di Chidorigafuchi dalla Residenza del Direttore dell'Istituto Italiano di Cultura di Tōkyō, fotografata da Paolo Calvetti.



Fig. 21 - L'ambasciata italiana a Mita, che ha ereditato il giardino della residenza di un signore feudale.



Fig. 22 - Sezione trasversale di Rocca d'Orcia.

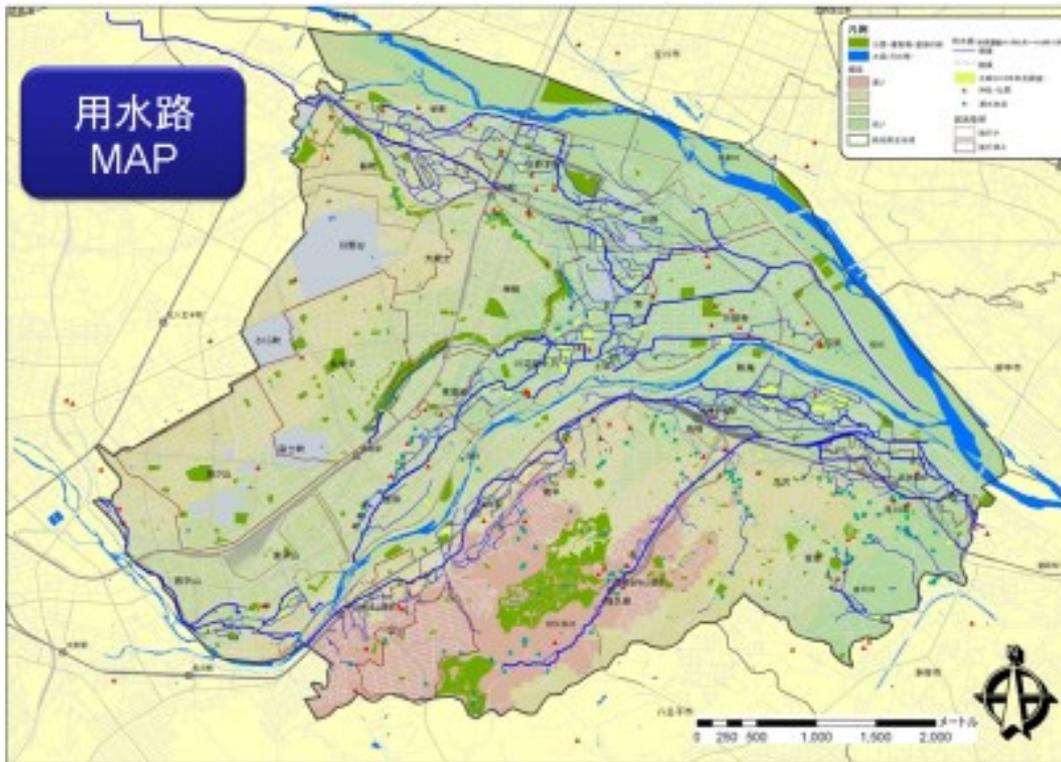


Fig. 23 - La rete di canali di irrigazione di Hino (Per gentile concessione del centro di ricerca Hōsei daigaku Miyashita Kiyoe kenkyūjo).

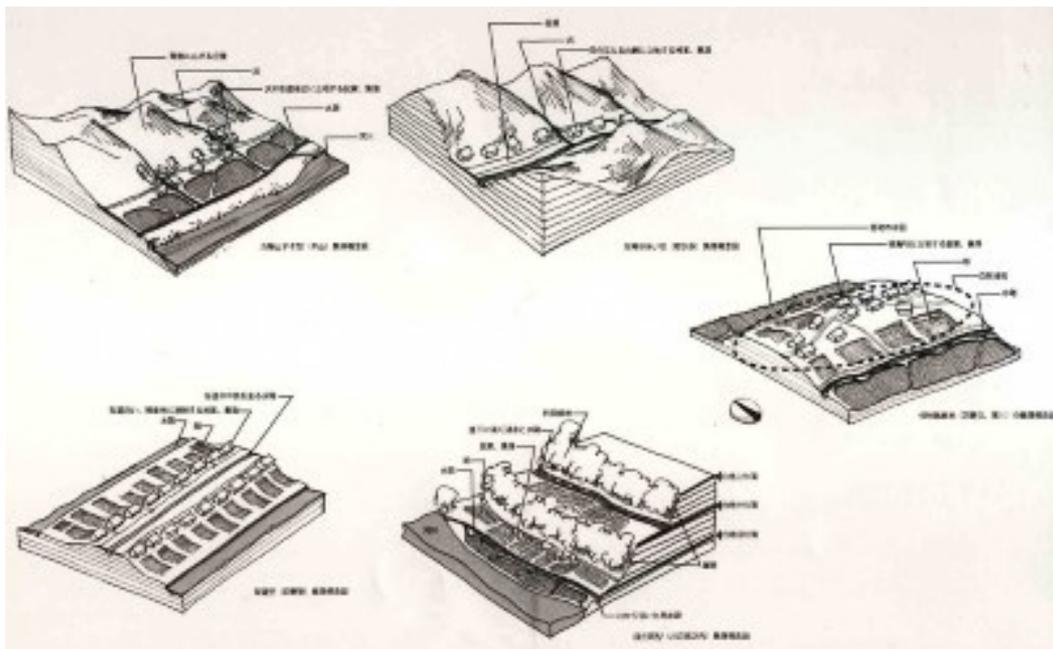


Fig. 24 - La tipologia dei villaggi di Hino.



Fig. 25 - La strada di montagna che scende da Pontone ad Amalfi.



Fig. 26 - Un caseificio a conduzione familiare di Tramonti.

PAOLO LA MARCA

ERO-GEKIGA.
L'ETÀ D'ORO DEL FUMETTO EROTICO
GIAPPONESE: UN'ANALISI PRELIMINARE

1. UNA LUNGA PREMESSA

L'idea di dedicare questo contributo al fumetto erotico giapponese nasce dalla constatazione che non esiste, in una qualsiasi lingua occidentale, un testo che abbia analizzato in modo critico l'argomento o, quantomeno, abbia provato a inquadrarne il fenomeno in una prospettiva storico/letteraria. Certo, non sono mancati brevi saggi, altrettanto sintetici paragrafi di libri, articoli scientifici – o semplicemente divulgativi – che abbiano affrontato il tema, ma lo hanno fatto, però, sfiorandolo solo tangenzialmente, focalizzandosi invece su aspetti specifici come ad esempio la censura¹. Ad oggi, non esiste un volume, scritto da uno studioso occidentale, che abbia affrontato con rigore scientifico la storia del fumetto erotico giapponese, includendone non

¹ A tal proposito si segnalano i seguenti testi: Kirsten Cather, *The art of censorship in postwar Japan* (Honolulu, University of Hawaii Press, 2012); Paolo La Marca, *La perversione è negli occhi di chi guarda: riflessioni sulla censura nel fumetto giapponese* in *Stigma, censure e oscenità – L'indicibile nelle culture del Mediterraneo e dell'Asia Orientale*, a cura di Lavinia Benedetti, Alba Rosa Suriano e Paolo Villani, (Roma, Orientalia, 2020); Silvio Andrei, *Kinshi – Censure giapponesi* (Milano, Libreria dell'immagine, 1992); Kirsten Cather, *Must we burn ero-manga? Trying obscenity in the courtroom and in the classroom*, in *The end of cool Japan*, a cura di Mark McLelland (New York, Routledge, 2017).

soltanto i temi, ma anche gli autori e i loro stili.

In Giappone, al contrario, sono stati pubblicati nel corso degli anni alcuni saggi che hanno affrontato il tema sulla base di approcci antitetici ma complementari: c'è chi ha dato più peso alla raccolta dati, informazioni, titoli e autori contribuendo, così, alla creazione di un rilevante database (Yonezawa Yoshihiro); c'è chi ha focalizzato la propria attenzione sugli aspetti grafici e sulla rappresentazione degli atti sessuali (Miyata Hideo); c'è chi, invece, ha tentato un'analisi più puntuale individuandone i temi ricorrenti e i principali target di riferimento (Nagayama Kaoru)². Eppure, bisogna pur sempre evidenziare la mancanza di saggi dedicati a quei manga che la critica giapponese ascrive al periodo d'oro del fumetto erotico. Più specificatamente, ai titoli pubblicati a partire dalla prima metà degli anni Settanta fino al 1980, e che non solo hanno gettato le basi per la longeva avventura editoriale del manga erotico, ma hanno al contempo fatto la fortuna di molti editori e autori. Ad una prima ricognizione, sembrerebbe, infatti, che gli studiosi – non soltanto nipponici – abbiano dato maggiore risalto ai manga erotici pubblicati a partire della seconda metà degli anni Ottanta, quelli che, casualità vuole, hanno avuto anche una maggiore diffusione e visibilità in Occidente grazie a lungometraggi animati o a serie di OAV. Mi riferisco in particolare al filone dei mostri tentacolari o al genere *lolikon*, fumetti spesso al centro di mille polemiche a causa di un'eccessiva infantilizzazione grafica delle protagoniste.

Il tema di questa preliminare analisi – primo passo di un mio progetto Starting Grant del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università degli Studi di Catania – sarà, dunque, una rapida presentazione degli anni d'oro del manga erotico, dall'esplosione del fenomeno *ero-gekiga* al boom del cosiddetto *sanryū gekiga* (*gekiga* di serie B o di terza categoria)³, fino alla sua inaspettata transizione verso il genere *lolikon*. Per meglio comprendere la nascita e l'evoluzione di questo segmento dell'editoria nipponica, sarà fondamentale non soltanto analizzare i fumetti che hanno popolato l'immaginario erotico di un'intera generazione, ma anche gli autori che hanno saputo imporsi con il loro inconfondibile stile. Dal momento che la bibliografia critica appare, allo stato attuale della ricerca, non particolarmente florida, sono state di estrema importanza le riviste che hanno ospitato queste storie e che si sono confermate preziose – ma spesso quasi introvabili – testimoni di un'epoca.

2 Si tratta dei seguenti testi: Yonezawa Yoshihiro, *Sengo eromangashi* (Tokyo, Seirin-kōgeisha, 2010); Miyata Hideo, *Gekiga ni okeru seibyōsha* (in «Erotica», Tokyo, Misaki Shobō, 1969); Nagayama Kaoru, *Eromanga sutadizu* (Tokyo, Chikuma bunko, 2014).

3 Per alcuni studiosi, *ero-gekiga* e *sanryū gekiga* indicherebbero esattamente la medesima produzione erotica a fumetti. Ne è una riprova il volume *Sanryū gekiga no sekai* (Edizioni Shinhyōsha, 1979) che riporta, con un *furigana* sopra il sinogramma di “*sanryū*” (trad., “di terza categoria”, “di serie B”), la lettura “ero”. Una parte della critica, invece, tende a utilizzare il termine “*sanryū gekiga*” in relazione alla produzione a fumetti che gravitava essenzialmente attorno a tre riviste («Manga Erojenika», «Gekiga Arisu», «Manga Daikairaku») e agli autori coinvolti nel progetto.

Stampate nel classico formato delle riviste manga (spillato, 18x26 cm circa), queste pubblicazioni sono nate agli inizi degli anni Settanta quando, con il boom delle riviste di *gekiga* («Weekly Manga Times», «Weekly Manga Action», «Young Comic», «Big Comic», «Play Comic», etc.), molti editori si erano spinti oltre, cercando di includere, forse con troppa audacia, un tema che le altre riviste mainstream avevano taciuto o a cui ammiccavano con sempre più frequenza: il sesso. Nel giro di pochissimo tempo queste riviste erano riuscite a imporsi all'attenzione dei lettori, anche grazie al loro costo relativamente basso. Dati alla mano confermano che in quegli anni venivano stampate ogni mese più di ottanta riviste di manga erotici (Nagayama 2014:3), messe in commercio a prezzi decisamente popolari (tra i 180 e 200 yen). Anche le vendite non erano da meno: «Manga Erojenika», ad esempio, era di certo una tra le riviste più lette con le sue centoventimila copie, «Manga Daikairaku», invece, ne vendeva settantamila e «Gekiga Arisu» si assestava sulle trentamila copie (Takatori Ei 1993: 27). Si tratta di numeri impressionanti che ci fanno comprendere la portata del loro successo, ma anche la natura effimera della loro esistenza. Oggi come oggi non è facile reperire queste riviste e molte delle storie ospitate su quelle pagine non sono mai state raccolte in formato monografico. Una volta stampate su carta riciclata o di pessima qualità, queste riviste venivano subito messe in commercio, per poi essere avidamente lette e altrettanto rapidamente gettate via. Soltanto le serie più popolari beneficiavano di una seconda vita nel pratico *tankōbon* (albo monografico) o in volumi formato rivista dedicati a un singolo autore. Tutte le altre, invece, sarebbero finite, presto o tardi, nel dimenticatoio. Se si escludono le aste online e le librerie dell'usato/antiquariato, risulta assai arduo entrare in possesso di queste riviste o semplicemente consultarle. In Giappone, per fortuna, la Nation Diet Library di Tokyo conserva una preziosa (anche se incompleta) collezione di «Manga Erotopia», «Manga Eros» e «Manga Kairakugō», mentre lo Yonezawa Yoshihiro Memorial Library of Manga and Subcultures ospita un'invidiabile collezione di volumi rari e di riviste ormai introvabili come le sopracitate «Manga Erojenika», «Gekiga Arisu» e «Manga Daikairaku»⁴.

4 Si tratta della collezione di Yonezawa Yoshihiro, famoso critico e fondatore del *Comiket*, donata all'università Meiji di Tokyo.



Fig. 1: Cover di «Manga Erotopia», «Manga Daikairaku», «Gekiga Arisu» e «Manga Erojenika».

Questo mio contributo non pretende, comunque, di nobilitare a tutti i costi un segmento editoriale poco approfondito dalla critica ufficiale, in taluni casi non senza ragione, ma intende condividere informazioni, dati, divagazioni di natura artistica e letteraria. Non bisogna dimenticare che all'interno di queste riviste la sessualità poteva essere rappresentata in forme sempre diverse, attraverso narrazioni che oscillavano tra il pornografico (con il suo esasperato realismo e la sua ostentata raffigurazione di ciò che è più esplicito) e l'erotic (con originali e sofisticati richiami allusivi al mondo dell'eros e all'immaginazione). Sebbene, infatti, molta di questa produzione potrebbe da una parte essere considerata discutibile, quando non dozzinale e di scarso valore artistico/narrativo, dall'altra, dunque, nasconde un mondo complesso in cui si muovono anche artisti e storie che meritano di essere ricordati, presentandoli nuovamente al grande pubblico. Autori come Sakaki Masaru, Sawada Ryūji, Dirty Matsumoto, Muku Yōji, Ken Tsukikage e Tsutsumi Susumu sono nomi sconosciuti ai lettori occidentali e, di sicuro, anche agli stessi lettori giapponesi di oggi. Eppure il loro indiscutibile talento, sia grafico che narrativo, meriterebbe una maggiore visibilità. Troppo spesso, infatti, la qualità artistica delle loro opere ha fatto le spese di un ostentato atteggiamento di chiusura e di rifiuto generato dai temi, spesso scabrosi, delle opere che hanno realizzato.

È stato proprio questo di tipo di approccio, snobistico e altezzoso, ad aver privato il fumetto erotico di una legittimazione attraverso analisi scientificamente approfondite che lo riguardassero. Se in Giappone, come si è detto, sono stati pubblicati saggi su questo tema, lo si deve soltanto agli sforzi di editor di vecchie riviste di manga erotici, di appassionati o di studiosi impegnati a recuperare un patrimonio artistico e culturale che rischiava di essere dimenticato⁵. Inoltre, parlare di sessualità ed

5 A Takatori Ei, editor di «Manga Erojenika», si deve la curatela di alcune raccolte di *ero-manga* come *Kannō Gekiga Daizenshū 1978-1982* (Michi Shuppan, 2000); *Zoku Kannō Gekiga Daizenshū 1978-1982* (Michi Shuppan, 2000); a Tanima Yumeji, *mangaka*, si deve la cu-

erotismo non dovrebbe rappresentare un demerito: al contrario, potrebbe aprire a interessanti spunti di analisi che investano il campo del fumetto erotico in chiave interdisciplinare, avvalendosi delle metodologie proprie di scienze come la sociologia, l'antropologia e la sessuologia. La rappresentazione del sesso nella nona arte, infatti, può raccontare molto di più rispetto al semplice intrattenimento per il quale questi fumetti erano stati creati.

2. IL GEKIGA: ALLE RADICI DEL FUMETTO EROTICO

Nel suo *Storia del fumetto giapponese*⁶, Maria Teresa Orsi riconosce al *gekiga* il desiderio di svincolarsi dal “manga” – fino ad allora inteso esclusivamente come un prodotto d'intrattenimento per bambini e adolescenti – per sperimentare, invece, nuovi percorsi narrativi e iconografici. Parafrasando un testo di Tatsumi Yoshihiro, colui al quale viene attribuita la paternità del termine *gekiga*, ossia “immagini drammatiche, disegni con carattere drammatico”, Orsi sintetizza in quattro punti l'estetica di un nuovo modo di intendere il fumetto che, oggi come non mai, sembra anticipare di oltre vent'anni temi e finalità del *graphic novel* di matrice occidentale⁷. Cito testualmente:

- 1) l'incremento del fattore psicologico,
- 2) il realismo delle descrizioni grafiche,
- 3) la riduzione drastica o abolizione dell'elemento umoristico e comico,
- 4) l'intento di rivolgersi a un pubblico non infantile, ma di giovani o adulti (Orsi 1998: 77).

Se volessimo analizzare la storia del *gekiga* – e quindi scoprire come e perché sono nate le prime riviste di *ero-gekiga* – dovremmo quantomeno riconoscere l'esistenza di quattro fasi che, tra il 1957⁸ e il 1980⁹, ne hanno scandito percorsi editoriali e istanze

ratela del volume *Shōwa ero-manga-shū* (Jitsugyō no Nihonsha, 2001).

6 Il volume dal titolo *Storia del fumetto giapponese. L'evoluzione dall'era Meiji agli anni Settanta* (Musa Edizioni, 1998) raccoglie tre saggi che Orsi ha scritto tra il 1978 e il 1983 sulla rivista «Il Giappone», studi che – allo stato attuale della ricerca – risultano anticipare quelli di Frederik L. Schodt presentati nel volume *Manga! Manga! The World of Japanese Comics* pubblicato nel 1983.

7 Convenzionalmente viene indicato il 1978 come anno di nascita del *graphic novel* in seguito alla pubblicazione di *A Contract with God* di Will Eisner.

8 Il 1957 è l'anno in cui, per la prima volta, viene utilizzato il termine *gekiga*. Lo si trova sul frontespizio del racconto *Yūrei takushī*, scritto e disegnato da Tatsumi Yoshihiro e pubblicato sul numero 12 della rivista «Machi».

9 Secondo Okazaki Hideo, il lento declino del *gekiga* sarebbe avvenuto tra il 1979 e il 1980, quando due riviste, «Shūkan Young Jump» e «Shūkan Young Magazine», si sarebbero fatte portavoce di nuove istanze narrative e iconografiche, lasciando il posto al *seinen* manga (fumetto per giovani adulti). Si veda Okazaki Hideo, *Gekiga -kyō jidai*, Tokyo, Asuka shinsha, 2002, pp.286-287.

narrative molto diverse.

a) La prima fase, quella germinale, è anche quella meno conosciuta, analizzata e tradotta all'estero. È collegata alla nascita e allo sviluppo del *gekiga* attraverso le *kashihon'ya* (le librerie a prestito/noleggio) grazie a riviste come «Kage» (1956), «Machi» (1957) e «Matenrō» (1959), le cui pagine erano animate dalle opere di alcuni artisti (tra cui Tatsumi Yoshihiro, Matsumoto Masahiko, Saitō Takao, Satō Masaaki, K. Motomitsu, Sakurai Shōichi, Yamamori Susumu e Ishikawa Fumiyasu) che in seguito si riuniranno nel collettivo *Gekiga kōbō* (Studio Gekiga). Si tratta di opere e riviste di ardua reperibilità (o dai prezzi decisamente proibitivi) che difficilmente hanno goduto di ristampe nel corso dei decenni. Tra le poche opere di questo periodo, tradotte e pubblicate anche all'estero, c'è *Kuroi fubuki* (Tormenta nera, 1956) di Tatsumi Yoshihiro (La Marca 2019: 615). Tali condizioni non hanno, dunque, permesso uno studio più ragionato e articolato, quantomeno in Occidente, sul *gekiga* delle origini. Non si può, quindi, non essere d'accordo con lo studioso Ryan Holmberg quando afferma che fin quando un editore non deciderà di ristampare le opere del periodo delle librerie a prestito, il senso originario del *gekiga* come prodotto artistico resterà un mistero accessibile solo a una ristretta cerchia di studiosi e amanti del genere (Holmberg 2017:171).

b) La seconda fase, invece, è collegata alla pubblicazione di due riviste per adulti che proponevano un approccio antitetico alla materia “fumetto”, uno più sperimentale e controverso («Gekkan Garo», fondata da Nagai Katsuichi nel 1964)¹⁰ e uno più rassicurante ma ugualmente animato da una profonda libertà espressiva («COM», fondata da Tezuka Osamu nel 1967). Oltre al long-seller *Kamui-den* di Shirato Sanpei, «Gekkan Garo» ospitava spesso racconti brevi di autori dall'indiscutibile talento, storie in bilico tra alienazione urbana, follie visionarie, melanconici abbandoni ai ricordi del passato e dissacranti parodie. «COM», invece, oltre a presentarsi come una rivista per giovani autori in cerca di libertà espressiva, ospitava anche fumetti di *mangaka* particolarmente noti (Tezuka Osamu su tutti), capaci di creare long seller come *Hi no tori* (La fenice, 1967), che coniugavano sapientemente profondità della narrazione e piacevolezza della lettura (cfr. Nagayama 2014: 34-36).

c) L'unione tra l'animo più intellettualistico e artisticamente ricercato di «Gekkan Garo» e quello più “classico” e consolatorio di «COM» aveva dato vita alla terza fase, di certo la più “commerciale” ma allo stesso tempo anche la più rilevante sul piano economico e sociale. Il boom di questa fase del *gekiga* si colloca orientativamente tra il 1967 e il 1980, grazie a una serie di riviste (settimanali, quindicinali e mensili) che si rivolgevano a un pubblico di lettori adulti, privilegiando atmosfere meno sofisticate, maggiormente coinvolgenti sul piano narrativo, ma anche più accattivanti

10 Per una disamina approfondita su «Garo» in lingue occidentali si consiglia il volume di Claude Leblanc dal titolo *La révolution Garo 1945-2002* (Editions Ihmo, 2023).

sul piano grafico. Nascono progetti editoriali come «Manga Action» (1967), «Young Comic» (1967), «Big Comic» (1968) e «Play Comic» (1968), presentate al pubblico come riviste di “*nūberu komikku gekiga*” e “*gekiga for young men*”. Se da una parte si metteva in evidenza la carica innovatrice di questi nuovi fumetti (*komikku*), creando quasi un parallelo con la *nouvelle vague* francese (*nūberu*), dall'altra si sottolineava sulle copertine il nuovo pubblico di riferimento, ossia *young men* e *men*. Il fumetto, dunque, smetteva di essere un mero intrattenimento per bambini o adolescenti e si apriva ufficialmente a una nuova categoria di lettori.

d) La quarta e ultima fase, dominata dal concetto di *ero-gekiga*, si presenta quasi come una costola del *gekiga* e si sviluppa in maniera capillare, approfondendo temi e aspetti legati all'erotismo e alla sessualità. Sfruttando il successo delle riviste *gekiga*, alcuni editori avevano deciso di puntare i riflettori sull'eros, sviscerando e dando centralità a un discorso che sembrava soltanto aleggiare su testate mainstream: a partire dal 1973, dunque, l'editoria giapponese intensifica la pubblicazione di riviste con contenuti erotici, scatenando un vero e proprio boom editoriale. «Manga Erotopia», ad esempio, è stata una delle riviste più longeve e probabilmente anche la prima ad aver intercettato le istanze del pubblico. Come si avrà modo di analizzare anche in seguito, nel giro di pochissimo tempo sarà affiancata da una serie di riviste dai contenuti più o meno provocatori come «Manga Erojenika», «Manga Kairakugō», «Gekiga Arisu», «Gekiga Etsuragō» e «Manga Daikairaku»: tutte queste pubblicazioni – e molte altre ancora – saranno il cuore pulsante dell'*ero-gekiga*.

3. UN CORPUS BIBLIOGRAFICO

Sebbene nel corso degli ultimi vent'anni siano stati pubblicati diversi volumi ascrivibili alla disciplina dei *manga studies*, è innegabile che buona parte di essi presentino molteplici criticità. Accanto a testi frutto di approfondite ricerche (per esempio, il volume *Comics and the Origins of Manga: A Revisionist History* di Eike Exner), si trovano tantissime pubblicazioni amatoriali che rivelano invece una scarsa dimestichezza con l'uso ragionato delle fonti (primarie e secondarie), come dimostra la frequente mancanza di una vera e propria bibliografia di riferimento. Ad ogni modo, si tratta per lo più di generiche “storie del fumetto giapponese” che, oltre a rimanere ancorate alle realtà editoriali dei paesi in cui vengono scritte, ignorano quasi totalmente il contesto che ha generato le opere originali.

In lingue occidentali sono davvero esigue le pubblicazioni che hanno trattato dell'*ero-gekiga*: alcune volte, il tema è stato soltanto sfiorato in relazione ad alcuni autori, come Ishii Takashi, all'interno di testi come *Dreamland Japan* di Frederik L. Schodt; altre, è servito per argomentare studi sull'industria del manga per adulti come in *Adult Manga* di Sharon Kinsella. Bisogna, però, constatare che perfino le opere di alcuni studiosi giapponesi, tradotte in lingua inglese, tendono ad affrontare argomenti e autori già ampiamente conosciuti dal grande pubblico occidentale. Ne è

un esempio il volume di Rito Kimi, *The History of Hentai Manga – An Expressionist Examination of Eromanga* (in originale, *Eromanga hyōgenshi*), che oltre a prediligere un approccio semiotico, legato ai simboli, ai segni e al linguaggio delle onomatopee, sembra volersi focalizzare sul manga erotico degli anni Ottanta/Novanta. All'*ero-gekiga* viene riservato un brevissimo paragrafo con gli immancabili e sommari riferimenti alla rivista «Manga Erotopia» e al connubio di sesso e violenza che ha animato alcune delle sue storie a fumetti (Rito 2021: 25).

Le fonti giapponesi, pertanto, sono quelle a cui ho fatto maggiore riferimento per uno studio più ragionato e completo sull'argomento. In questa sede, mi limiterò soltanto a evidenziare alcuni tra gli autori dei contributi più significativi e le metodologie di indagine da loro usate. A Yonezawa Yoshihiro, ad esempio, bisogna riconoscere il merito di aver creato, nel suo fondamentale *Sengo eromangashi* (Storia del fumetto erotico dal dopoguerra in poi, 2010), una guida indispensabile, strutturata seguendo una prospettiva diacronica, in cui vengono analizzati oltre trent'anni di pubblicazioni erotiche a fumetti. Sebbene manchi di una critica approfondita sulle singole opere, questo testo risulta essere un'ottima base di partenza per qualsiasi tipo di analisi che riguardi l'*ero-gekiga*; l'unico, al momento attuale, che possa fornire strumenti validi per una reale comprensione del fenomeno editoriale nel suo insieme. Il volume di Nagayama Kaoru, invece, dal titolo *Eromanga sutadīzu* (Eromanga Studies, 2014), recentemente tradotto anche in lingua inglese¹¹, dedica soltanto un capitolo all'*ero-gekiga* e al *sanryū gekiga* (Nagayama 2014: 36-37; 43-56), focalizzando maggiormente la sua attenzione su temi e modalità espressive del manga erotico a partire dagli anni Ottanta. Un approccio più giornalistico/informativo, ancora, è stato adottato da Shioyama Yoshiaki nel suo *Shuppan naraku no danmatsuma - Eromanga no ōgon jidai* (L'agonia infernale dell'editoria - Letà d'oro del fumetto erotico, 2009), preziosa fonte di informazioni anche sul mondo editoriale.

Per analizzare in profondità l'impatto sui media e conoscere gli autori che hanno gravitato attorno al mondo del cosiddetto *sanryū gekiga*, risultano essere di estremo interesse due numeri speciali di «Bessatsu Shinhyō» dal titolo *Eromanga no sekai* (Il mondo del fumetto erotico, 1979) e *Ishii Takashi no sekai* (Il mondo di Ishii Takashi, 1979). Inoltre, per approfondire la poetica di molti autori e dedurre informazioni preziose sul manga erotico degli anni Settanta, si sono rivelati di grande aiuto anche alcuni quotidiani e riviste di costume che, soprattutto tra il 1978 e il 1979, hanno dedicato al fenomeno dell'*ero-gekiga* intere pagine di approfondimenti, indagando spesso sulla pericolosità di questi manga e sulla liceità di una esibita e reiterata rappresentazione di atti sessuali di natura violenta (Mangetsu/Sakurai 2020: 106-108).

A questo corpus variegato di fonti è possibile affiancare articoli apparsi su riviste

11 Si veda: Nagayama Kaoru, *Erotic comics in Japan: an introduction to eromanga*, tradotto da Patrick Galbraith e Jessica Bauwens-Sugimoto, 2021, Amsterdam University Press.

di settore, interviste agli autori e postfazioni di volumi. Nel corso dei decenni, difatti, sono state pubblicate alcune antologie sul manga erotico degli anni Settanta (come il volume *Ero-Manga Maniax* dell'editore Ohta Shuppan), ma anche collane editoriali dedicate ai fumettisti più rappresentativi della corrente *ero-gekiga*, come ad esempio la *Kannō Gekiga Taizen* dell'editore Soft Magic che include informazioni dettagliate sui contesti editoriali, artistici e narrativi dei singoli autori. Nel tentativo di creare una mappatura che tenga conto delle maggiori realtà editoriali di quel decennio, è fondamentale, però, avere accesso diretto alle vecchie riviste di manga erotici. Il primo passo per una reale comprensione di questo straordinario fenomeno editoriale inizia, infatti, proprio dalle riviste a fumetti che hanno rappresentato sulle loro pagine l'immaginario erotico maschile di un intero decennio.

4. UN BREVE SGUARDO ALL'EDITORIA EROTICA A FUMETTI

La storia delle riviste erotiche è il tema attorno al quale ruota il già citato volume di Yonezawa Yoshihiro, *Sengo eromangashi*. Prendendo come arco temporale di riferimento gli anni che vanno dalla fine del secondo dopoguerra agli anni Ottanta, Yonezawa analizza la nascita e la diffusione di queste riviste, focalizzando la propria attenzione sul ruolo rivestito dai fumetti e, soprattutto tra gli anni Cinquanta e Sessanta, dagli elementi iconografici che caratterizzavano alcune riviste. Si trattava, per lo più, di illustrazioni in bianco e nero o a colori – le cosiddette *sashi-e* – realizzate per “fotografare” i momenti tipici di racconti o di romanzi a puntate. Inoltre erano presenti anche semplici *katto* (piccole illustrazioni a corredo di articoli), vignette satiriche basate sul paradosso (o *nansensu*) e brevi manga di carattere umoristico (cfr. Yonezawa 2010: 9-38). Riviste come «Manga Jitsuwa» (1958), ad esempio, sebbene riportassero la dicitura “manga” perfino nel titolo, non attribuivano al manga (così come lo intendiamo noi oggi) uno spazio degno di nota. Anzi, tali riviste ospitavano con sempre più frequenza fotografie, articoli di costume, romanzi erotici, etc. In quegli anni, il concetto stesso di “manga” per adulti non si collegava alla struttura narrativa tipica di uno *story-manga*, ma a narrazioni più contenute, spesso tradotte in strisce, appunto, di carattere comico/satirico o in narrazioni in poche vignette che ironizzavano sui rapporti uomo/donna, sulle difficoltà della vita quotidiana e sulle frustrazioni dell'uomo medio giapponese. Non erano altro che storie a fumetti divertenti, rese ancor più gradevoli grazie a uno stile di disegno caricaturale, immediato e sintetico. Di conseguenza, il concetto di “manga per adulti” iniziò a cristallizzarsi in questa forma, rendendo di fatto impossibile pensare a un *seijin* manga (un fumetto per adulti) diverso¹². Riviste come «Shūkan Manga Times» (1956), «Doyō Manga»

12 A tal proposito si consiglia la lettura del manga *Losers - Nihon Hatsu no shūkan seinen manga-sha no tanjō* (Losers - Nascita del primo settimanale giapponese di seinen manga, 2018) di Yoshimoto Kōji. L'edizione italiana è a cura di Nippon Shock Edizioni (2021).

(1957), «Manga Sandē» (1958) e «Manga Story» (1962) ospitavano al loro interno, tra servizi di cronaca e costume, romanzi e racconti, anche qualche pagina dedicata ai fumetti, sempre per adulti, ma di carattere, ancora una volta, esclusivamente comico/satirico (cfr. Yonezawa 2010:50-54).



Figura 2 Cover di «Doyō Manga», «Shūkan Manga Times», «Manga Story» e «Manga Sandē».

Tale struttura sembrava dover rimanere inalterata, anche se, timidamente, iniziò a mostrare nuove sfaccettature. Ne è una chiara dimostrazione «Shūkan Manga Ēsu», rivista fondata nel 1963 e che per tanti anni era rimasta ancorata a questa formula vincente: oltre a riportare nel titolo la parola “manga”, ricordava ai propri lettori, con un bollino sulla copertina, di essere una rivista *seijin muke* (rivolta a un pubblico adulto). All’inizio degli anni Settanta, però, «Shūkan Manga Ēsu» aveva iniziato la sua lenta trasformazione, avvicinandosi alle cosiddette riviste *ero-jitsuwa* (vere storie erotiche) con servizi di cronaca su fatti realmente accaduti e con confessioni di natura sessuale, vere o presunte, di giovani donne o di casalinghe insoddisfatte (Yonezawa 2010:107-108). Oltre alle classiche strisce, illustrazioni e vignette, dunque, iniziò a ospitare pochi fumetti tra le sei e le otto pagine, non così erotici nei contenuti, ma orientati quasi tutti a mostrare generosamente nudi femminili. Se in quelle pagine l’elemento erotico/pornografico era quasi del tutto assente, successivamente riuscirà a trovare una maggiore libertà di espressione in altre riviste come «Manga Tengoku» (1960), «Shūkan Manga Q» (1966) e «Shūkan Manga OK» (1967). Non solo i fumetti iniziavano a “respirare” e ad avere più pagine a disposizione, ma si aprivano anche a trattare temi di natura esclusivamente erotica grazie a Bonten Tarō e Kasama Shirō, autori che saranno poi molto attivi durante l’età d’oro dell’*ero-gekiga*.

Inoltre, proprio sulle pagine di «Shūkan Manga OK» l’erotismo inizia a essere rappresentato attraverso elementi iconografici a metà strada tra il perturbante e il grottesco, anticipando temi e stilemi narrativi dei manga *ero-guro* (erotic grotesque) e facendo al contempo riferimento alla tradizione delle stampe erotiche *shunga*. Celebri sono i racconti di Kondō Ken disegnati da Suganuma Kaname e Shima Ryūji e raccolti nel volume *Sekushī kaijū daiabare* (Invasion of Sex Monsters from Outer-space, 1967-68) e in cui giovani e belle donne diventano preda dei desideri di essere

mostruosi o di natura aliena. Topos, questo, poi ripreso ampiamente nelle produzioni erotico/pornografiche degli anni Ottanta come nel long seller *Chōjin densetsu Urotsukidōji* (Urotsukidōji: La leggenda del Chōjin, 1985-86) di Maeda Toshio.



Figura 3 Cover di «Manga Tengoku», «Shukan Manga Q», «Shukan Manga OK» e «Shukan Manga Esu».



Figura 4 Cover e interni tratti da *Sekushi kaijū daiabare*.

Contestualmente, si facevano notare iniziative editoriali che proiettavano il manga erotico in una nuova dimensione di lettura, passando a lunghe narrazioni stampate in formato tascabile. Nel 1969 l'editore Tōkyō Manga Shuppansha pubblica una serie di volumi monografici in una collana dal titolo *Seijin Gekiga – Naito komikkusu* (Gekiga per adulti – Night Comics), proponendo adattamenti manga di alcune tra le opere più rappresentative della narrativa erotica, come *Senya ichiya e-monogatari* (Racconto illustrato de “Le mille e una notte”, 1968), *Kinpeibai* (Chin P'ing Mei, 1969) o *Rouputuan* (Il tappeto da preghiera di carne, 1969). Da racconti di poche pagine, il fumetto erotico poteva adesso esprimersi in narrazioni di più ampia complessità attraverso storie particolarmente amate e conosciute dal pubblico. Da questo fortunato esperimento nasce poi, nel 1970, la rivista «Gekkan Mondai Gekiga» dell'editore Tatsumi, che, quantomeno agli inizi, proponeva in maniera sistematica adattamenti

manga ben strutturati di alcune opere della letteratura giapponese e non, come *Senya ichiya monogatari* (Le mille e una notte, 1970), *Dekameron* (Il Decameron, 1970) e *Kōshoku ichidai onna* (Una donna innamorata dell'amore, 1971)¹³.

A cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta, si assiste alla pubblicazione di una serie di riviste molto interessanti dal punto di vista sia iconografico che narrativo, come «Burakku Ēsu» e «Manga Burakku Panchi» che, oltre ad ammicciare a temi di natura sessuale in maniera più decisa e controversa, ospitavano storie in bilico tra il grottesco e l'horror, rifacendosi alla tradizione delle *kasutori zasshi*¹⁴. Il *burakku* (black) evocato nei loro titoli, si associava a quanto di più misterioso, pauroso e inquietante potesse presentarsi davanti agli occhi del lettore. Autori come Bonten Tarō, Hibara Miki, Maeda Juan e Ijima Ichirō erano riusciti a coniugare nelle loro storie eros e violenza, criminalità e sottomissione, disgusto e mistero, con una naturale propensione al perturbante. Nelle opere di Bonten Tarō, ad esempio, le donne rivestono un ruolo chiave, da assolute padrone della propria vita. Si pensi alle serie *Utsukushiki fukushū* (Una meravigliosa vendetta, 1968), *Gendai Furyō Shōjoden – Inoshika Ochō* (Giovani delinquenti dei giorni nostri – Inoshika Ochō, 1968), *Onna irezumi-shi Ruri* (Ruri, maestra del tatuaggio, 1969) e infine il long seller *Konketsuji Rika* (Rika la mezzosangue, 1969-1973). Per tutte queste donne, la loro sessualità e i loro corpi nudi – esibiti con generosità agli occhi dei lettori – diventavano uno strumento di potere e di vendetta.

Parallelamente, anche le riviste considerate mainstream, o comunque non dichiaratamente erotiche, iniziarono a ospitare con sempre più frequenza fumetti dai contenuti smaccatamente erotici o pruriginosi, inequivocabile segnale, dunque, che gli editori avevano subodorato il potenziale di tale argomento. Ne sono un esempio alcune riviste come la già citata «Shūkan Manga Times» che puntò su autori come Tatsumi Yoshihiro e, in particolar modo, su Yokoyama Masamichi che, nel corso dei decenni, diventò uno dei pilastri della commedia erotica, raggiungendo una straordinaria notorietà grazie a uno stratagemma da lui ideato per aggirare la censura.

13 L'opera di Ihara Saikaku, su cui si basa questa trasposizione a fumetti, è conosciuta nella versione italiana con il titolo di *Vita di una donna licenziosa*.

14 Termine generico con cui venivano identificate alcune riviste di intrattenimento pubblicate nei primi anni del dopoguerra e stampate su carta grossolana. I principali temi trattati riguardavano la sfera della sessualità e della pornografia, con articoli, saggi, reportage e romanzi. Secondo lo studioso Yamamoto Akira potrebbero essere principalmente tre i motivi per cui queste riviste erano state così nominate: il *kasutori shōchū* era un alcolico di scarsissima qualità, dannoso per la salute e assolutamente da evitare come il pessimo giornalismo di queste riviste; in secondo luogo, alla stregua di un bevitore di *kasutori* che difficilmente poteva reggere più di tre coppette, anche queste riviste venivano pubblicate fino al terzo numero prima di subire censure e pressioni da parte del GHQ (General Headquarters, il comando supremo delle forze alleate); infine, Yamamoto ipotizza che, così come il *kasutori* era realizzato con pessime materie prime, anche le *kasutori zasshi* era stampate con materiali scadenti. Si veda: Yamamoto Akira, *Kasutori zasshi kenkyū: shinboru ni miru fūzoku shi* (Studi sulle riviste *kasutori* – La storia dei costumi sessuali visti come simboli), Tokyo, Shuppan Nyūsusha, 1976.

Yokoyama, infatti, trasformò i genitali dei suoi personaggi maschili in animali (un'ortaria orsina, ad esempio, ma anche altri mammiferi, serpenti o pesci) che parlavano e pensavano al posto dei loro proprietari (La Marca 2020:107). L'eroticismo che trapela dalle sue opere (*King size*, *Yaruki man man*, *Doterai yatsu*) non ha nulla a che vedere con la violenza e la coercizione che tanto caratterizzeranno gli *ero-manga*, ma è contraddistinto da note solari, da un eros certamente disinibito, ma al tempo stesso godereccio e scanzonato.

Tra le centinaia di riviste pubblicate a inizi anni Settanta andrebbe quantomeno citata «Manga Besuto Serā» per il ruolo da apripista che, inconsapevolmente, aveva svolto facilitando l'avvento dell'*ero-gekiga*. Pubblicata dalla KK Best Sellers dal luglio del 1973, «Manga Besuto Serā» aveva provato a inserirsi all'interno del mercato *gekiga* coinvolgendo autori blasonati come Kamimura Kazuo e Hirata Hiroshi. All'interno delle sue pagine, l'eros era sì presente, ma in dosi non così importanti da farla emergere rispetto alle altre riviste per adulti. Hirata Hiroshi, ad esempio, aveva ideato una storia di vendetta e risentimento nel Giappone di epoca Tokugawa (*Kubidai hikiukenin*), mentre Kamimura Kazuo era alle prese con un adattamento a fumetti di un celebre romanzo di Edogawa Ranpo dal titolo *Panorama-tō kitan* (La strana storia dell'isola Panorama). Perfino le altre storie, benché firmate da grandi autori, non si discostavano troppo dai consueti modelli narrativi e sfruttavano intrecci già ampiamente rodati¹⁵. L'eroticismo, invece, diventava protagonista nei due *yomikiri* (racconti brevi autoconclusivi) scritti e disegnati da Tsuchiya Shingo e Shinohara Tōru e nel gag manga dal titolo *Sex Sūpā Wan* (Sex Super Dog) di un autore conosciuto con lo pseudonimo di Pinku Za Kiddo (Pink The Kid): si tratta di un fumetto dissacrante e irriverente – quasi ai limiti dell'underground – in cui viene raccontata la storia di un cane, sgraziato e perennemente eccitato, in cerca di avventure con belle cagnette. Immediato è il paragone con il famoso *Fritz The Cat* di Robert Crumb, serie peraltro omaggiata in questo manga, forse anche perché conosciuta in Giappone grazie alla sua pubblicazione sulle pagine della rivista «Woo»¹⁶. Infine, l'eros ritorna nelle pagine della serie *Hadaka no nioi* (L'odore del corpo), disegnata da Kujō Rei e tratta da un romanzo di Yoshiyuki Junnosuke. Anche se non particolarmente brillante sul piano

15 *Ōkami to buta* (Il lupo e il maiale) – sceneggiato e disegnato da Kawaguchi Kaiji – era una storia dalle non troppo velate sfumature *hard boiled*, tra forze di polizia e bande di anarchici; *Buraikaze* (Un vento irresponsabile) – nato dalla collaborazione tra Kawamoto Kō ai disegni e Ogasawara Jūyoshi alla sceneggiatura – era ambientato nel periodo Taishō (1912-1926) e raccontava la storia di Shingo, un giovane scapestrato alle prese con la yakuza; *Chinpira* (Tep-pisti) – disegnato da Yamamatsu Yūkichi e sceneggiato da Hayashi Seiji – raccontava le tragicomiche vicende di un gruppo di perdigiorno, tra risse, donne e alcool.

16 Presentata con lo slogan “International Comics for You”, è stata la prima rivista che, tra il 1972 e il 1973, ha pubblicato fumetti stranieri tradotti in giapponese. Oltre al già citato *Fritz the cat*, le sue pagine hanno ospitato anche *Valentina* di Guido Crepax, comics americani come *Dick Tracy* di Chester Gould e supereroi come *Capitan America*. La rivista avrà vita breve e la pubblicazione verrà interrotta dopo soli quattro numeri.

narrativo¹⁷, la serie risulta essere molto interessante sul piano grafico, grazie a un inconsueto montaggio delle tavole che prevedevano un curioso alternarsi di disegni con fotografie di donne reali in pose lascive, creando quasi un collegamento diretto tra il nuovo “mood” del fumetto erotico e le foto di donne nude che abbondavano nelle riviste di *ero-jitsuwa*. Eppure, nonostante le buone premesse, qualche intuizione e la qualità di alcune delle storie presentate sulle sue pagine, «Manga Besuto Serā» concluderà la propria avventura editoriale dopo appena dieci numeri. Dalle sue ceneri, però, nascerà quella che la critica giapponese ha definito la prima, vera, rivista di manga erotici: «Manga Erotopia».

5. IL TRIONFO DELL'EROS

Pubblicata dalla KK Best Sellers, «Manga Erotopia» si è imposta sin da subito all'attenzione del pubblico con quel suo titolo, solenne ed elegante, che sembrava voler quasi creare un legame diretto con il mondo della letteratura. Il termine “erotopia”, infatti, era stato coniato dallo scrittore Nosaka Akiyuki, a sua volta ispiratosi a un altro vocabolo (pornotopia) ideato dal critico americano Marcus Stephen (Okazaki/Ohara 2014:103). Secondo gli editor della rivista, il fumetto erotico sarebbe dovuto scendere in campo per ritagliarsi uno spazio di assoluta libertà e creare un luogo utopico e immaginario dominato esclusivamente dall'eros. Nel giro di qualche anno, «Manga Erotopia» era diventata un punto di riferimento imprescindibile per tutte le altre riviste a carattere erotico. A ben vedere, «Manga Erotopia» è stata la prima rivista a dichiarare già nel titolo i suoi intenti, facendo riferimento al termine “ero” (erotico). Le copertine, disegnate da un ispiratissimo Yokoyama Akira, ritraevano volti e corpi di donna, realistici, conturbanti e di grande impatto visivo. Un “format” che sarà ripreso da molte altre riviste che, in maniera più o meno palese, seguiranno l'esempio di «Manga Erotopia», riproponendone le stesse atmosfere e commissionando nuove serie agli autori che scrivevano già su quelle pagine.

Rispetto ad altre riviste che saranno pubblicate qualche anno più tardi, «Manga Erotopia» era, quantomeno agli inizi, forse la meno erotica di tutte: accanto ad alcune storie indubbiamente caratterizzate da una forte carica sensuale, era facile imbattersi anche in racconti dalle tinte hard-boiled, in scanzonate commedie o in esilaranti gag manga. L'elemento erotico, laddove presente, si manifestava attraverso storie complesse che non nascondevano, ancora una volta, un forte legame con il mondo della letteratura. Come era già successo negli anni Sessanta, la letteratura – oltre a fornire materiale narrativo – veniva utilizzata quasi come salvacondotto. La serie *Renkan sahō* (Metodi per incentivare le oscenità, 1974) della coppia Okazaki Hideo e Habara Aki, ad esempio, si ispirava a un romanzo di Nosaka Akiyuki e affrontava temi scottanti come la prostituzione, l'omosessualità, il voyeurismo, la masturbazione e la

17 La storia verte attorno ai diabolici piani di una coppia accecata dai soldi.

violenza.



Figura 5 Cover di «Manga Erotopia»

Violenza è forse la parola chiave che, più di tutte, ha animato le polemiche durante l'intera stagione editoriale dell'*ero-gekiga*. Nel febbraio del 1974, «Manga Erotopia» ospita il primo capitolo di una delle sue serie più controverse e famose fondata sul binomio *bōryoku* (violenza, forza disumana) ed eros. *Nyohanbō* (Il monaco stupratore, 1974-76), disegnato da Fukushima Masami e sceneggiato da Takizawa Kai, è un violentissimo racconto, brutale nella sua desolante rappresentazione degli istinti sessuali di un monaco capace di qualsiasi azione pur di arrivare a conoscere la vera essenza del buddhismo. Considerato un caposaldo del genere “erotic violence”, *Nyohanbō* ha tracciato un percorso netto nella storia del manga erotico, definendone un canone estetico (realismo delle scene, violenza estrema, forte impatto visivo) oltre che narrativo.

Successivamente, sarà proprio la violenza esasperata dei manga di un altro autore, Dirty Matsumoto, a scatenare accessi dibattiti e a puntare i riflettori sull'editoria porno/erotica (Akimoto 1979: 90-91). Per farsene un'idea, basterebbe leggere l'illuminante autobiografia a fumetti di Dirty Matsumoto (dal titolo *Ero tamashii! Shisetsu ero manga – Ero gekiga gekitōshi*), in cui la comparsa delle riviste erotiche sul mercato editoriale giapponese viene paragonata a un terremoto dalla forza organica che distrugge ogni cosa, compresi lo storico edificio Tokiwasō e gli studi della Saitō Production, due dei “templi sacri” del fumetto giapponese (Matsumoto 2003: 26-27). Quella di Matsumoto è, a tutti gli effetti, una feroce critica nei confronti di chi giudica o polemizza senza avere solide argomentazioni. Il bersaglio della sua invettiva sono alcuni articoli pubblicati sul quotidiano «Asahi Shinbun» e le polemiche delle femministiche (su tutte, l'autore chiama in causa Ueno Chizuko) che ne erano seguite, rei di aver “sputato” (Matsumoto 2003: 42) sulla cultura erotica (*ero bunka*) e di averle attribuito la responsabilità indiretta della serie di brutali omicidi perpetrati

dal killer Ōkubo Kiyoshi¹⁸. Per la stampa, insomma, l'escalation di violenza gratuita e ingiustificata del killer era dovuta al suo consumo incontrollato di materiale erotico/pornografico in circolazione ai tempi. La rappresentazione della donna, e quindi il suo ruolo all'interno di queste produzioni, si limitava a essere ombra e riflesso delle passioni oscure degli uomini, mero oggetto alla mercé dei loro più bassi istinti. Una reificazione che non era piaciuta a nessuno, men che meno alle femministe, che non potevano che stigmatizzare il messaggio sessista. Una situazione, per certi versi simile, a quanto successo in Italia con *Valentina* di Guido Crepax, ugualmente attaccata dalle femministe italiane, seppur con toni meno forti rispetto al "caso" giapponese.

In molte altre opere, però, la violenza si tingeva di sfumature inedite. Se il binomio "sesso/violenza" era stato spesso rappresentato con disegni carichi di neri, di chiaroscuri e con una certa propensione alle esagerazioni fisiche, lo stesso connubio lo si troverà sviluppato secondo una nuova sensibilità da un autore come Kamimura Kazuo. I suoi *Aku no hana* (I fiori del male, 1975) e *Inkaden* (I fiori della lussuria, 1976) – entrambi sceneggiati da Okazaki Hideo e pubblicati sulle pagine di «Manga Erotopia» – sono impregnati di riferimenti letterari (Mishima, Sade, Tanizaki), ma si distinguono grazie alla straordinaria abilità di Kamimura di associare alla rappresentazione delle peggiori nefandezze, una squisita eleganza, capace di ammantare la storia di un fascino indescrivibile.

Per riuscire a comprendere in che modo la produzione "ero-gekiga" descrivesse i rapporti uomo-donna e eros-violenza, sarebbe necessario analizzare singolarmente i vari autori per estrapolarne la loro poetica. In questa sede, però, introdurrò l'argomento attraverso due autori molto diversi tra loro ma estremamente popolari: Sakaki Masaru e Agata Ui.

Sakaki Masaru ha sempre messo al centro delle sue storie conturbanti personaggi femminili. Basti pensare alla serie *Ai to yume* (Amore e sogni), apparsa nel 1974 su «Manga Erotopia», o alle protagoniste dei suoi racconti pubblicati su «Young Comic». Apparentemente, le donne che ritrae sembrano vittime delle violenze e della brutalità dell'uomo, ma in realtà si trasformano quasi sempre, sul finale, in creature manipolatrici e lussuose. Un po' come le donne nei manga di Ishii Takashi che, benché violate e offese, riescono sempre a farsi vendetta da sole, lasciando dietro di sé una lunga scia di sangue. Sakaki sembra essere fortemente influenzato dall'estetica dei vecchi film erotici prodotti dalla Nikkatsu (i "roman porno"), da cui mutua e traduce in immagini non soltanto i codici espressivi, ma soprattutto il punto di vista della storia. Gli avvenimenti, infatti, sono narrati da un'ottica prevalentemente femminile in modo da assolvere a una duplice funzione: da una parte enfatizzare – e quindi condannare – la volgarità e la meschinità dell'uomo, dall'altra mettere in luce il fascino della donna

18 In poco più di quarantuno giorni, dal 31 marzo al 10 maggio del 1971, il killer aveva violentato e ucciso otto donne tra i sedici e i ventuno anni.

attraverso la sua forza e bellezza (Sakaki 1999: 257). Non è un caso, quindi, che gran parte dei racconti di Sakaki si sviluppino proprio attorno a figure femminili eleganti e aggraziate, circondate da uomini prestanti ma di bassa levatura morale.



Figura 6 Cover di “Ai to yume” (edizioni varie)

Al contrario, un autore come Agata Ui propone una visione del sesso completamente scissa da qualsiasi forma di vendetta o d’amore. Nelle sue storie il sesso è sempre e solo appagamento e si concretizza in atti come la masturbazione o il sesso coercitivo e violento. Le sue donne, ben lontane dal somigliare a personaggi reali, sono descritte senza alcun approfondimento psicologico, messe sullo stesso piano di bambole erotiche o, come afferma il critico Aida Yutaka, “strumenti di carne” (*niku no dōgu*) disegnati per appagare il piacere dell’uomo (Aida 1979: 78). I suoi manga sono popolati da studentesse, mogli e office ladies; mentre per la controparte maschile sceglie uomini di mezza età o anziani (Aida 1979: 78). Un binomio non casuale – sicuramente di grande impatto da un punto di vista grafico/artistico – in cui viene contrapposto il fascino alla bruttezza, la giovinezza dei corpi femminili alla decadenza di quelli maschili. Dopotutto non bisogna affatto dimenticare che erano proprio gli uomini di mezza età a comprare queste riviste erotiche; per i lettori era, dunque, essenziale scorgere in queste storie una blanda dose di veridicità (o almeno la plausibilità delle vicende narrate), oltre che provare un buon grado di immedesimazione/empatia con il personaggio maschile. Benché il lato artistico non sia di certo ai livelli di altri autori, i manga di Agata rivelano uno stile indiscutibilmente personale, riconoscibilissimo, lineare, più attento a ritrarre donne dalle forme giunoniche e dai volti in preda all’estasi e alla paura. Se paragonati ai lavori di artisti come Ishii Takashi, Miyanishi Keizō o Muraso Shun’ichi, i manga di Agata appaiono meno tecnici e più elementari nella realizzazione (soprattutto quanto a suddivisione delle tavole, regia, inquadrature, assenza di sfondi); ma anche meno intellettuali e più concreti nei contenuti: l’erotismo di Agata, infatti, si deve ricercare non nello stile di disegno, ma nella brutalità e schiettezza delle storie. In *Saiko dōru* (La bambola folle, 1979) Agata si addentra nel territorio delle parafilie descrivendo pulsioni e comportamenti

al limite del patologico; in *Mayonaka no sanpo* (Passeggiata notturna, 1978) racconta la storia di uno stupro e dei desideri sessuali di una donna che, involontariamente, assiste alla scena; in *Ayamachi fujin* (La moglie sbagliata, 1977) si interessa di voyeurismo e giocattoli erotici, tra maschere che raffigurano *tengu* dal naso lungo e antiche stampe erotiche del genere *shunga*; in *Hamaguri kikō* (Resoconti di vongole) associa visivamente le vongole dure asiatiche (Meretrix lusoria) all'organo genitale femminile, sovrapponendo il piacere del sesso a quello del cibo; in *In no ryōjin* (Il cacciatore osceno, 1976) raffigura la donna come un indifeso coniglio bianco attraverso il ritratto di una giovane office lady costretta ad assecondare i desideri del suo capoufficio. Quando non si tratta di giovani donne inermi, Agata introduce sulla scena donne psicologicamente instabili o pazze (come nel caso del racconto *Hamaguri kikō*), rappresentandole come “corpi” annullati della propria personalità, reificate a meri oggetti sessuali.

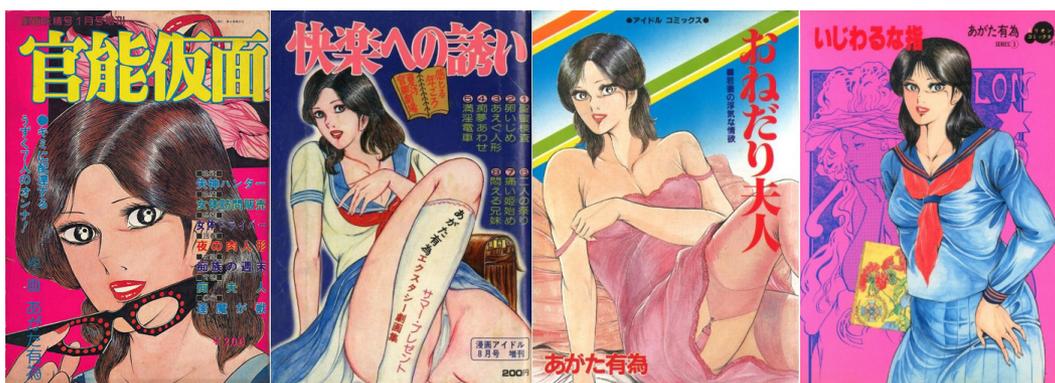


Figura 7 Cover di albi con opere di Agata Ui.

D'altro canto, però, c'è un aspetto che sembra accumunare i lavori di Sakaki a quelli di Agata, ossia il loro voler mettere a confronto la bellezza e l'amabilità delle loro donne in relazione alla bassezza dell'uomo e alla viltà dei suoi gesti. L'orrore e le violenze che l'uomo provoca sulle donne si manifestano in maniera palese attraverso le sue vergognose e inguardabili fattezze. È la bruttezza morale, insomma, che si riverbera nelle fattezze fisiche.

6. CONCLUSIONI E PROSPETTIVE DI RICERCA

Inutile sottolineare come ogni rivista cercasse di proporre sfumature sempre diverse dell'eros, affidandosi ad autori che potessero garantirne una rappresentazione multiforme. Ken Tsukikage era particolarmente amato per le sue storie ambientate nel Giappone di epoca Tokugawa, con le sue donne ritratte in pose voluttuose; Miyanishi Keizō per le sue storie surreali, graficamente ammalianti e con una regia quasi linchana; Fukuhara Hidemi per le sue commedie al limite del nonsense; Muraso Shun'ichi per le sue giovani e aggraziate protagoniste oggetto del desiderio di vecchi sadici;

Nakajima Fumio e Hachū Rui per le loro storie popolate da giovani liceali; Dirty Matsumoto per le sue esasperate e rocambolesche storie cariche di violenza estrema; Maeda Juan e Muku Yōji per le loro torbide storie in cui esplorano il sesso tramite pratiche estreme come il bondage.

La lista di autori potrebbe essere infinita, ma sarebbe interessante aggiungere anche qualche nome femminile. Sebbene rivolte a un pubblico maschile, queste riviste hanno saltuariamente ospitato storie scritte e disegnate da donne in cui viene offerto uno sguardo, quasi inedito al tempo, sulla sessualità femminile. Un tema, oggi come non mai, di estrema attualità e interesse, ma certamente inconsueto se si pensa al pubblico di riferimento e a quel preciso contesto editoriale. A partire dalla fine degli anni Ottanta, ad esempio, alcune autrici come Morizono Milk e Uchida Shungiku hanno iniziato a disegnare storie erotiche, alcune anche smaccatamente pornografiche, rivolgendosi esclusivamente a un pubblico femminile col preciso intento di rivendicare un proprio diritto alla sessualità, al piacere fisico e all'appagamento dei sensi (La Marca: 2018; Jones: 2002). Anticipando questa tendenza editoriale, molte autrici erano riuscite, almeno un decennio prima, a ritagliarsi uno spazio di tutto rispetto in un mercato che individuava le “donne” come soggetti delle storie e non come “autrici”. Kawasaki Mieko, ad esempio, aveva rispolverato il cliché della *femme fatale* grazie alle sue protagoniste alla smaniosa ricerca di piacere, manipolatrici e sottilmente sadiche; Suenaga Aya, invece, era riuscita a far coniugare, nella sua pur breve carriera come fumettista, sessualità e afflato romantico in una serie di racconti di mirabile fattura; mentre Yamada Futaba aveva creato un proprio universo creativo in cui è sempre la donna a esigere una piena soddisfazione sessuale, anticipando peraltro i temi che affronterà come scrittrice usando il suo vero nome, Yamada Eimi.

Il progetto che sto sviluppando da più di un anno mi porterà a realizzare una mappatura generale, il più possibile esaustiva, che includa riviste, temi e autori che hanno gravitato attorno all'orbita dell'*ero-gekiga*, costruendone con il tempo le fondamenta. A discapito di ciò che si potrebbe banalmente pensare, il fumetto erotico giapponese, soprattutto quello pubblicato tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Ottanta, ha partorito molte pagine interessanti, dando modo a tanti autori di potersi esprimere in completa libertà per poi fare il grande passo nel mercato delle pubblicazioni mainstream. Non bisogna dimenticare che da alcune di queste riviste sono passati artisti del calibro di Kamimura Kazuo, Maruo Suehiro, Kondō Yōko, Kawaguchi Kaiji, Taniguchi Jirō e Nōjō Jun'ichi. Non sarà di certo facile catalogare in modo sistematico un decennio di pubblicazioni erotiche: una matassa così aggrovigliata da sembrare imperscrutabile. Però, come afferma Gianni Nicoletti a proposito dell'opera del marchese De Sade:

«Sembra oggi giunto il momento della conoscenza se non del giudizio, di acquisizione se non di collocamento, che sono impediti talvolta, ostacolati a ogni passo, da quelle tre medesime difficoltà da porsi in successione inversa: il ghetto in cui l'opera fu tenuta determinò la sua esclusione da molte analisi storiografiche, quasi che non parlare di qualcosa ne costituisca la pacifica sparizione; il suo or-

ganismo assai complesso e disteso fra vita e letteratura, patologia ed esistenza, genere narrativo e filosofia, in quel silenzio si aggrovigliò come vegetazione in un tropico di significati» (Nicoletti 1993: 7).

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1979 = *Ishii Takashi no sekai*, in «Bessatsu Shinhyō», Tokyo, Shinhyōsha.
- AA.VV. 1998 = *Eromanga maniakkusu*, a cura di Yamada Yūji e Masuko Shinji, Tokyo, Ohta Shuppan.
- AA.VV. 1999 = *70nen dai ero gekiga densetsu*, Tokyo, Takarajimasha.
- AA.VV. 2000 = *Kannō Gekiga Daizenshū 1978-1982*, a cura di Takatori Ei, Tokyo, Michi Shuppan.
- AA.VV. 2000 = *Zoku Kannō Gekiga Daizenshū 1978-1982*, a cura di Takatori Ei, Tokyo, Michi Shuppan.
- AA.VV. 2001 = *Shōwa ero-manga-shū*, a cura di Tanima Yumeji, Tokyo, Jitsugyō no Nihonsha.
- Aida 1979 = Aida Yutaka, *Agata Ui*, in «Bessatsu Shinhyō», *Eromanga no sekai*, Tokyo, Shinhyōsha, pp.78-79.
- Andrei 1992 = Silvio Andrei, *Kinshi – Censure giapponesi*, Milano, Libreria dell'immagine.
- Cather 2012 = Kirsten Cather, *The art of censorship in postwar Japan*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Cather 2017 = Kirsten Cather, *Must we burn eromanga? Trying obscenity in the courtroom and in the classroom*, in *The end of cool Japan*, a cura di Mark McLelland, New York, Routledge.
- Holmberg 2017 = Ryan Holmberg, *Postfazione*, in *Inferno*, di Tatsumi Yoshihiro, Roma, Cocconino Press, pp.166-173.
- Jones 2002 = Gretchen Jones, "Ladies' Comics": *Japan's Not-So-Underground Market in Pornography for Women*, in *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, No. 22 (2002), Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 3-31.
- Kinsella 2000 = Sharon Kinsella, *Adult Manga – Culture & Power in Contemporary Japanese Society*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- La Marca 2018 = Paolo La Marca, *Uchida Shungiku - Girls just want to have fun*, in Uchida Shungiku, *La fidanzata di Minami*, Roma, Coconino Press, pp. I-IX.
- La Marca 2019 = Paolo La Marca, *Dōsei jidai di Kamimura Kazuo: una semiotica dell'immagine tra cinema, fumetto e realtà*, in *Quaderni di Semantica*, vol. V, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 613-638.
- La Marca 2020 = Paolo La Marca, *La perversione è negli occhi di chi guarda: riflessioni sulla censura nel fumetto giapponese in Stigma, censure e oscenità – L'indicibile nelle culture del Mediterraneo e dell'Asia Orientale*, a cura di Lavinia Benedetti, Alba Rosa Suriano e Paolo Villani, Roma, Orientalia, pp.96-118.
- Leblanc 2023 = Claude Leblanc, *La révolution Garo 1945-2002*, Parigi, Editions Ihmo.
- Mangetsu, Sakurai 2020 = Mangetsu Teruko e Sakurai Kaoichi, *Nihon manga jiken-shi*, Tokyo, Tetsujinsha, pp.106-108.
- Matsumoto 2003 = Dirty Matsumoto, *Ero tamashii! Shisetsu ero manga – Ero gekiga gekitōshi*, Tokyo, Oakla Shuppan.
- Miyata 1969 = Miyata Hideo, *Gekiga ni okeru seibyōsha*, in «Erotica», Tokyo, Misaki Shobō, pp.19-31.

- Nagayama 2014 = Nagayama Kaoru, *Eromanga sutadīzu*, Tokyo, Chikuma bunko.
- Nicoletti 1993 = Gianni Nicoletti, *La macchina sadista*, in *Sade, Opere Complete, Juliette ovvero le prosperità del vizio*, vol.1, Roma, Newton Compton, pp.7-26.
- Okazaki 2002 = Okazaki Hideo, *Gekiga-kyō jidai*, Tokyo, Asuka shinsha.
- Okazaki, Ohara 2014 = Okazaki Hideo e Ohara Kazuhisa, *Taidan Kamimura Kazuo- Erotopia to sono jidai*, in Kamimura Kazuo, *Erotopia 1974*, Tokyo, Mandarake, pp. 99-111.
- Orsi 1998 = Maria Teresa Orsi, *Storia del fumetto giapponese. L'evoluzione dall'era Meiji agli anni Settanta*, Venezia, Musa Edizioni.
- Rito 2021 = Kimi Rito, *The History of Hentai Manga: An Expressionist Examination of EroManga*, Massachusetts, Faku.
- Sakaki 1999 = Sakaki Masaru, *Hatsu no rongu intabyū*, in *Shukuju no inmu*, Tokyo, Seirinkōgeisha, pp.253-262.
- Schodt 1996 = Frederik L. Schodt, *Dreamland Japan: Writings On Modern Manga*, Berkeley, Stone Bridge Press, pp.282-287.
- Shioyama 2009 = Shioyama Toshiaki, *Shuppan naraku no danmatsuma - Eromanga no ōgon jidai*, Tokyo, Astra.
- Takatori 1993 = Takatori Ei, *Sanryū gekiga būmu - Kōsō wa, moeagatta*, in «Garo», Numero di settembre, Tokyo, Seirindō, pp.26-28.
- Yamamoto 1976 = Yamamoto Akira, *Kasutori zasshi kenkyū: shinboru ni miru fūzoku shi*, Tokyo, Shuppan Nyūsusha.
- Yonezawa 2010 = Yonezawa Yoshihiro, *Sengo eromangashi*, Tokyo, Seirinkōgeisha.

CAPITOLO 4 -

DIALOGHI IN ASIA ORIENTALE

FEDERICO GOBBO

L'ESPERANTO LINGUA PONTE TRA OCCIDENTE E ORIENTE

1. INTRODUZIONE

Quando Ludwik Lejzer Zamenhof diede alle stampe nella tipografia Kelter di Varsavia il primo libro che proponeva l'esperanto al mondo, nel 1887, aveva in mente l'intelligenza di lingua russa, la lingua di cultura di tutti i popoli sotto il dominio dello Zar. In quel periodo Varsavia – e la Polonia in generale, dove Zamenhof era nato e cresciuto – erano sotto il dominio zarista e i patrioti polacchi stavano tentando, per il momento senza successo, di formare uno stato-nazione, analogamente ad altre nazionalità europee, tra cui gli italiani (cfr. Myhill 2006). Gli intellettuali ebrei, dal canto loro, alla fine dell'Ottocento erano alla ricerca di una soluzione linguistica e territoriale per fondare la nuova Israele. In particolare, nei suoi anni da studente universitario di medicina, Zamenhof aveva partecipato attivamente al dibattito proto-sionista in Chibat Zion (Amanti di Sion), proponendo una soluzione americana per il territorio (“alle rive del Mississippi!”, scriveva nel 1882, sul modello dei mormoni in Utah) con lo yiddish, ben standardizzato, come lingua di tutti gli ebrei (cfr. Silber 1986). Va notato tuttavia che allora era già in corso da almeno un anno la prima *aliah*, il movimento di ritorno in Palestina, comprando terre e stabilendosi lì le prime famiglie ebraiche. Negli anni Ottanta dell'Ottocento la via romantica del “ritorno alle terre dei patri” stava convincendo la maggioranza degli intellettuali ebrei dell'epoca come soluzione alla secolare questione ebraica (cfr. Traverso 2016, 2013). Essendo

arrivato nel dibattito intellettuale con qualche anno di ritardo, Zamenhof decise di tagliare i ponti con il movimento proto-sionista e tornò a cercare un editore per il suo progetto di *lingvo internacia*, lingua internazionale, con l'intenzione di darlo al mondo: la prima edizione del 1887 in russo viene seguita in pochi mesi da altre edizioni in polacco, francese, tedesco, e l'anno successivo in inglese, ebraico, e yiddish.

Quale era l'idea di "mondo" che aveva in mente Zamenhof? A giudicare dalle lingue in cui venne pubblicato il primo libro che presentava la lingua, di circa quaranta pagine, oltre al popolo ebraico (per via delle edizioni in ebraico e yiddish), i destinatari erano gli intellettuali e i popoli dell'Europa occidentale, le cui lingue di cultura dell'epoca erano principalmente francese, tedesco, e inglese. Tuttavia, il fatto che l'esperanto sia stato presentato in Russia – attirando l'interesse, tra gli altri, di Tolstoj, soprattutto come veicolo di valori umanistici cari sia a lui che a Zamenhof (cfr. Gobbo 2023; Korzhenkov 2017) – ha permesso che le vie d'accesso all'esperanto fossero due: la prima, di certo più nota e studiata, verso occidente; la seconda, meno nota ma comunque rilevante, verso oriente. Dopo la pubblicazione della lettera di Tolstoj nel 1894, infatti, l'esperanto divenne *lingua non grata* alla censura russa e quindi il centro nevralgico dell'attività del nascente movimento esperantista giocoforza dovette spostarsi fuori dai territori controllati dallo zar (Garvía 2015: 75). In ultima analisi, dal lato occidentale è stata l'area francofona ad aggiudicarsi il centro del movimento esperantista nei primi anni del Novecento: da un lato Ginevra, città svizzera neutrale e cosmopolita, dall'altro Parigi e la Francia in generale, che portava un'idea di "neutralismo" esperantista diverso da quello svizzero, basata paradossalmente sul modello romantico di nazione nazionalista (cfr. Gobbo 2023, 2017). Tuttavia, come si vedrà nel proseguo di questo articolo, dal lato orientale l'esperanto giunge in Cina, Giappone, e Corea, relativamente presto.

2. LE VIE DELL'ESPERANTO PER L'ASIA ORIENTALE

Sono tre le vie mediante le quali le idee di comunicazione equa e fratellanza umana connesse alla *interna ideo*, 'idea interna (dell'esperanto)', giungono in oriente. La prima via arriva direttamente dalla Russia, quando venne costruita la prima ferrovia centro-orientale (1898-1903), nella cui costruzione fu coinvolto l'ingegnere ferroviario russo Nikolaj Aleksandrovich Kazi-Girej, esperantista. Uno dei tratti costitutivi della cultura esperantista delle origini (vale a dire durante la *belle époque*, dal 1887, anno della prima pubblicazione, fino al 1914, quando il congresso mondiale esperanto a Parigi venne sospeso per lo scoppio della Grande Guerra) è la sovrapposizione parziale ma notevole tra il movimento esperantista e quello pacifista (cfr. Alcalde 2013). In generale, va sottolineata la presenza di persone aperte alle innovazioni sociali e politiche. Garvía (2015: 128) menziona, tra gli altri: atei, cattolici e protestanti; femministe e conservatori; non vedenti; herderiani e anti nazionalisti; scienziati e premi Nobel e lavoratori con un'educazione di base; bibliotecari e ingegneri. Non

deve stupire dunque la presenza di persone appassionate delle novità tecnologiche dell'epoca dedite al permettere la connessione tra persone e popoli al di là delle barriere nazionali, come per l'appunto le ferrovie e la radiofonia. La prima ferrovia centro-orientale porterà alla fondazione del primo gruppo esperantista in Asia Orientale, a Harbin, con il nome *Manĉura E-Societo*, 'società esperanto della Manciuria', di cui si sono perse le tracce. Abbiamo invece più informazioni del gruppo esperantista a Shanghai fondato da un altro esperantista russo e Lu Ĉiĉin nel 1906 (ĈEL 2012).

L'anno è rilevante, perché si tratta dell'anno del secondo congresso mondiale esperanto tenutosi a Ginevra. Nel discorso inaugurale del primo congresso dell'anno precedente 1905, Zamenhof aveva dovuto omettere l'ultima strofa della poesia *Preĝo sub la verda standardo*, 'Preghiera sotto il vessillo verde', in cui sottolineava che le tre grandi religioni bibliche, vale a dire ebraismo, cristianesimo, e islam, sono figlie dello stesso Dio, per via dell'antisemitismo dilagante in Francia per via dell'*affaire Dreyfus* (cfr. Gobbo 2023; Haggin 2023). L'anno successivo, il libro del diplomatico italiano Luigi Villari (1876-1959) aveva reso noto al pubblico colto occidentale i tragici eventi nel Nagorno-Karabakh dove le differenze etnico-religiose tra armeni e azeri (chiamati al tempo 'tatars' dai russi) stavano portando al massacro armeno (cfr. Villari 1906). Zamenhof non menziona tale libro esplicitamente ma fa riferimento alla *batalado intergenta*, 'conflitto interetnico', che stava avvenendo in quel momento nel *multelingva Kaŭkazo*, il 'multilingue Caucaso', e per tale motivo non si esime da prendere posizione (Zamenhof in Dietterle 1929, traduzione dall'esperanto):

Ora, quando in diversi luoghi del mondo il conflitto tra etnie si fa così crudele, noi, esperantisti, dobbiamo lavorare con più energia che mai. Ma perché il nostro lavoro porti frutto, dobbiamo innanzitutto chiarire a noi stessi l'idea interna (*interna ideo*) dell'esperantismo. [...] Noi tutti siamo ben coscienti che ci sprona lavorare per l'esperanto non il pensiero dell'utilità pratica ma solo il pensiero di una idea sacra, grande e importante, che la lingua internazionale contiene in sé. Questa idea – tutti voi la sentite molto bene – è la fratellanza e giustizia tra tutti i popoli. Questa idea ha accompagnato l'esperanto dal primo momento della sua nascita fino al momento attuale.

Tale secondo discorso di Zamenhof, tenuto in Svizzera, ha destato l'interesse degli esperantisti asiatici, in misura ancora maggiore rispetto al più noto primo discorso tenuto in Francia. Rispetto a quelli occidentali, gli esperantisti asiatici hanno recepito il messaggio filosofico-religioso del fondatore come naturalmente legato alla lingua esperanto, senza esitazioni dovuti alla laicità di pensiero che contraddistingue la riflessione filosofica di gran parte del mondo occidentale posteriore alla rivoluzione francese.

La seconda via orientale all'esperanto è indiretta perché interpreta l'idea interna dell'esperanto definita da Zamenhof attraverso le lenti del mondo socialista e anarchico, che vede nell'esperanto la lingua ideale per veicolare gli ideali di internazionalismo e di rivoluzione mondiale; in particolare, anarchici cinesi di stanza in Francia e Giappone abbracciano la causa esperantista con passione per portare il movimento

esperantista sia in Cina che nella diaspora cinese (cfr. Müller/Benton 2006). Di lì a poco, l'artista giapponese anarchico Oosugi pubblica a Tokio due periodici: *Egaleco*, 'uguaglianza', e *Justeco*, 'giustizia'. Nel 1907 i pionieri dell'esperantismo in Cina Liu Shipei, Zhang Ji, Qian Xuanton iniziano a imparare l'esperanto in Giappone con i periodici, poi tornano in Cina e l'anno successivo avviene il primo esperimento di introduzione dell'esperanto in una scuola a Shanghai. Come si può notare, l'introduzione dell'esperanto in Asia Orientale vede la collaborazione tra esperantisti russi, giapponesi e cinesi, rendendo concreta l'idea interna di cui parlava Zamenhof.

La terza e ultima via per introdurre l'esperanto in Asia Orientale proviene direttamente dall'Europa, attraverso studenti universitari cinesi in Francia e Gran Bretagna. In particolare, vanno menzionati almeno: innanzitutto Xu Lumbo (Hsu W. K.), che impara l'esperanto già nel 1905 in Francia; tornato nel 1910 a Canton, (oggi Guangzhou), si prodiga per insegnare la lingua; per secondo, Yang Zenggao, studente cinese in Gran Bretagna, che impara l'esperanto nel 1908 e manda materiali didattici ad amici in Cina; infine, Hua Nangui, studente cinese in Francia, il quale fonda nel 1909 un periodico bilingue, dal nome *Hina-Esperanta Scienca Literatura Revuo*, 'rivista letteraria scientifica cinese-esperanto', usato per imparare la lingua in Cina, grazie ai testi nelle due lingue (ĈEL 2012).

Queste tre vie iniziano una storia di esperantismo che interpreta le parole di Zamenhof del 1906 riportate nella citazione summenzionata e che porterà nel 2007, quindi dopo più di un secolo, alla pubblicazione del testo didattico *Historio por Malfermi Estontecon*, 'una storia per aprire il futuro', che a parere di chi scrive ben descrive la ricezione dell'esperantismo nell'Asia Orientale, a un secolo dalla sua introduzione. Vediamo la differenza tra le due prefazioni. Nella prefazione dell'edizione originale, l'enfasi è sul contrasto tra luce (pace) e ombre (conflitti, guerre, ecc.):

Il volume *Una Storia per Aprire il Futuro* tratta della storia moderna dell'Asia Orientale, in particolare quella di Cina, Giappone, e Corea. La storia dei secoli diciannovesimo e ventesimo è stata macchiata da invasioni, guerre, soppressione di diritti umani, e così via. Ma il passato dell'Asia Orientale non è stato sempre oscuro. L'Asia Orientale ha una lunga tradizione di interscambio e amicizia, e vi si trovano molti che si sono adoperati per un futuro luminoso, trascendendo i confini statali. Per aprire un futuro più pacifico e luminoso sul nostro bel globo terrestre, dobbiamo prendere l'eredità degli aspetti positivi del passato, ma dobbiamo con tutto il cuore fare autocritica degli errori.

La prefazione alla traduzione in esperanto aggiunge l'importanza della neutralità nel veicolo linguistico del messaggio, un leitmotiv della cultura esperantista:

42 storici amanti della pace dei tre Paesi (17 cinesi, 13 giapponesi, 12 coreani) a nome del Comitato di Redazione del Manuale della storia comune di Cina, Giappone, e Corea, hanno pubblicato la *Storia* [...] in 3 lingue (cinese, giapponese, coreano) nel 2005. [...] La nostra speranza è che questo libro mostri l'utilità pratica dell'esperanto, e anche che contribuisca ad aprire un futuro luminoso, in particolare tra i e le giovani dell'Asia Orientale.

Prendendo ad esempio il sottocapitolo I-2, dal titolo *Militoj Englutis Orientazion*, ‘Le guerre inglobano l’Asia Orientale’, in circa venti righe viene spiegata la vicenda del delegato giapponese mandato a Chosun in Corea nel 1868, che culmina nell’inclusione nel territorio giapponese di quella che oggi è conosciuta sotto il nome di Okinawa. Apre il capitolo la domanda chiave *Kial la tri landoj ne estis en paca rilato sed kontraŭstaris?*, ‘Perché i tre Paesi non erano in relazioni pacifiche ma si contrastavano?’, e le informazioni fornite, aderenti ai fatti storici ufficiali, non danno particolari interpretazioni, che sono lasciate ai destinatari, vale a dire giovani studenti di scuola cinesi, giapponesi, e coreani. Un altro esempio, più vicino nel tempo, riguarda la guerra di Corea, trattata nel sottocapitolo I-4.

La guerra di Corea influenzò molto non solo la Corea, ma anche Cina e Giappone. La Cina aderì alla guerra subito dopo la fondazione della Repubblica Popolare Cinese. Anche la Cina vide un gran numero di vittime, tra cui molti coreani cinesi, abitanti nella regione nordorientale della Cina. Inoltre, durante la guerra gli Stati Uniti cominciarono ad avere un’influenza più forte su Taiwan, e questo ha acuito i contrasti tra le due sponde della manica tra Cina e Taiwan. L’influenza sul Giappone fu totalmente altra. In primo luogo, per il fatto il Giappone divenne la base per gli approvvigionamenti dell’esercito statunitense mediante oggetti di necessità bellica, avvenne una rapida crescita economica dovuta alla produzione degli approvvigionamenti militari. [...] In questo modo la guerra di Corea rese più solida la struttura della guerra fredda nell’Asia Orientale. Nonostante si dica oggi che la guerra fredda è finita nel mondo, tutta via ancora resta come prima la divisione della penisola coreana in sud e nord, nonché il contrasto tra la Cina continentale e Taiwan. E quindi l’Asia Orientale ancora non s’è liberata dalla struttura della guerra fredda. Ecco quanto profonda è l’influenza della guerra fredda nella società dell’Asia Orientale.

Come si può notare, nonostante lo stile asciutto, in presenza di un buon contesto didattico dedicato a una cultura della pace, queste informazioni possono essere un ottimo punto di partenza per giovanissimi. Il paragrafo finale delle Conclusioni lo esprime esplicitamente:

Prima di tutto bisogna osservare dal di dentro il colonialismo e la guerra d’invasione, e bisogna risolvere le problematiche di compensazione anche monetaria per le vittime di ciò [...] Si può fare una liquidazione delle faccende del passato sulla base di una giusta comprensione della storia passata. Ma ultimamente, al contrario, il sentirsi senza alcuna colpa di aver instaurato quei governi coloniali e una guerra d’invasione si sta rafforzando. Uno dei punti principali è che dobbiamo avere una convinzione ferma di instaurare la pace in Asia Orientale e, mediante quella, che noi contribuiamo alla pace mondiale. In ultima analisi, la costruzione di un futuro pieno di speranza dipende da voi, giovani lettori, che leggete questo libro.

Il movimento esperantista è diventato davvero globale solo dopo la seconda guerra mondiale. In particolare grazie alla figura di Ivo Lapenna, la nuova Associazione Universale Esperanto (UEA) viene ristrutturata quando il mondo stava ricostruendo un nuovo ordine geopolitico, e Lapenna riesce a instaurare rapporti di collaborazione con l’Onu e soprattutto l’Unesco (cfr. Lins 2014; Gobbo 2017). Una delle concretiz-

zazioni di questa collaborazione è stata l'iniziativa editoriale dell'UEA di pubblicare un romanzo della letteratura orientale e uno di quella occidentale, ad anni alterni. Si tratta di classici della letteratura, perché 'l'Oriente è meno conosciuto in Occidente, che l'Occidente in Oriente,' (dall'introduzione del secondo volume della serie, 1962, *Rakontoj de Oogai*, dal giapponese). L'iniziativa nasce in seguito alla lettera MAPA/697.699 del 29 luglio 1957 mandata dal Direttore Generale dell'Unesco che istigava le organizzazioni in relazioni consultive ad adoprarsi per realizzare il progetto di reciproco apprezzamento dei valori culturali orientali e occidentali. Nell'aprile del 1958 il Consiglio Direttivo dell'UEA decide di dare pieno appoggio al progetto dell'Unesco mediante l'istituzione della *Serio Oriento-Okcidento*, 'Serie Oriente-Occidente', con l'avvertenza fondamentale che i due termini sono relativi. Per esempio, diversi classici della letteratura dell'Europa orientale sono stati tradotti in cinese a partire dalla traduzione in esperanto. Nelle sezioni a seguire vengono illustrate le peculiarità del nascente movimento esperantista in Cina, Giappone, Corea, ma non solo.

2.1. La presenza dell'esperanto in Cina

Non si hanno notizie certe delle prime presenze strutturate dell'esperanto in Cina, al di là della costruzione della prima ferrovia centro-orientale e dei contatti con esperantisti giapponesi ed europei descritti più sopra. Ciò che è certo è che nel 1909, grazie a Sheng Goucheng viene fondata la *Ĥina E-Societo*, 'Associazione Esperantista Cinese', che nella prima sede di Shangai registra cinquanta membri già nel 1910 (ĈEL 2012). La grande trasformazione del Paese che avverrà di lì a poco porta nel 1912 a una completa ristrutturazione del movimento esperantista in Cina in una sola associazione, la *Esperanta Asocio de la Ĉina Respubliko*, 'Associazione Esperanto della Repubblica Cinese', che da subito conta più di trecento membri, almeno sulla carta (secondo le osservazioni di Lins 2008). Lu Ĉiĉin e Sheng Guocheng diventano i delegati dell'UEA per rappresentare la Cina nel movimento esperantista mondiale, e, sempre nel 1912, a Beijing, Canton, Changshu e Quanzhou vengono aperti uffici esperantisti. In particolare, il più importante sarà nella capitale, la *Pekina Esperanto-Asocio*, 'associazione esperanto di Pechino'. Le attività principali consistono in corsi di lingua nelle scuole e pubblicazioni in cinese ed esperanto. Nel 1913 Liu Shifu fonda a Guangzhou (Canton, all'epoca) il giornale anarchico *La Voĉo de la Popolo*, 'la voce del popolo'. L'anno successivo vengono fondate associazioni esperantiste a Taiwan, Macao e Hong Kong (ĈEL 2012).

L'attività esperantista in Cina viene sostenuta fin dall'epoca pionieristica non solo dal governo ma da figure eminenti della società. Già nel 1912 il noto rivoluzionario democratico e pedagogo Cai Yuanpei, divenuto il primo Ministro dell'Educazione della Repubblica Cinese, decreta che in tutte le scuole normali ci fosse la possibilità di avere corsi facoltativi di lingua esperanto. Divenuto rettore dell'Università di Pechino nel 1917, invita il famoso poeta russo esperantista Vasilij Eroŝenko in Cina per

insegnare la lingua. Nel 1920, il fondatore della letteratura cinese moderna, Lusin, sostiene l'esperanto pubblicamente e riorganizza l'associazione esperantista a Shanghai, insieme a Lu Ĉiĉin e l'esperantista russo Vadim Stopani, mandato dall'Unione Sovietica per fondare la sezione del Partito Comunista nella città, che diventa il centro dell'attività esperantista in Cina. A seguito dell'invasione giapponese di Shanghai il 18 settembre 1931 nel nordest della Cina, e in particolare nell'attacco del 28 gennaio 1932, viene distrutta la sede dell'associazione esperantista della città. Con questo episodio l'esperantismo in Cina abbandona il neutralismo politico e denuncia il comportamento dei militari giapponesi al mondo attraverso il testo *Nia Deklaracio*, 'La Nostra Dichiarazione', che grazie alla rete degli esperantisti di tutto il mondo viene tradotta in otto lingue e pubblicata all'estero. L'esperanto diventa uno strumento di resistenza all'invasore, e gli esperantisti cinesi vengono spesso imprigionati per reati politici (cfr. Rapley 2020, 2016).

Nonostante la prigionia, molti intellettuali cinesi comunisti e progressisti continuano a imparare la lingua, uniti dallo slogan *Per Esperanto por la liberigo de Ĉinio*, 'attraverso l'esperanto per la liberazione della Cina'. Va menzionato anche Tikos (Fang Sanjing), il primo cinese a importare informazioni nel Paese sulla romanizzazione della lingua cinese, che diventerà figura importante del Partito Comunista Cinese dopo la rivoluzione come redattore della rivista *Voĉoj el Oriento*, 'Voci dall'Oriente', e collaborerà a lungo per *El Popola Ĉinio*, 'Dalla Cina popolare', il giornale ufficiale di notizie cinesi all'estero, scritto in esperanto, che esiste ancora oggi. Infine, va citato Wan Luyan, traduttore cinese dall'esperanto, per esempio del classico di Gogol *Il ritratto*, ma anche di letteratura originale esperantista, quale il romanzo *Viktimoj*, 'Vittime', dello scrittore ungherese Julio Baghy, o *Abismo*, 'Abisso', dello scrittore polacco Jean Forge.

Il movimento esperantista cinese negli anni 1930 è ben presente nella vita culturale di Yan'an, la culla della rivoluzione guidata da Mao Zedong, il quale scrive il 9 dicembre 1939: "dico di nuovo lo stesso: se si prende l'esperanto come forma per portare un vero internazionalismo e una vera rivoluzione, allora non solo vale la pena imparare l'esperanto ma è un dovere farlo" (ĈEL 2012). A partire dalla costituzione della Repubblica Popolare Cinese il governo cinese sostiene l'esperanto non solo moralmente ma anche con sovvenzioni statali, come strumento per il progresso dell'umanità, la pace nel mondo, l'armonia e la comprensione reciproca tra popoli. L'istituzione fondamentale per questo scopo è la *Ĉina Esperanto-Ligo*, 'Lega Cinese Esperanto', fondata nel 1951, ma anche le associazioni di categoria di giovani, ferrovieri, filatelici. Dal 19 dicembre 1964, la Radio Cinese Internazionale ha una sezione in esperanto, che oggi trasmette in rete (esperanto.cri.cn). Nonostante il crollo di abbonamenti internazionale de *El Popola Ĉinio* a seguito della caduta dell'Unione Sovietica, la rivista rimane pubblicata su carta fino al 2001, quando diventa un portale di rete, completo di video interviste almeno sottotitolate in esperanto (www.espero.com.cn; ĈEL 2012).

Infine, il 10 dicembre 2023 è stata preparata una grande festa in occasione dei dieci anni dall'inaugurazione del Museo Internazionale Esperanto aperto nella provincia di Shandong, il più grande al mondo, con la curatela dell'Università di Zaozhang. Per l'occasione, è stata donata agli ospiti esperantisti internazionali la versione in esperanto degli scritti del filosofo daoista Zhuangzi (circa 369-285 a.C.) nella traduzione dell'esperantista giapponese Sasaki Tehuiro. Tale volume è parte di una serie di traduzioni di filosofia cinese a cura del Museo (cfr. Madella 2023).

2.2. *La presenza dell'esperanto in Giappone*

In Giappone l'interesse per la questione della lingua ausiliaria internazionale, in giapponese *sekaigo*, 'lingua mondiale', è ancora precedente all'esperanto, perché alla pari della modernizzazione della lingua nazionale gli intellettuali giapponesi di fine Ottocento erano ben consapevoli della necessità di una comunicazione internazionale più efficiente proprio per sostenere i processi di modernizzazione per aprire il Giappone al mondo (cfr. Rapley 2020). La prima proposta di lingua ausiliaria internazionale che riesce a portare il dibattito fuori dall'Europa è infatti il Volapük (cfr. Garvía 2015), già negli anni Ottanta dell'Ottocento, ma l'interesse in Giappone rimane essenzialmente a livello teorico (cfr. Rapley 2016; Lins 2008). Il movimento esperantista, seppur contraddistinto da un attivismo irregolare, entra nel Paese nel 1906, soprattutto grazie all'attivismo del leader socialista Osugi Sakae, che ne viene a conoscenza in prigionia (cfr. Rapley 2020). Viene subito creata un'associazione nazionale, *Nippon Esperanto-Kyôkai*, che nel 1919 diventerà *Japana Esperanto-Instituto*, 'Istituto Esperanto Giapponese', una delle associazioni nazionali esperanto ancora oggi più attive nel mondo, insieme a quella cinese e coreana. Un ruolo fondamentale nella presenza dell'esperanto in Giappone è dato dall'Oomoto, all'epoca una nuova religione che prende il concetto di *kami* dallo shinto. Il *seishi*, vale a dire leader spirituale, è Deguchi Onisaburo, il quale considera l'esperanto lingua privilegiata per portare il messaggio Oomoto fuori dal Giappone, perché Zamenhof è considerato un essere spirituale che *daŭre agadas kiel misiisto de la anĝela regno*, 'agisce continuamente e persistentemente come messaggero del regno degli angeli', nella definizione oomoto. Il centro della religione Oomoto è Ayabe, e nel 1923 sono centocinquanta i partecipanti alla classe di esperanto. Due anni dopo, nel 1925, l'Oomoto apre un ufficio a Parigi, grazie a Koogecu Nishimura, che fino al 1932 registrerà 375 persone da 31 Paesi. L'attività Oomoto in Giappone e oltremare verrà interrotta bruscamente nel 1934, quando inizia la persecuzione.

Un posto a parte nella storia del Giappone e dell'esperanto è rappresentato da Nitobe Inazô, sottosegretario generale della Società delle Nazioni, che, nel sostenere l'esperanto, porta una prospettiva diversa tra i delegati a Ginevra, principalmente europei (cfr. Lins 2008). Nato da una famiglia di samurai – la nobiltà giapponese – da Honshu, l'isola principale del Giappone, viene cresciuto da cristiano, e diventerà un quacchero (cfr. Gobbo 2016). A seguito della rivoluzione d'ottobre del 1917 che

aveva portato alla costituzione dell'Unione Sovietica, pochi mesi dopo la morte di Zamenhof, l'esperanto viene brevemente preso in considerazione come lingua comune del nuovo stato, ma in una variante 'proletaria' da definirsi in contrapposizione a quella 'borghese' (cfr. Dell'Aquila/Iannàccaro 2004: 38). Mentre viene costituita la Società delle Nazioni, tra il 1918 e il 1921 vengono costituiti diversi partiti comunisti nei Paesi occidentali, quali Francia, Germania, Italia, Olanda; ma soprattutto, nel 1921 viene fondata da Eügeno Lanti a Parigi la SAT, *Sennacieca Asocio Tutmonda*, 'Associazione Mondiale degli Anazionisti' (cfr. Gobbo 2017). Agli occhi dei delegati occidentali a Ginevra, l'esperanto è troppo vicino ad anarchici, socialisti, comunisti, e, in generale, a rivoluzionari. Nell'estate del 1921 Nitobe Inazô si reca di persona al Congresso Mondiale Esperanto a Praga e constata che gli esperantisti che vi partecipano sostengono un neutralismo politico – sia esso cosmopolita, sul modello svizzero, o seminazionalista, sul modello francese, illustrato sopra. Redige dunque un rapporto sullo stato dell'arte dell'esperanto, mettendo l'enfasi sul fatto che la lingua non è necessariamente appannaggio di rivoluzionari e comunisti, ma un "motore di democrazia internazionale" (cfr. Lins 2008), soprattutto citando le esperienze di insegnamento nelle scuole pubbliche come prima lingua straniera. Tra i vari Paesi citati, vanno menzionati in questa sede i brevi passaggi su Cina e Giappone (traduzione dell'autore dal francese):

In Cina, un decreto ministeriale datato 1911 ha introdotto l'esperanto nei programmi delle scuole normali. La Conferenza nazionale dell'Istruzione pubblica, nel 1921, ha richiesto di applicare il decreto in forma più generale e ne ha raccomandato l'introduzione in tutte le scuole secondarie. Inoltre, l'esperanto viene insegnato all'Università di Pechino e nei politecnici di Hanko, Canton, Pechino, Shanghai, e Hangtcho. Il Ministero della Pubblica Istruzione ha inviato a Ginevra un delegato ufficiale per partecipare alla Conferenza Internazionale dell'Esperanto a scuola. [...]

In Giappone, il Parlamento ha esaminato due petizioni firmate da eminenti universitari e diplomatici che chiedevano l'introduzione dell'esperanto nei programmi scolastici. La seconda petizione è stata accolta con favore ed è stato accomandato al Ministero della Pubblica Istruzione di prendere misure necessarie in tal senso.

A differenza di quanto accaduto in Cina, in Giappone l'esperanto non è mai stato sostenuto significativamente da nessun governo (cfr. Lins 2008). Nel secondo dopoguerra, tuttavia, l'attività esperantista in Giappone è stata piuttosto libera, pur dovendo contare unicamente sulle proprie forze, vale a dire sul sostegno attivo, anche economico, degli esperantisti stessi. Vengono ripresi gli ideali pacifisti delle origini del movimento esperantista con una consapevolezza nuova, che richiede una denuclearizzazione permanente, a seguito delle bombe atomiche sganciate su Hiroshima e Nagasaki; tale ideologia linguistica viene egualmente condivisa dagli esperantisti giapponesi di sinistra, dai neutralisti e dai discepoli dell'Oomoto.

Oltre alla serie Oriente-Occidente di cui si è riportato più sopra, un altro aspetto rilevante dell'attività esperantista in Giappone è rappresentato dalla pubblicistica. Ne è un esempio *La arbo kiu forkuris*, 'L'albero che scappò via', è un libro illustrato per

ragazzi bilingue giapponese-esperanto, scritto originariamente nella lingua internazionale da un esperantista tedesco, ma impreziosito dalla traduzione in giapponese, dalla cura editoriale, in particolare nelle illustrazioni. Un altro esempio è la versione in esperanto del romanzo classico della letteratura giapponese *Hanaoka Seisyû no Tuma*, che in esperanto suona *La edzino de Kuracisto Hanaoka Seisyû*, 'La moglie del Dottor Hanaoka Seisyû'. In tutti gli adattamenti all'esperanto di capolavori di letterature nazionali giocano un ruolo importante le prefazioni. L'idea fondamentale di una traduzione in esperanto è quella di rendere accessibile un'opera concepita per la lettura in una lingua nazionale a un pubblico internazionale, vale a dire avente i retroterra culturali più diversi – dal Giappone al Portogallo, dalla Finlandia al Sudafrica, dall'Indonesia all'Australia, e così via. Nulla deve essere dato per scontato, tutto dev'essere glossato, spiegato in nota, o con appendici. Il romanzo viene presentato in questo modo:

Il romanzo [...] fu pubblicato nel 1966 e divenne allora uno dei libri più venduti. La sua pubblicazione rese noto a tutto il Paese il nome del medico, fino ad allora noto solo nell'area della medicina. Dal romanzo venne tratto un film nel 1967, e venne presentata in scena molte volte una riduzione drammatica, sette volte in televisione e più di venti volte in teatro. [...] L'autrice *Ariyosi Sawako* (1931-1984) nacque, così come il medico *Seisyû*, nella prefettura *Wakayama*. Da studentessa universitaria intendeva diventare una critica di drammaturgia, ma il debutto nel 1956 nel mondo delle belle lettere avvenne con un romanzo che trattava di musica tradizionale giapponese. Scrisse molti romanzi di successo, su vari temi: dalla storia del Giappone alle arti classiche fino ai problemi sociali del Giappone moderno.

I traduttori optano per un glossario con i termini in esperanto che non compaiono nei dizionari, in particolare quelli giapponesi, indicati tra caporali (« »), a partire da *andon* «*andon*»: *Japana noktolampo kun pamerumita kadro*, 'andon, lampada da notte giapponese con riquadro realizzato in carta', a *zonio*†, «*zôni*»: *Buljono kun moçioj**, *legomoj kaj aliaj ingrediencoj, kiuj varias laŭ regionoj. Oni kutimas manĝi ĝin precipe dum novjara festo*, 'zoni, brodo con moti* [tipo di biscotto di riso], legumi e altri ingredienti, che variano a seconda delle regioni. Si mangia principalmente alla festa di capodanno'.

Un altro aspetto interessante da un punto di vista linguistico sono le note sulla trascrizione dei nomi propri giapponesi in esperanto, indicati con la trascrizione in caratteri romani standard (*rômaj*) in corsivo, ma con le istruzioni per leggerli con l'alfabeto esperanto corrispondente. Ecco un modo per diffondere le culture dell'Asia Orientale, in questo caso quella giapponese, al pubblico esperantista, in particolare occidentale.

2.3. La presenza dell'esperanto in Corea

L'esperanto arriva in Corea più tardi rispetto a Cina e Giappone, più precisamente nel 1920, quando viene fondata la *Korea Esperanto-Asocio*, 'Associazione Esperanto Coreana'. Sull'aggettivo *Korea* è necessario fare ora un approfondimento linguistico

per il suo valore simbolico nel contesto dell'Asia Orientale. In esperanto la relazione tra Paese e abitante è irregolare, perché nelle lingue da cui l'esperanto è stato progettato a posteriori tali irregolarità non sono eliminabili senza modifiche drastiche che Zamenhof aveva evitato, memore delle accuse di artificiosità contro il Volapük (per una descrizione non linguistica ma sociale della vicenda: cfr. Garvía 2015). Molti Paesi europei, storicamente culle dell'esperantismo, formano il Paese a partire dai suoi abitanti: *franco*, 'un francese', diventa *Francujo* ('Francia') per Zamenhof, e *Francio* (ancora 'Francia') in seguito, su influenza dell'attacco dell'Ido e dell'uso specifico di Lanti e della SAT. Pochissimi Paesi usano il lessema *land* ('Paese') come composto, per esempio: *polo*, 'un polacco', *Pollando*, 'Polonia'; *sviso*, 'uno svizzero', *Svislando*, 'Svizzera'. Eccezione nell'eccezione sono i Paesi che hanno *land* nella radice: *Nederlando*, 'Paesi Bassi', *Irlando*, 'Irlanda'. La maggior parte dei Paesi del mondo (poco meno di duecento, se calcoliamo i membri dell'Onu, più Vaticano e Palestina come osservatori, e l'Antartide come territorio senza sovranità) formano l'abitante a partire dal Paese, mediante il suffisso *an* (membro di): *Maroko*, 'Marocco', *marokano*, 'un marocchino'; *Usono*, 'Stati Uniti' (a partire da USN, *United Nations of North America*), *usonano*, 'uno statunitense', *Pakistano*, 'Pakistan', *pakistanano*, 'un pakistano'.

Per quanto riguarda l'Asia Orientale, 'Cina' è stato dapprima *Hinujo* a partire da *hino*, 'un cinese', poi diventa *Ĉinio* a partire da *ĉino*, sul modello dei Paesi europei; analogamente 'un giapponese' è *japano*, mentre Giappone si dice *Japanujo* (arcaico) o *Japanio* (molto più in uso). Poiché invece nella maggior parte delle lingue europee la forma 'Corea' o 'Korea' indica il Paese, in esperanto è sembrato normale dire *Koreo* per 'Corea' e *koreano* per 'un coreano'. Tuttavia, il movimento esperantista in Corea del Sud, sviluppatosi dopo il secondo conflitto mondiale, per una questione di parità con i vicini cinesi e giapponesi, ha chiesto e ottenuto che la *Akademio de Esperanto*, vale a dire l'accademia linguistica esperanto che vigila sulla lingua – analogamente all'italiana Accademia della Crusca – cambiasse la categoria del Paese. Così, *koreo* oggi è 'un coreano' mentre *la esperanta landnomo de nia lando 'Dehanminguk' estas Koreujo*, 'il nome esperanto del nostro Paese è *Koreujo*', secondo la decisione del 1984 del comitato linguistico della *Korea Esperanto-Asocio*, dapprima rigettato nel 1988 e poi accettato infine nel 2003, a seguito dell'uso stabile tra parlanti esperanto coreani e non solo, in particolare della coppia *koreo/Koreio* (akademio-de-esperanto.org/decidoj/landnomoj/).

L'esperanto in Corea parte in ritardo rispetto a Cina e Giappone ma si sviluppa con energia. Fino alla seconda guerra mondiale compresa, l'esperanto non ha una rilevanza particolare; sono registrati cinque gruppi locali e qualche periodico. Al momento della divisione politica del Paese, le informazioni sul movimento in Corea del Nord sono limitate, in seguito all'esecuzione del già vice premier Park Heon-young nel 1955. Esperantista, socialista, fondatore del Partito Comunista Coreano nel sud del Paese nell'agosto 1945, Park Heon-young aveva collaborato con Kim Il Sung durante

la guerra, e si trasferì al nord su pressione delle autorità americane, e per questo motivo venne accusato di collaborazionismo. Nel 1964 viene pubblicato un dizionario bilingue di 350 pagine a cura di Kim Hyungro, nella cui prefazione si legge: *Esperanto-movado progresas laŭ la saĝa gvido de la Laborista Partio kaj la registaro*, ‘il movimento esperanto progredisce seguendo la saggia guida del Partito del Lavoratori e del governo’. Nell’anno 2000 viene fondata la *Korean Friendship Association* (KFA), presieduta dallo spagnolo Alejandro Cao de Benós, sul modello del British Council o dell’Alliance Française, per instaurare rapporti culturali tra le due Coree, sostenendo l’ideologia politica ufficiale della Corea del Nord *Čuĉeo*, ‘Juche’. Il sito web, ora dismesso, viene pubblicato in molte lingue, tra cui il neerlandese e il turco, e anche l’esperanto. Non si hanno più notizie di alcuna attività della KFA a seguito del film documentario *Friends of Kim* (2006) dei registi olandesi Raphaël Wilking and Hans van Dijk, che in 71 minuti raccontano della prima visita in Corea del Nord di ventidue sostenitori di Kim Jong II per dodici giorni; l’angolatura del documentario parte dall’idealismo di un viaggio magico che si trasforma gradualmente in un incubo.

La presenza del movimento esperantista in Corea del Sud è del tutto diversa. Il bollettino dell’associazione, pubblicato dapprima irregolarmente da almeno il 1975 poi con regolarità dal 2005, porta il nome significativo *La Lanterno Azia*, ‘la lanterna asiatica’, con articoli in esperanto, in coreano, e originali in entrambe le lingue in parallelo (esperanto.or.kr/). Nel 2017, nel centenario dalla morte del fondatore della lingua Zamenhof, l’*Universala Kongreso*, ‘congresso mondiale esperanto’, il momento di aggregazione più importante degli esperantisti all’anno, è stato organizzato dal movimento esperantista coreano a Seul, con 1173 partecipanti da tutto il mondo. Infine, nel 2022, il decimo congresso esperantista di Asia-Oceania è stato organizzato nella seconda più grande città della Corea del Sud, Busan, a ulteriore testimonianza del vigore del movimento esperantista nel Paese.

3.4. *La presenza dell’esperanto in Mongolia e Vietnam*

Il primo congresso esperantista in Mongolia è avvenuto nel 2002, mentre la *Mongola Esperanto-Societo*, ‘associazione esperanto mongola’ viene riconosciuta dal governo come organizzazione non governativa nel 2006, e nel 2009 diventa la *landa asocio*, ‘associazione di Paese’, dell’UEA numero 70. Secondo i dati pubblicati sul sito ufficiale dell’UEA, a dicembre 2023 l’associazione conta 29 iscritti e cinque membri individuali. I dati del secolo scorso sono scarsi e frammentari. Sulla carta, l’associazione esperantista in Mongolia esiste dagli anni Settanta del secolo scorso, ma ancora nel 1995 (14 gennaio, 1900(1), 4) il diario di viaggio dalla Russia alla Cina attraverso la Mongolia riportato su *Heroldo de Esperanto*, ‘l’araldo dell’esperanto’, storico periodico esperantista fondato nel 1920, narra di un esperantismo spontaneo, non strutturato:

Il nostro viaggio è continuato dalla Russia alla Cina attraverso la Mongolia. Avevamo scritto anticipa-

tamente alla Associazione Esperanto Mongola, ma non è arrivata risposta e così nessuno ci è venuto ad accogliere a Ulaanbataar. Per fortuna in treno siamo diventati amici con due mongoli, fratello e sorella, che ci hanno offerto ospitalità per la notte. Solo dopo alcuni giorni siamo riusciti a trovare in quella città il signor Dorgshuren, che insegna esperanto in un corso all'università, dove è professore. Con grande piacere siamo stati ospiti del corso e abbiamo conversato con studenti esperantisti da poco tempo. Grazie a tale incontro, il nostro soggiorno di dieci giorni è divenuto assai interessante: siamo andati con alcuni membri del corso di esperanto dai nonni di qualcuno di loro, che abitano in una yurta – una camminata nella steppa molto piacevole, un po' stancante.

Anche un'analisi qualitativa della presenza nei social media dell'esperanto in Mongolia, in particolare su Facebook, la piattaforma più usata dagli esperantisti per contatti e propaganda, non mostra particolari segni di presenza della lingua; unica eccezione la visita di un esperantista di New York che si fotografa con la bandiera esperantista all'esterno di una yurta, mentre ringrazia l'esperantista locale che lo ha ospitato.

Le vicende dell'esperanto in Vietnam sono particolari. Sono del 1904 le prime tracce di esperantismo in Vietnam, Cambogia e Laos, allora colonie della Francia, da parte di esperantisti francesi; tuttavia, nonostante la presenza precoce, bisogna aspettare il 1931 per vedere la prima vera attività per far conoscere la lingua in Vietnam. L'esperantista Lucien Péraire, all'età di ventidue anni intraprende un viaggio attorno al mondo in bicicletta, che durerà fino al 1932. Nato da famiglia povera nel 1906, non riceve istruzione e perciò inizia a lavorare già a undici anni, durante la grande guerra. Tale esperienza lo fa diventare fervente antimilitarista, e trova nell'esperanto di sinistra di Lanti e della SAT un veicolo per l'armonia mondiale al di là delle differenze tra i popoli. Dopo aver appreso a riparare le biciclette, impara la stenografia da autodidatta e poi intraprende il suo viaggio, passando dall'Alsazia alla Germania proprio quando Hitler stava diventando popolare (29 luglio 1928, secondo il suo diario: Péraire 1974). Dopo aver attraversato l'Austria e l'Ungheria, raggiunge la Polonia, Lviv e Odessa, per recarsi in Unione Sovietica, dove inventa un metodo per pedalare su rotaia, che usa per percorrere la transiberiana. Non avendo ottenuto il visto per recarsi in Manciuria per via della guerra, viene bloccato fino all'11 giugno 1930, quando riceve un invito da una esperantista giapponese, Owada Hinako. Si reca dunque in Giappone, poi in Cina, nonostante venga sconsigliato dagli esperantisti giapponesi, e di lì, il 9 agosto 1931, arriva ad Hanoi. Durante tutto il viaggio si prodiga per insegnare esperanto ovunque andasse.

Il diario di Péraire è un documento unico, per via della sua prospettiva esperantista, pacifista, di sinistra, sulla vita nell'Asia Orientale e in Vietnam in particolare. La sua attività ha conseguenze dirette e importanti per l'esperantismo nel Paese: già nel 1932 Hyunh Ba Duong, impiegato alle poste di Saigon, pubblica il primo manuale di esperanto in vietnamita e diventa delegato dell'UEA. In quegli anni viene fondato il gruppo esperantista di Saigon *La Internacia Lingvo de la Proletaro*, 'La Lingua Internazionale del Proletariato'.

L'impronta di sinistra nell'esperanto in Vietnam dura a lungo (Dudchenko 2015). Dopo la guerra con la Francia (1946-1954), al Congresso Mondiale Esperanto a Varsavia del 1959 Nguyen Van Kinh, a nome degli esperantisti asiatici, denuncia il blocco della radio esperanto da parte dei francesi; pochi anni dopo diventa ambasciatore della Repubblica Democratica Vietnamita in Unione Sovietica. Dopo la riunificazione, nel 1975, il *Mondpaca Esperantista Movado*, 'Movimento Esperantista per la Pace Mondiale', usa l'esperanto come ponte tra Vietnam, Cina, e USSR. Sono dopo la caduta del muro di Berlino la situazione cambia. Nel 1989 il *Hanoi Tourist League* incoraggia l'apprendimento dell'esperanto, e nel 1999 il Secondo Congresso Esperanto in Asia si svolge proprio a Hanoi.

Nel nuovo millennio la situazione è completamente cambiata. Da un lato l'identità della collettività esperantista in generale è diventata meno ideologica, con tratti postmoderni (Gobbo 2023), dall'altro la realtà quotidiana della *Vjetnama Esperanto-Asocio*, 'Associazione Esperanto Vietnam', è fatta di training sull'informazione a giovani vietnamiti, in particolare donne, con il talento per le lingue straniere (Nguyen Xuan Thu 2016).

Come nel caso dei movimenti esperantisti negli altri Paesi dell'Asia Orientale, anche nel caso del Vietnam l'esperanto è un veicolo per diffondere elementi della cultura nazionale compatibili con i valori dell'esperantismo. È questo il caso del diario di Dang Thuy Tram, la cui versione in esperanto è *Hieraŭnokte mi revis pri paco*, 'Ieri notte ho fatto un sogno sulla pace', la cui autrice è una dottoressa vietnamita che dal Nord si reca al Sud, raccontando la vita quotidiana di un medico di guerra. Salvato fortunosamente grazie a vietnamiti e statunitensi, il diario è un messaggio di pace che viene tradotto in 18 lingue prima che la *Vjetnama Esperanto-Asocio*, 'Associazione Esperanto Vietnamita', lo pubblichi in questa lingua nel 2011.

A lungo protagonista del movimento esperantista vietnamita, Nguyen Xuan Thu (cfr. Thu 2016) sostiene a ragion veduta che l'esperanto in Asia Orientale è passato un po' per volta da strumento di propaganda politica a ponte di intercultura nel contesto di integrazione: "l'attivismo esperantista è l'attivismo della diplomazia popolare". Finalmente, invece di voltare lo sguardo a occidente, culturalmente ed economicamente, sostiene l'autore, gli esperantisti dell'Asia Orientale nel ventunesimo secolo hanno smesso di guardare unicamente alle nazioni europee colonizzatrici ma hanno allargato lo sguardo ai vicini di casa, per l'appunto alle altre nazioni dell'Asia Orientale.

3. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

L'esperanto è una lingua inventata per la comunicazione internazionale ma è anche qualcosa di più di un insieme di regole e di un vocabolario: è un'esperienza umana unica, dove chi decide di intraprendere il viaggio di impararla finisce per interrogarsi sul senso della natura umana e del suo posto nel mondo, per una convivenza pacifica e armoniosa tra individui e popoli. A cosa porti questo interrogarsi dipende dal sin-

golo individuo e dal contesto in cui si trova a crescere. Le vie dell'esperanto per l'Asia Orientale mostrano come i contesti in cui l'esperanto viene accolto sono l'humus necessario per far crescere la cultura esperantista: se la lingua esperanto è una, e la sua unità è garantita dalle regole chiare e distinte poste dal fondatore, Zamenhof, la cultura esperanto ha un fondo comune, derivato dal suo progetto di religione filosofica, che si sviluppa in maniera diversa e molteplice in occidente e in oriente, dando vita a realtà culturali uniche scaturite dall'incontro tra le culture nazionali in cui nessuna ha il diritto di prevaricare l'altra ma al contrario ognuna è degna di eguale attenzione.

BIBLIOGRAFIA

- Alcalde 2013 = Javier Alcalde, Esperanto kaj neperforto – El esperanto y la no-violencia, *Global Education Magazine*, 2, 60-64.
- ĈEL 2012 = Ĉina Esperanto-Ligo, *Antaŭen kun espero*, Pekino, Fremdlingva Eldonejo
- Dell'Aquila/Iannàccaro 2004 = Gabriele Iannàccaro & Vittorio Dell'Aquila, *La pianificazione linguistica: lingue, società e istituzioni*, Roma, Carocci
- Dudchenko 2015 = Dudchenko G.B. Esperanto language processing in Vietnam in the second half of the XX century, *The Russian Journal of Vietnamese Studies*, 1(5), 380-390.
- Garvía 2015 = Roberto Garvía, *Esperanto and its Rivals: The Struggle for an International Language*, Philadelphia, University of Philadelphia Press
- Gobbo 2023 = Federico Gobbo, The Religious Dimensions of the Esperanto Collective Identity, *Religiographies*, 2(2), 3-15
- Gobbo 2017 = Federico Gobbo, Beyond the nation-state?: the ideology of the Esperanto movement between neutralism and multilingualism, *Social inclusion*, 5(4), 38-47
- Haggin 2023 = Patience Haggin, The Subtext of “Neŭtraleco:” The Dreyfus Affair and the Esperanto Movement, *Esperantologio / Esperanto Studies*, 4(12), 35-55
- Korzhenkov 2013 = Aleksander Korzhenkov, Lev Tolstoj kaj Esperanto, *La Ondo de Esperanto*, 1, 219.
- Korzhenkov 2017 = Aleksander Korzhenkov, La vita di Zamenhof, Alghero, Nemapress
- Lins 2014 = Ulrich Lins, La du flankoj de Ivo Lapenna, *Beletra Almanako* 8(19), 121-137
- Lins 2008 = Ulrich Lins, Esperanto as language and idea in China and Japan, *Language Problems and Language Planning*, 32(1), 47-60
- Madella 2023 = Alessandra Madella, Ludi por internacia amikeco ĉe Zaozhuang-Universitato, *Ĉina Radio Internacia*, 2023-12-04 h 09:45:44
- Müller/Benton 2006 = Gotelind Müller-Saini / Gregor Benton, Esperanto and Chinese anarchism in the 1920s and 1930s, *Language Problems and Language Planning*, 30(2), 173-192
- Myhill 2006 = John Myhill, *Language, Religion and National Identity in Europe and the Middle East: a historical study*, Amsterdam, John Benjamins
- Nguyen Xuan Thu 2016 = Nguyen Xuan Thu, La Azia vojo al Esperanto en la 21a jarcento: faktoj kaj perspektivoj kun referenco al Vjetnamujo, en: Federico Gobbo (red), *Serta gratulatoria in honorem Renato Corsetti*, Mondial, New York, 171-180
- Péaire 1974 = Lucien A. Péaire, *Tra la Mondo per Biciklo kaj Esperanto*, SAT-Broŝurservo, Beauville
- Rapley 2020 = Ian Rapley, Sekaigo: Esperanto, international language, and the transnational dimension to Japan's linguistic modernity, *Japan Forum*, 32:4, 511-530.
- Rapley 2016 = Ian Rapley, Talking to the world: Esperanto and popular internationalism in Pre-war Japan, *Japan Society Proceedings*, 152, 76-89
- Silfer 1986 = Giorgio Silfer, *Se mi ne estus hebreo...: una ricerca sulle origini dell'esperanto*. Milano, Centro Italiano di Interlinguistica
- Traverso 2016 = Enzo Traverso, *The End of Jewish Modernity*, London, Pluto Press
- Traverso 2013 = Enzo Traverso, *La fine della modernità ebraica*, Milano, Feltrinelli
- Villari 1906 = Luigi Villari, *Fire and Sword in the Caucasus*, London, T. F. Unwin

EURASIA FOUNDATION (FROM ASIA)

PRESENTATION

1. BASIC VISION¹

The aim of our foundation is to contribute to the elimination of all conflicts in the world and the creation of a harmonious and peaceful society for everyone on earth.

Over the past decade, the activities of our Foundation, which began with a focus on the Asian region, have gone beyond mere regional boundaries, and we have helped to deepen discussions about community in many different forms. In addition, this era is pursuing expectations for a new form and role of a community beyond existing nations, ethnicities, and ideologies.

In the world at present, there are various confrontations, conflicts, and strife, related to politics, economics, ethnicities, religion, culture, the environment, and so on. The ability to eliminate these numerous conflicts in the future rests on the shoulders of the youth. Our hope is that all students are able to learn about world history, culture, religions, politics, economics, technology, and art, as well as the importance of diverse values, and are brought up to have a broad perspective and awareness through mutual understanding and exchange with people from around the world. Hopefully through these means, it can lead to the contribution for building an even

¹ <http://www.eurasia.or.jp/en/foundation/idea/index.html>

better, conflict-free world in the future.

The quote “Those who only know one country know no country” (A. de Tocqueville) could also be expressed as “Those who only know Asia, actually do not even know Asia.” Asia needs to learn from the experience and wisdom of Europe, while Europe can seek inspiration from Asia. Through mutual understanding of our respective experiences, histories, cultures, and societies, we believe it can enable us to discover new possibilities for the next era.

When we look back in history, it goes without saying that studies to date have tended to view Asia from a Western perspective. From now on, we should not simply learn about Europe from Asia, but instead we would like to share our expectations and hopes for “creating a new community that transcends Asia and Europe” by understanding Europe.

From 2009 through to 2020, the Foundation has provided a platform that mainly centered on the Asia region. By looking ahead and focusing on the expansion of our activities globally, we believe that in this time, it is necessary to expand this platform, from Asia to regions including the Middle East and Europe. Based on this, we will change the name of our foundation from “One Asia Foundation” to “Eurasia Foundation (from Asia)” and will conduct our future activities under this new name.

For this reason, the Foundation will provide a new platform that changes focus from “Asia” to “Eurasia”. The various Asia-related research and questions that were raised to date are important, and we look forward to the future of those research. We would like to use such research as a groundwork from which we can go a step further and provide the next generation with opportunities to learn about an even wider and more diverse world. In a world that is becoming increasingly globalized, we must not limit our understanding to specific regions but instead understand the world from a diverse and broad perspective.

Our Foundation aims to “contribute to the elimination of conflicts around the world and the creation of a harmonious and peaceful society for every individual on earth” and provide a platform that anyone who shares the Foundation’s purpose and philosophy. Furthermore, the Foundation will continue its activities while maintaining its neutral stance as a private organization in the future, away from the influences by nations or organizations.

2. PRINCIPLES OF ACTION²

1. All people and nations are welcome to participate: This Foundation wants to expand its basic vision throughout the world through various activities. In so doing, the Foundation will not be restricted by the preoccupied idea of the national border. It is true that race and nationality are important factors for the establishment of a

2 <http://www.eurasia.or.jp/en/foundation/idea/principles/index.html>

person's identity, but these factors are the ones that must be transcended when he wants to be an international citizen in its true sense. Our Foundation and its activities are open to all people, irrespective of their nationality and ethnic origin.

2. Complete freedom of thought, belief, and religion: This Foundation will not restrict its members' any and every right regarding their freedom of thought, belief, and religion, nor will it engage in any activity make an exception for some specific thought, belief, or region. We believe that a person's freedom of thought and political or religious belief should be most highly respected.

3. No involvement in politics: This Foundation will not be involved in politics of any country, nor will it engage in any political activities. It will not, however, place any limit on its members' political action to be taken as a person.

Members of this Foundation are requested to comply with these three principles of action. These are rules to be observed when every activity of this Foundation is carried out and should be shared by all members as a common standard.

3. PROJECT *ASIAN COMMUNITY AND EUROPE*, UNIVERSITY FOR FOREIGNERS OF SIENA, ITALY SINCE 2020³

Born as a Centre of Italian for Foreigners, University for Foreigners of Siena (hereinafter "Unistrasi"), has always attached a great importance towards the cultural relations and mutual knowledge between Italy and the world, one of the two prestigious public institutions in Italy specialized in Didactics of Italian to Foreigners and Teaching foreign languages and studies, including European and Asian ones. In fact, in the early 2000s, Unistrasi inaugurated classes of Languages and Cultures from Asia, attracting more and more students from many regions of Italy.

Thanks to the support of the Eurasia Foundation (from Asia) (hereinafter "Foundation") the first three cycles of conferences entitled *Asian Community and Europe* has been organized between 2020 and 2023 at the Department of Humanities of University for Foreigners of Siena in Italy under the direction of Imsuk Jung, prof. of Korean language and literature. It has enabled Unistrasi to invite qualified professors and scholars from different countries and academic traditions. This project is offering a most valuable possibility to students and researchers from our university to be exposed to new input for their studies and their growth as human beings, who believe in dialogue between different cultures, to build together our ideal of global peace.

The Foundation is giving us precious support in our effort of creating bridges between Asia and Europe. We are convinced that this project promoted by the Foun-

³ Brief presentation drafted by Imsuk Jung, project director of *Asian Community and Europe*.

PRESENTATION

dation has strengthened the cooperation between the institutions and created a solid network between faculty members and scholars involved in Asian Studies. As teachers of languages and cultures from Asia we are very grateful, and sincerely hope for future collaborations.

This present publication is promoted by the Foundation and contains the contributions of 11 speakers who gave lectures at Unistrasi. We once again would like to extend our sincerest gratitude to the Foundation for the ongoing support.

INDICE

| | |
|--|-----|
| IMSUK JUNG, <i>Prefazione</i> | III |
| CAPITOLO 1 - CINA | |
| AMINA CRISMA, <i>Umanità: una nozione esclusivamente occidentale? Ripensare oggi i diritti umani con risorse della Cina antica</i> | 3 |
| LIN YANG, <i>Cassola in Cina: tra distanza e vicinanza</i> | 19 |
| MAURIZIO SCARPARI, <i>La Cina al centro?</i> | 41 |
| CAPITOLO 2 - COREA | |
| JONGKUK NAM, <i>Mongols in Medieval Europe</i> | 51 |
| JIYUN JESS SON, <i>Picturing the Korean Capital: Images of Seoul of the 1880s-1910s and the Formulations of National Image</i> | 69 |
| KUKJIN KIM, <i>La Corea “in mostra” nelle esposizioni universali del primo Novecento</i> | 99 |
| DAVID ANDREW TIZZARD, <i>K-Invisible: Why Technology and Tik-Tok Bring us no Closer to the Reality of Korea</i> | 113 |
| CAPITOLO 3 - GIAPPONE | |
| PAOLO VILLANI, <i>Reading, translating, sexing early Japan. The Kojiki 古事記 as quintessential source language text</i> | 139 |
| HIDENOBU JINNAI, <i>Studi comparativi fra Italia e Giappone: case, città e territori</i> | 155 |
| PAOLO LA MARCA, <i>Ero-gekiga. L'età d'oro del fumetto erotico giapponese: un'analisi preliminare</i> | 185 |
| CAPITOLO 4 - DIALOGHI IN ASIA ORIENTALE | |
| FEDERICO GOBBO, <i>L'esperanto lingua ponte tra Occidente e Oriente</i> | 209 |
| EURASIA FOUNDATION (FROM ASIA), <i>Presentation</i> | 225 |

Indice

Direttrice del Progetto “Asian Community and Europe”:
Imsuk Jung

Comitato scientifico:
Joon-kon Chung
Anna Di Toro
Imsuk Jung
Kukjin Kim
Andrea Scibetta
Maria Gioia Vienna

Comitato di redazione:
Imsuk Jung
Eugenio Salvatore

The project “Asian Community and Europe” has been supported by Eurasia Foundation (from Asia), Tokyo, and this publication was also carried out with the contribution of Centro CeSK (Center of Korean Research and Studies “Yun Dongju”) within the project “Enhancing Korean studies through a joint research and development between humanities and technology” (AKS-2023-INC-2230001).