

# **Il passato al servizio di quale presente? Un'edizione critica dei *Dialoghi* di Confucio durante il *pi Lin pi Kong* (1974)**

Federico Picerni

Università di Bologna – Alma Mater Studiorum, Italia

**Abstract** This essay contributes to the study of the critical re-examination of Chinese pre-imperial philosophy during the Cultural Revolution through its superimposition with contemporary ideological struggles. In particular, the essay proposes an analysis of a critical edition of Confucius' *Analects* published in 1974 during the anti-Confucian campaign. The study aims to contribute to a more general investigation that touches upon the main political stakes between late 1973 and 1975, which condensed the various unresolved knots of the Cultural Revolution, demonstrating its reabsorption within the bureaucratic confines of the party-state itself.

**Keywords** Confucius. Lunyu. Cultural Revolution. Pi Lin Pi Kong. Intralingual cultural translation.

**Sommario** 1 La Rivoluzione culturale e la storia. – 2 La campagna anticonfuciana. – 3 Risignificare Confucio: l'edizione critica dei *Dialoghi* del 1974. – 4 Considerazioni conclusive.

## **1 La Rivoluzione culturale e la storia**

L'uso allegorico della storia per riferirsi alle spinose questioni della contemporaneità è una pratica profondamente radicata nel discorso retorico cinese (Fairbank 1992, 403), ma la Rivoluzione culturale (RC) fece un uso paradigmatico dell'allegoria storica, erigendo a bandiera

il motto *gu wei jin yong* 古为今用: il passato al servizio del presente. Le controversie degli anni Sessanta e Settanta mediate da fattori storici antecedenti costituiscono interessanti casi di intervento sul presente attraverso il riesame della storia e tipici casi di riarticolazione della 'memoria collettiva' come fatto sociale costruito, smantellato e riassembleato sulla base di mutevoli rapporti di potere, in una costante interazione con i problemi attuali, di cui i fatti storici tendono a essere 'ostaggio' (Zhang, Schwartz 1997, 189).

L'assunto da cui muove questo saggio è che la RC non può essere ridotta ai soli scontri di potere, che pure ne furono il tratto caratterizzante, la principale causa, nonché l'innescò delle violenze che la insanguinarono. Le grandi questioni che furono sollevate toccarono però diversi nervi scoperti, vere e proprie *vexata quaestio* lasciate aperte dai precedenti movimenti intellettuali, *in primis* il Quattro maggio. La mobilitazione di massa su cui si basò la RC estese la portata di queste discussioni a numeri ben più vasti di persone, seppure con una evidente asimmetria rispetto a chi deteneva l'autorità di orientare la narrazione, definendone obiettivi e parole d'ordine (un'autorità, come vedremo, probabilmente molto più salda dei primi anni della RC). In effetti, furono gli stessi limiti burocratici insiti nel processo della RC che circoscrissero questa espressione, ma non rendono meno interessante indagarla nelle suggestioni che offrì da un punto di vista storico-culturale. Con ciò accolgo l'invito di Mittler (2008) a uno studio più approfondito dei fenomeni culturali dell'epoca, nonché lo stimolo di altri studiosi, come Xiao (2017), a coglierne i legami con il fermento intellettuale di inizio Novecento.

Il movimento di critica a Lin Biao e Confucio (*pi Lin pi Kong yundong* 批林批孔运动, d'ora in poi PLPK), costituì uno degli esempi più rilevanti dell'uso allegorico della storia. La campagna, centrale per tutto il 1974 e i cui riverberi proseguirono, benché sempre più attutiti, sino alla metà del 1975, fu il più esteso riesame del pensiero tradizionale compiuto all'indomani della RC. Quanto il PLPK possa considerarsi parte integrante della RC dipende dalle diverse periodizzazioni della stessa: ha fatto scuola la proposta di studiosi come Bergère (1989) che, rispetto al decennio 1966-76 delle fonti ufficiali cinesi, circoscrive la RC propriamente detta al periodo 1966-68, in quanto la fine delle guardie rosse e la ricostituzione dell'apparato del PCC (Partito Comunista Cinese) portò a un cambio qualitativo della fase politica. Ai fini di questo saggio, tendo però ad allinearli più a una prospettiva che include il PLPK nel più vasto spazio discorsivo della RC, distinguendolo certo dall'iniziale «fase dei movimenti di massa», ma nondimeno caratterizzante i suoi ultimi - e politicamente «inconclusivi» - anni (Russo 2020, 240-1). In effetti, questo può essere giustificato dalla valutazione delle questioni storico-politiche sollevate durante il PLPK: il dibattito sulla tradizione confuciana e sulla storia antica, oltre a riflettere, come vedremo, gli scontri interni al Partito-

Stato negli anni fra il 1972 e il 1975, riprendeva problemi teorici già al centro dell'attenzione della RC, quali il rapporto fra base economica e sovrastruttura culturale e l'avvicendamento storico dei vari modi di produzione secondo la teoria marxista (su cui già allora pesavano i rigidi meccanicismi dell'interpretazione stalinista-ždanoviana).

Nonostante la vastità del tema, l'accademia ha generalmente perso interesse per lo studio di questa fase, soprattutto per quanto riguarda il versante culturale (Goldman 1975; Kandel 1978; Lavagnino 1976; Zhang, Schwartz 1997); relativamente più aggiornato quello storico e politico (cf. Dong, Walder 2012; Forster 1990, 131-76; Perry, Li 1997, 177-84). Il presente contributo si limiterà a una lettura ravvicinata e contestualizzata del "*Lunyu*" *pizhu* "论语"批注 (I "*Dialoghi*" *annotati criticamente*), un'edizione critica degli *Analecta* confuciani pubblicata nel 1974 nell'ambito della campagna. L'analisi si concentrerà in particolare sull'apparato metatestuale dell'edizione, cioè sui commenti critici che rileggono ideologicamente i brani dei *Dialoghi* riportati, e su come la traduzione dal *wenyan* 文言 al *baihua* 白话 contribuisca in modo fondamentale a orientare l'interpretazione secondo canoni politici prestabiliti. Prendendo a prestito la nomenclatura metodologica dei *translation studies*, proveremo a considerare questa attività come traduzione culturale intralinguistica, cioè un processo traduttivo che interpreta segni verbali mediante altri appartenenti alla medesima lingua (Jakobson 2004, 139), nella piena consapevolezza dei rapporti di potere e di trasferimento di codici culturali nel corso di tale processo (uno dei molteplici livelli a cui si presta la nozione di traduzione culturale, spesso usata in ambito extralinguistico, cf. Pym 2014), che in questo caso ha applicazione in una cornice ideologico-culturale ben precisa: da una parte, quella del materialismo storico, secondo cui la storia progredisce attraverso il susseguirsi di modi di produzione e le esplosioni rivoluzionarie dello scontro tra classi dominanti e classi sfruttate; dall'altra, la formalizzazione del linguaggio politico attraverso formule precise (cf. Marinelli 2009). Lo scopo non è tanto appurare l'accuratezza filologica, quanto la «funzionalità specifica di questo tipo di studio», in cui il riesame del passato è «considerato come indispensabile per la comprensione e l'approfondimento dei temi della lotta allora in corso» (Lavagnino 1976, 38).

A margine, il saggio mira inoltre a offrire alcune considerazioni preliminari in merito all'ipotesi che il PLPK possa essere letto come un singulto delle motivazioni fondative della RC e una dimostrazione dei limiti della stessa, che si resero irrimediabilmente evidenti e ne accentuarono definitivamente l'impasse.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Le fonti primarie utilizzate per questo saggio sono tratte dal Fondo Pozzana-Russo presso la Biblioteca di discipline umanistiche dell'Università di Bologna, una risorsa

## 2 La campagna anticonfuciana

Lin Biao, figura chiave della RC, già designato successore di Mao Zedong, morì il 13 settembre 1971 in circostanze sinistre, apparentemente dopo un fallito colpo di Stato.<sup>2</sup> Seguì la campagna *pi Lin zhen-feng* 批林整风 (critica a Lin e rettifica dello stile di lavoro), con lo scopo di ridimensionare l'autorità dei militari vicini a Lin e ritrovare un equilibrio politico. Fu una fase caratterizzata da contraddizioni e contrasti, egemonizzata da Zhou Enlai, sotto l'egida del quale ebbe luogo un'ampia riabilitazione di ex dirigenti rimossi negli anni precedenti, per i quali sarebbe stato preferibile se Lin avesse trascinato la RC con sé nella tomba (Samarani 2004, 273). Ciò li portò in attrito con la sinistra di Jiang Qing e Zhang Chunqiao. Sul piano teorico, questo contrasto si espresse anche nella questione, tutt'altro che secondaria ancorché teorica, riguardo alla caratterizzazione della linea di Lin Biao: prima 'ultrasinistra' (termine riconducibile agli eccessi della RC), poi, verso la fine del 1972, 'ultradestra' (facendo così salvo il movimento).

Quando l'ispezione negli appartamenti di Lin Biao rinvenne opere di calligrafia, scritti e altri materiali 'incriminanti' su Confucio o riportanti sue citazioni, l'accostamento con il pensatore classico offrì un elemento chiave per la sua caratterizzazione come 'ultradestra' già a partire dal maggio 1973, quando Mao avrebbe invitato a produrre materiali di critica del confucianesimo. A quella data MacFarquhar e Schoenhals (2006, 367) fanno risalire l'inizio della campagna, senza poi indicarne una conclusione vera e propria; gradualmente, però, la critica a Lin Biao fu messa da parte e la campagna si concentrò più sulla (ri)narrazione della storia antica (372). La periodizzazione di Goldman (1975) è più articolata e vede una prima fase più 'politica' tra il dicembre 1972 e l'estate 1974, seguita da un'estensione ai campi dell'economia, della scienza e della politica estera. Fatto sta che il primo saggio che politicizzò la questione di Confucio uscì nel luglio 1973 a firma di Yang Rongguo (1973), professore dell'Università Zhongshan di Guangzhou, annoverabile tra gli intellettuali colpiti dalla RC che vennero coinvolti nella campagna in chiave anticonfuciana. La direttiva di accostare la critica di Lin Biao a quella di Confucio giunse con l'editoriale di capodanno 1974 di *Renmin Ribao* 人民日报, *Hongqi* 红旗 e *Jiefangjun bao* 解放军报: concettualizzando il confucianesimo come paradigma ideologico della reazione, l'editoriale sostenne che «中外反动派和资产阶级机会主义路线的头子都是尊孔的» (tutti i reazionari cinesi ed esteri e i capi di tutte le linee opportuniste mai apparse

---

sa preziosa per lo studio della Cina nel Novecento, con numerosi testi risalenti principalmente agli anni Settanta.

**2** Una ricostruzione dell'evento in sé, delle sue interpretazioni e implicazioni politiche è presente in MacFarquhar, Schoenhals 2006, 333-6.

sono veneratori di Confucio) (2). L'editoriale del *Renmin Ribao* del 2 febbraio, dall'eloquente titolo «把批林批孔的斗争进行到底» (Portare fino in fondo la critica a Lin Biao e Confucio) (*Renmin Ribao* 1974a), può essere considerato l'inizio della campagna PLPK vera e propria.

Va precisato che il PCC non ebbe sempre una inflessibile linea anticonfuciana, a partire da Mao in persona (Goldman 1975, 439). Accostare proprio Lin Biao a Confucio era imposto dalla fase attraversata, che vedeva la critica a Lin al centro del discorso politico, ma rispondeva anche a obiettivi ben precisi: l'allusione mirava ai 'nuovi confuciani' del tempo, identificati dalla sinistra interna - che guidò la campagna - in Zhou Enlai e nei dirigenti riabilitati (Samarani 2004, 276; MacFarquhar e Schoenhals 2006, 370), mentre mantenere la critica a Lin consentiva di continuare a mettere all'angolo i comandanti militari a lui associati (Goldman 1975, 435). Per fare questo, comunque, fu necessaria un'operazione di storicizzazione di Confucio, ricercandone il ruolo e la posizione in quadro di società divisa in classi secondo un'ottica storico-materialistica, accanto a un simultaneo atto di destoricizzazione che lo poneva sullo stesso piano di Lin Biao (e addirittura dei reazionari di tutti i Paesi) con stridente anacronismo. Così si spiega anche il progressivo attenuarsi della presenza di Lin Biao nella produzione scritta del PLPK e la sempre maggiore centralità di Confucio stesso, o di altre figure storiche prevalentemente dall'epoca delle Primavere e Autunni (Kandel 1978), con un'ampia riscoperta - e ristampa - degli autori legisti o comunque non confuciani (Lavagnino 1976).

Date queste premesse, la campagna fu caratterizzata da un'ondata di articoli teorici, neonate riviste di studi storici e sessioni di studio che portarono a un'integrazione di «ricerca specialistica e apertura allo studio di massa» (Russo 2020, 245; vedi anche Lavagnino 1976, 40-1; MacFarquhar, Schoenhals 2006, 368). Proprio questo carattere di massa, che Russo (2020, 242) spiega con la necessità di criticare «il Confucio in ciascuno di noi» - cogliendo il nesso con la campagna di studio della teoria della dittatura del proletariato, lanciata da Mao sul finire del 1974 con l'avvertenza che la Cina non era ideologicamente pronta a scongiurare la restaurazione del capitalismo -, è una delle peculiarità che contraddistinse il PLPK rispetto ad altre campagne incentrate su eventi o documenti storici, a partire dalla critica a *Hai Rui baguan* 海瑞罢官 (*La destituzione di Hai Rui*) del 1966. Dramma storico incentrato sulla figura di un ministro Ming che osò sfidare l'ira dell'imperatore pur di trasmettere le istanze dei contadini affamati, fu interpretato come una velata difesa di Peng Dehuai, il quale aveva contestato la linea di Mao riguardo il Grande Balzo in avanti del 1958-59. L'opera fu così al centro di un'accesa controversia tra la fine del 1965 e i primi mesi del 1966, che sarebbe poi sfociata nella RC stessa. Pur trattandosi anche in questo caso di un uso della storia ai fini del presente, dal quadro particolareggiato offerto

da Russo (2020, 48-88) risulta che la pubblicistica critica cinese si concentrò non tanto su un'analisi storico-filologica della vicenda di Hai Rui, ma si mantenne sul suo valore allusivo: si trattava insomma di decodificare il testo, leggere tra le righe e interpretarne il contenuto. Al contrario, il PLPK, volendo ripensare alla radice le chiavi di lettura della storia (Gregor, Chang 1979, 1082), fu più filologicamente inteso (ma non sempre rigoroso), analizzando – e ripubblicando – numerose fonti primarie.

### 3 Risignificare Confucio: l'edizione critica dei *Dialoghi* del 1974

In questo quadro va inserito il caso di studio proposto da questo contributo, che, come già detto, è la “*Lunyu*” *pizhu* del 1974, pubblicata sul *Beijing ribao* 北京日报 in due puntate, il 30 gennaio e 16 febbraio, per poi essere diffusa in più edizioni nel resto del Paese. Al posto dell'autore vi è la dicitura, in una prassi comune dell'epoca, «*Beijing daxue zhexuexi gongnongbing xueyuan* 北京大学哲学系工农兵学员» (Studenti operai, contadini e soldati della Facoltà di Filosofia dell'Università di Pechino). Dietro questa firma si celavano in realtà Li Shifan, Zhu Bokun, Wei Yingmin e Zhang Dainian, studiosi di filosofia presso la facoltà (Zhang 2002, 1). È rilevante che questa *Pizhu* sia uscita nei primi mesi del 1974, perché la campagna non era ancora stata dominata dalla disputa tra confucianesimo e legismo, che avrebbe spostato l'attenzione filologica e pubblicistica sui pensatori legisti e altri testi 'apocrifi' della tradizione. La *Pizhu* invece, pur inaugurando oggettivamente questa attività di ripubblicazione dei testi antichi, tornava alla fonte e teneva come perno il riesame degli scritti di Confucio stesso, costituendo uno dei pochi casi di *fanyan jiaocai* 反面教材 (esempio didattico negativo) pubblicati durante il PLPK (Lavagnino 1976, 40).

L'edizione completa uscì per la *Zhonghua Shuju*, ma sul *Beijing Ribao*, nonché in altri spazi, fu pubblicata una selezione accurata di brani e citazioni che più si prestano al processo di traduzione culturale sopra richiamato.<sup>3</sup> In linea con gli interessi del maoismo, l'attenzione del PLPK, come vedremo, si concentrava in particolare sull'elemento sovrastrutturale, cioè sulla possibilità che le idee della classe dominante rovesciata continuassero a esercitare un'influenza tale da favorire l'emergere di suoi agenti in grado di riprendere il potere; una

<sup>3</sup> Ci baseremo qui sull'edizione pubblicata dalla Liaoning Renmin chubanshe (*Beijing Daxue Zhexuexi Gongnongbing Xueyuan* 1974a-b), anche se vi fu almeno un'altra edizione: a disposizione del Fondo Pozzana-Russo quella dei fascicoli 活页文选 *Huoye wenzuan* (indicata come leggermente riveduta).

visione mutuata più dall'ossessione stalinista per gli insidiosi 'nemici del popolo'. Nell'impossibilità, per ragioni di spazio, di analizzare l'edizione critica nella sua interezza, procederemo a una selezione tematica dei passaggi più significativi.

La nota editoriale del *Beijing ribao* presenta la *Pizhu* come un lavoro di «注释、翻译和批判» (commento, traduzione e critica) dei *Dialoghi* da parte degli autori, prova di «大无畏创造精神» (indomito spirito creativo) atto a «破除迷信» (abbattere le superstizioni) e «解放思想» (liberare il pensiero; Beijing Daxue Zhexuexi Gongnongbing Xueyuan 1974a, 1). La nota altresì sottolinea la portata contemporanea della *Pizhu* come

对于那些瞧不起工农兵学员，瞧不起革命的新生事物，甚至妄图否定无产阶级文化大革命，否定教育革命成果的人们，是一个有力的批判。

potente critica [contro] chi disprezza gli studenti operai, contadini e soldati, disprezza le novità rivoluzionarie al punto da tentare invano di negare la Grande Rivoluzione culturale e i frutti della rivoluzione nell'insegnamento. (1)

Si pone dunque su un piano sia generale, la difesa della RC, sia particolare, cioè la difesa della generale riforma dell'università, con la soppressione dell'ammissione per esami e l'istituzione della selezione per raccomandazione di lavoratori e contadini dai rispettivi posti di lavoro. Scopo ultimo è attaccare

有的名曰共产党目前也崇拜孔老二[,]把上层建筑领域里的无产阶级革命进行到底。

[c]oloro che a parole si dicono comunisti, ma venerano Confucio [e] portare fino in fondo la rivoluzione proletaria nella sovrastruttura. (2)

In altre parole, la venerazione di Confucio, vera o presunta, è in antitesi rispetto a una vera appartenenza al Partito comunista, ed è semmai il segno rivelatore di chi, pur essendone membro (se non addirittura dirigente), cova secondi fini.

### 3.1 Disciplina di sé e ritorno agli antichi riti: un piano reazionario

Questa esplicitazione politica introdotta nel paratesto costituisce il fulcro di tutta l'analisi, che si sviluppa presentando via via una citazione dai *Dialoghi* in originale, la sua traduzione in cinese moderno, e la critica. Come già si accennava, la traduzione compie scelte non neu-

trali che orientano il contenuto della critica stessa. L'ordine con cui ciascun brano è presentato nella *Pizhu* non segue l'ordine dei *Dialoghi* ma la priorità politica. La prima citazione a essere presentata, infatti, tocca un concetto chiave ripetutamente ripreso durante il PLPK:

顏淵問「仁」。子曰：「克己復禮，為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由仁乎哉？」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」 (XII, 1)

Yan Hui domandò che cosa fosse la benevolenza. Il Maestro disse: «Col disciplinare se stessi e ritornare alle antiche norme rituali si perviene alla benevolenza. Se per un intero giorno l'uomo riuscisse a disciplinare se stesso ritornando alle antiche norme rituali, il mondo intero riconoscerebbe la benevolenza in lui. Per venire alla benevolenza dipende da noi stessi, non dagli altri!» Yan Hui chiese: «Posso chiedervi quali sono le principali condizioni?» Il Maestro disse: «Non guardare alcunché non conforme alle antiche norme rituali, non menzionare alcunché non conforme alle antiche norme rituali e non fare alcunché non conforme alle antiche norme rituali». Yan Hui allora disse: «Benché non sia intelligente, consentitemi di praticare le vostre parole». (134)<sup>4</sup>

La traduzione in cinese moderno offerta è chiaramente esplicitante; ci limiteremo qui a riportare le citazioni di Confucio:

克制自己，使自己的言行符合于周礼，这就是仁。一旦这样做了，天下的人就会归顺你的统治了。实行仁德，完全在于自己，难道还在于别人？ [...] 不合于周礼不看，不合于周礼不听，不合于周礼不说，不合于周礼不做'

Disciplinare se stessi e far sì che le proprie parole e atti siano conformi alle norme rituali Zhou: ecco, questa è benevolenza. Non appena si ottiene ciò, tutti sotto il cielo seguiranno il tuo comando. Mettere in pratica la benevolenza e la virtù dipende da sé; potrebbe mai dipendere dagli altri? [...] Non guardare, non ascoltare, non pronunciare e non fare ciò che non è conforme alle norme rituali Zhou. (3)

Anzitutto è evidente l'aggiunta dell'aggettivo 'Zhou' come determinante della parola *li* 礼, riti. Se, spiega Anne Cheng, il rito in Confucio slitta semanticamente dalla precedente dimensione religiosa per interiorizzarsi come «consapevolezza [e] rispetto degli altri» (2000, 60), il riferimento esplicito alla dinastia è volto a scongiurare una simile comprensione cosmologica e filosofica e storicizzare questa

<sup>4</sup> Per la traduzione in italiano dei *Dialoghi* si è fatto riferimento all'edizione curata da Tiziana Lippiello (Confucio 2006).

ritualità, basandosi sull'esplicita ammirazione nutrita da Confucio per l'epoca Zhou, considerata l'età aurea del buon governo. D'altra parte, non si può certo dire la RC e il PCC in generale fossero scervri da una propria rigida ritualità, e un attacco al concetto dei riti in astratto non avrebbe retto.

Ciò che invece tocca le corde dei polemisti del PLPK è la corrispondenza fra il ripristino delle norme rituali, *fuli* 复礼, e la restaurazione, *fubi* 复辟, del capitalismo, l'anatema massimo della RC e l'accusa rivolta tanto a Lin Biao quanto agli altri principali dirigenti rovesciati. Nella nota critica della *Pizhu*, infatti, il ritorno alle norme rituali rappresenta «就是孔丘维护和复辟奴隶制的反动纲领» (il piano reazionario di Confucio per proteggere e restaurare la società schiavista) (3). Questa associazione riprende la tesi di Yang Rongguo, che già aveva identificato in Confucio il rappresentante ideologico della classe dei proprietari di schiavi in declino rispetto alla classe feudale in ascesa (Yang 1973). La novità sta semmai nell'elevare la confuciana restaurazione delle norme rituali a una sorta di inconscio controrivoluzionario custodito da «历代的反动统治者» (tutti i dominanti reazionari di ogni epoca storica) (3). La traduzione proposta dalla *Pizhu*, dove *li* viene esplicitato come «norme rituali Zhou», fa da perno per l'approccio materialista che situa le idee di Confucio nel loro contesto storico, e che a sua volta respinge l'attribuzione alle norme rituali di un valore più generale, astratto e filosofico.

Pur cercando di agganciarsi a Lin Biao, la *Pizhu* non trova altra giustificazione se non il fatto che questi avrebbe scritto più volte la citazione dei *Dialoghi* nei propri esercizi di calligrafia. Un'attualizzazione più incisiva – ma non meno arbitraria – è avanzata dal *Renmin Ribao* del 20 febbraio, dove si afferma a chiare lettere che il richiamo di Lin Biao alla restaurazione delle antiche norme rituali aveva un valore tutt'altro che morale, ma nutriva l'obiettivo preciso di restaurare il precedente ordine feudal-borghese, presentandosi come punto di riferimento per le classi spodestate dalla rivoluzione socialista:

林彪‘复礼’的阶级内容，就是把被打倒的地主资产阶级重新扶植起来，建立林彪法西斯王朝。

Il contenuto di classe della ‘restaurazione dei riti’ di Lin Biao è riportare alla ribalta le classi dei proprietari terrieri e della borghesia e instaurare la dinastia fascista Lin. (*Renmin Ribao* 1974b, 2)

A tale scopo, la restaurazione sarebbe puntellata, sul piano sovrastrutturale, dal principio confuciano del *zhengming* 正名, la rettifica dei nomi. Secondo i *Dialoghi* si tratta di un atto ritualistico e ordinatore teso a permettere a ciascun individuo di espletare appieno il proprio ruolo attraverso l'attiva corrispondenza tra fatti e linguaggio (Cheng 2000, 69). Nel presentare la parte finale dell'enunciato sulla

rettifica dei nomi, la *Pizhu* propone una traduzione in lingua moderna molto trasparente secondo un'ottica politica:

禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。(XIII, 3)

[S]e le antiche norme rituali e la misura non fioriscono, leggi e punizioni non si applicano correttamente; se leggi e punizioni non si applicano correttamente, il popolo non sa dove poggiare mani e piedi. (149)

礼乐制度兴不起来，刑罚的执行就不会得当；刑罚不得当，老百姓就会做出违反‘礼治’规定的事来。

Senza l'instaurazione del sistema dei riti e della musica, sarà impossibile l'applicazione di pene e punizioni; senza pene e punizioni, la gente comune compirà atti a violazione del 'governo dei riti'. (Beijing Daxue Zhexuexi Gongnongbing Xueyuan 1974b, 5)

Come si vede dal raffronto, il testo originale non ha un contenuto esplicitamente repressivo. Scovare un intento coercitivo nel non-detto del testo richiede, mediante il processo di traduzione culturale delineato sopra, di accettare la definizione di Confucio come rappresentante di una classe sociale in decadenza e insidiata da tumulti rivoluzionari: abbiamo dunque un'ulteriore dimostrazione di come la funzione delle stesse traduzioni in cinese moderno nella *Pizhu* siano tutt'altro che neutrali, ma partecipino a loro volta nella de- e ri-codificazione politica dei *Dialoghi*. Nel caso di Lin Biao, poi, la rettifica dei nomi si sarebbe vista nella sua insistenza a restaurare la carica di presidente della Repubblica, che Mao invece respingeva e che fu al centro di un passaggio cruciale del definitivo guastarsi dei loro rapporti (MacFarquhar, Schoenhals 2006, 325-8; Samarani 2004, 271). Della rettifica dei nomi, la *Pizhu* sostiene l'erroneità anche filosofica, in quanto condenserebbe una «主观唯心主义的幻想» (illusione idealista e soggettivista) (6) in luogo dei rapporti sociali oggettivi.

Rimane il fatto che il concetto di autocontrollo e ritorno alle norme rituali fu quello più affrontato durante il PLPK, in quanto è considerato qualitativamente identico alla restaurazione del capitalismo, come si legge in un altro articolo pubblicato su *Hongqi*:

林彪的‘克己复礼’与孔丘的‘克己复礼’，尽管时代不同，他们所要复辟的剥削制度不同，但是，他们的实质是一样的。他们的政治路线，都是复辟已经腐朽没落了的旧的剥削制度，都是反对进步，反对革命，妄图把历史的车轮拉向倒退。

L'autocontrollo e ritorno ai riti' di Lin Biao e di Confucio, malgrado siano diverse le epoche e il sistema di sfruttamento che inten-

dono restaurare, sono la stessa cosa. La loro linea politica consiste nella restaurazione della vecchia società sfruttatrice marcia e decaduta, nell'opposizione al progresso e alla rivoluzione e nel vano tentativo di invertire le ruote della storia. (Tianjin Luntaichang Gongren Pinglunzu 1974, 36)

La rilettura del principio confuciano del *keji fuli* costituisce un tipico caso di radicale rilettura di un elemento della tradizione di pensiero antica con lo scopo, riprendendo la proverbiale espressione, di asservirla al presente. Pare esservi anzitutto un'implicazione squisitamente 'pratica': è opinione comune tra gli storici che la maggior parte delle allusioni storiche del PLPK fosse volta a condannare per allusione Zhou Enlai e le riabilitazioni del 1972, che mettevano a rischio l'ala di sinistra della dirigenza del Partito-Stato, impostasi con la RC e indebolita dall'*affaire* Lin Biao. In un'altra massima degli *Analec-ta* si anniderebbe infatti la «反动政治纲领的具体化» (concretizzazione del programma politico reazionario) (Beijing Daxue Zhhexuei Gongnongbing Xueyuan 1974b, 2) perseguita a suo tempo da Confucio (e negli anni Settanta del Novecento da Zhou?):

兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。(XX, 1)

Restaurò i regni distrutti, assicurò discendenza alle stirpi interrotte, promosse i talenti perduti e tutto l'impero volontariamente gli donò il cuore. (243)

D'altro canto, per Russo (2020, 244), sul piano filosofico tale rilettura mette in crisi il postulato fondamentale del materialismo storico - ma sarebbe più corretto dire di un materialismo volgare: Confucio veicolava le idee della vecchia classe dominante in una società in transizione verso nuovi rapporti di classe, dimostrando che non vi è diretta corrispondenza fra trasformazioni della base economica e della sovrastruttura (le idee, la cultura, le istituzioni). Di lì a poco, infatti, Mao ([1975] 1998) avrebbe esposto la sua tesi secondo cui il Partito comunista stesso generava nuova borghesia al suo interno, portatrice di idee e pratiche antisocialiste, funzionali al suo interesse di restaurare un'economia capitalistica. Questa tesi esclude però che in una società socialista possa coagularsi uno strato burocratico privilegiato non direttamente espressione della borghesia possidente, vecchia o nuova.<sup>5</sup> Del resto, il confucianesimo stesso fu

---

<sup>5</sup> Come nota Goldman (1975, 458), gran parte della discussione storica durante il PLPK, specie nell'indagine sul rapido crollo della dinastia Qin, si concentrò quasi esclusivamente sui fattori sovrastrutturali: il problema fu la mancanza di successori adeguati e fedeli, evitando un'analisi sui processi materiali che ne impedirono l'ascesa. Ciò si lega all'ossessione di Mao per la ricerca dei giusti successori, al fine di evitare una

facilmente assorbito come ideologia di Stato sotto gli Han, che per la storiografia comunista cinese istituzionale sono pienamente inseriti nella fase storica di dominazione della classe feudale che Confucio avrebbe avversato con la sua difesa del sistema schiavistico prefeudale incarnato dai Zhou.

### 3.2 Fedeltà e mansuetudine... degli oppressi

Altri due concetti confuciani la cui analisi mostra l'approccio politico-filologico della *Pizhu* sono *zhong* 忠 e *shu* 恕. *Zhong*, lealtà, è una norma introspettiva di «esigenza senza limiti verso se stessi» (Cheng 2000, 54). *Shu*, denota invece il principio di mansuetudine, il cui esercizio è in grado di attivare *ren* 仁, la benevolenza al centro di tutta la dottrina confuciana, attributo fondamentale del *junzi* 君子, l'uomo di valore (Cheng 2000, 54). Così infatti risponde e raccomanda il Maestro ai discepoli che gli chiedono quale parola possa enucleare il suo insegnamento:

其恕乎! 己所不欲, 勿施于人。 (XV, 23)

[La parola 'mansuetudine'!] Vi è l'adagio «Non imporre agli altri quello che non desidereresti per te stesso». (189)

A integrazione vale la pena di riportare per intero il passaggio dei *Dialoghi* commentato dalla *Pizhu*:

子曰:「參乎! 吾道一以貫之。」曾子曰:「唯。」子出。門人問曰:「何謂也?」曾子曰:「夫子之道, 忠恕而已矣。」 (IV, 15)

Il Maestro disse: «Maestro Zeng, lungo la mia Via vi è un filo che tutti unisce». Il Maestro Zeng rispose: «Capisco». Quando il Maestro se ne andò, gli altri domandarono: «Cosa intendeva dire?» Il Maestro Zeng rispose: «La Via del Maestro consiste nell'agire con la massima lealtà [*zhong*] e non imporre agli altri quel che non si desidera per se [*shu*]; null'altro». (39)

Non conviene invece, per ragioni di spazio, riportare la traduzione in cinese moderno della *Pizhu*, nella speranza che il lettore possa accontentarsi di sapere che è accurata. Il vizio di fondo di questi concetti, secondo l'edizione critica, non è risolvibile con un'esplicitazione

---

*damnatio memoriae* come quella inferta a Stalin, che per Mao si era accompagnata alla restaurazione del capitalismo in Unione Sovietica (cf. Zhonggong Zhongyong Wenxian Yanjiushi 2013, 2376-7, 2385).

testuale (come nel caso precedente, aggiungendo 'Zhou' a *li*), ma va ricercato tra le righe: lealtà e mansuetudine, vi si legge, «是就统治阶级的内部关系来说的» (riguardano i rapporti interni alla classe dominante) (Beijing Daxue Zhexuexi Gongnongbing Xueyuan 1974a, 5), e vanno pertanto interpretati come tali, in un'ottica esclusivistica che le rende valide solo per gli appartenenti alla classe che detiene il potere, ma non ai subalterni:

孔丘宣扬的所谓'忠',最根本的一点就是忠于上层统治者,做臣的死心塌地地忠于国君,当诸侯的要死心塌地地忠于周天子。

Il punto più essenziale della cosiddetta 'lealtà' sbandierata da Confucio riguarda la fedeltà ai governanti di alto rango: i ministri devono essere leali fino alla morte al sovrano, i vassalli al figlio del cielo [della dinastia] Zhou. (5)

Se *zhong* assume dunque l'aspetto di una precisa ingiunzione politica al rispetto dei rapporti gerarchici costituiti (e storicizzati: non si manchi di notare, qui sì, il riferimento esplicito al re Zhou nella traduzione, assente nel testo dei *Dialoghi*), *shu* ne è invece il contraltare morale e ideologico: il principio di non fare agli altri ciò che non si desidera per sé significa che

在奴隶主阶级内部彼此应按照周礼的规定.....以便维护奴隶主贵族内部的反革命团结;而对奴隶和革命派,孔丘的'恕'道,则是残酷镇压,'己所不欲,要施于人'。

All'interno della classe schiavistica si devono reciprocamente osservare le norme dei riti Zhou [...] al fine di salvaguardare l'unità controrivoluzionaria in seno alla nobiltà schiavistica; ma, nei confronti degli schiavi e dei gruppi rivoluzionari, il principio di 'mansuetudine' di Confucio si tramuta in brutale oppressione: «Ciò che non vuoi sia fatto a te, fallo agli altri». (6)

Tali principi devono insomma essere mondati del loro valore cosmologico, che li astrarrebbe dalle loro stesse condizioni storiche, e rilette in controluce rispetto alla società classista in cui hanno preso forma. Tale unità non può che avere effetti negativi sulle classi subalterne. Nelle disegualianze di classe e squilibri di potere a esse legati *shu* è un'ideologia, qui intesa proprio come falsa coscienza, che si rispecchia in forma deformata nella prevaricazione che nasconde: «Ciò che non vuoi sia fatto a te, fallo agli altri».

Elemento interessante in questo caso è che l'aggancio al presente è reso possibile non tanto dalla critica a Lin Biao, comunque nominato, quanto a Liu Shaoqi e al suo uso di massime confuciane nel libro *Lun xiuyang* 论修养 (*Sull'autoeducazione*) – titolo a sua volta con-

fuciano -, lettura obbligata nel PCC finché il suo autore non venne sconfitto nello scontro con Mao nei primi anni della RC. Secondo la *Pizhu*, l'ingiunzione a non fare agli altri quello che non si farebbe a se stessi, ipocrita in un contesto di divisione sociale in classi e asimmetrie di potere tra le stesse, significa predicare la clemenza verso i nemici di classe allo scopo di annullare la rivoluzione proletaria e la dittatura del proletariato (6).

### 3.3 Uomini dappoco o proletari?

I passaggi forse più filologicamente complessi, ma senza dubbio più interessanti per l'approccio interpretativo, sono quelli che coinvolgono la figura del *xiaoren* 小人, l'uomo dappoco da un punto di vista morale (Cheng 2000, 51), e il suo rapporto con *min* 民, il popolo, come soggetto storico. Il primo passaggio dei *Dialoghi* a essere trattato dalla *Pizhu* è il seguente:

孔子曰：「生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。」 (XVI, 9)

Coloro che sin dalla nascita sono dotati di sapienza sono uomini superiori; seguono quelli che acquistano la sapienza con lo studio, poi quelli che pur versando nelle difficoltà si sono applicati allo studio e infine, ultimi tra gli uomini, coloro che, versando nelle difficoltà, non sono riusciti ad applicarvisi. (201)

Ecco come l'edizione critica traduce in cinese moderno l'ultima proposizione dell'enunciato:

遇到困难不学习，老百姓就是这样下等的人。

Imbattendosi nelle difficoltà e non potendo studiare, la gente comune appartiene a questa categoria di uomini inferiori. (10)

In questa traduzione, che è quasi più un'interpretazione descrittiva, *min* indica non una parte della popolazione, ma tutta la gente comune nella sua interezza. Questa ricostruzione linguistica demistifica il passaggio confuciano trasferendolo dal piano morale a una più rigida categorizzazione sociale, di cui l'implicazione morale è solo la conseguenza ideologica (sovrastrutturale) di condizioni oggettive. Sul versante politico, poi, se la plebe è inferiore per natura, ne sono giustificati l'oppressione e lo sfruttamento, ma non la ribellione e la rivoluzione (11).

Come si evince, la questione ha una portata generale in quanto riguarda la visione non solo morale, ma soprattutto politica delle

classi subalterne. L'implicazione di questa critica è che la negazione della soggettività rivoluzionaria di queste classi sarebbe sostenuta dal codice etico-culturale sedimentato da secoli di indottrinamento al confucianesimo; scopo dell'indagine filologica della *Pizhu* è proprio dimostrare che nel concetto di *xiaoren* si nascondano le classi subalterne. Vediamo altri esempi:

君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。(IV, 11)

L'uomo nobile di animo tiene alla benevolenza, l'uomo dappoco agli agi; l'uomo nobile di animo tiene all'imparzialità, l'uomo dappoco al favore. (37)

君子喻於義，小人喻於利。(IV, 16)

L'uomo nobile di animo conosce il senso di giustizia, l'uomo dappoco il profitto. (39)

Nelle traduzioni di entrambi questi passaggi, *xiaoren* è reso nelle sue tre occorrenze con *laodong renmin* 劳动人民 (popolo lavoratore). Anche in questo caso si vede in atto la traduzione culturale richiamata in introduzione: la sovrastruttura politica porta a non limitarsi a una mera traduzione linguistica, ma piuttosto a interpretare (o risignificare) *xiaoren* come sinonimo di *laodong renmin* (così come avviene per certe occorrenze di *min*, cf. Beijing Daxue Zhexuexi Gongnongbing Xueyuan 1974b, 12, sopra tradotto invece con *laobaixing*). La portata morale di *xiaoren* non è neutralizzata e sostituita dalla sua origine sociale, ma piuttosto giustapposta a essa, ritrovando nel confucianesimo un'accusa, quasi di darwinismo sociale *ante litteram* (oggi parleremmo probabilmente di *suzhi* 素质), contro le classi subalterne. Dall'inferiorità sociale - l'impossibilità materiale di accedere agli studi - discende un'inferiorità morale sulla base della quale è possibile dedurre che per Confucio sarebbero i lavoratori (non personali *xiaoren*) a rincorrere le cose materiali e il venale profitto. Su questa base, precisa la nota critica a IV, 11, si erge una divisione del lavoro che

论证剥削阶级的‘高亮’和‘贤良’，论证他们应该永远居于‘治人’的地位，而劳动人民则应永远服服帖帖地顺从统治，从事耕田、做工等‘微不足道’的‘卑贱’之事。

giustifica la 'nobiltà' e 'moralità' delle classi sfruttatrici e il fatto che debbano eternamente occupare una posizione di 'regnanti sugli uomini', con il popolo lavoratore inevitabilmente in una posizione di subalterna osservanza, occupandosi di coltivare i campi, svolgere lavori manuali e altre attività 'basse' e 'insignificanti'. (15)

Questa ipocrisia si condensa nella nozione di *yi* 义, che, se nei *Dialoghi* viene presentata come un senso di giustezza (più profondo della sola legge), nella *Pizhu* è denunciata come falsa giustizia a salvaguardia del monopolio del profitto da parte degli sfruttatori (17). *En passant*, è curioso notare come non vengano affatto presi in considerazione casi di declinazione sovversiva, o comunque destabilizzante, di *yi* presenti anche nei più grandi capolavori della letteratura (Perini 2020).

Oltre a questa portata ideologica generale, la discussione su *xiaoren* era 'al servizio del presente' anche nel suo rapporto con lo scontro ideologico sviluppatosi pochi anni prima sulla 'questione del genio': a partire dal settembre 1970, il discorso politico ufficiale era stato attraversato da una discussione filosofica riguardo all'esistenza o meno del genio umano, inteso come superiorità cognitiva innata, dopo che l'ideologo del Partito Chen Boda, classici del marxismo alla mano, aveva cercato di convincere il Comitato Centrale del Partito ad accettare ufficialmente la tesi che Mao fosse un '*tiancai* 天才' (genio), ed era stato per questo fortemente attaccato dal diretto interessato, il quale aveva intravisto dietro una disputa dalle apparenze squisitamente filosofiche il tentativo di favorire l'autorità di Lin Biao (vedi sopra). Per questo motivo, dopo la caduta di Lin, i due vennero considerati parte della medesima 'cricca'. Non a caso, l'accusa di idealismo filosofico, già rivolta a Chen Boda nel cuore della controversia nel 1970, si ritrova anche nei passaggi della *Pizhu* relativi alla questione, dove si accusa Lin Biao di essersi a sua volta appoggiato alla «反动谬论» (assurdità reazionaria) dell'ignoranza del popolo/*xiaoren* per «论证其复辟资本主义的反革命纲领» (giustificare il suo complotto controrivoluzionario) (11). Il seguente passaggio dai *Dialoghi* viene riportato nell'edizione per dimostrare la complementarità tra pensiero confuciano e la posizione di Chen e Lin sul genio:

子曰：「唯上知與下愚不移。」 (XVII, 3)

Il Maestro disse: «Soltanto i più sapienti e i più stolti sono restii a qualsiasi mutamento». (207)

A giustificare l'accostamento vi è il fatto che qui Confucio predicherebbe l'immutabilità, e quindi il carattere innato, della conoscenza, così come dell'ignoranza, ignorando la loro origine nella pratica sociale e giustificando altresì l'equiparazione tra sapienti e potenti (Beijing Daxue Zhhexuexi Gongnongbing Xueyuan 1974b, 11). Si ripete così lo schema che trova giustificata la rilettura critica del passato attraverso le lenti politiche del presente, avvalendosi della corrispondenza di enunciati o concetti più o meno precisamente esposti, e al contempo rafforza la critica politica contemporanea

ancorandola a prototipi storici negativi (o positivi: in particolare, come già accennato, la seconda parte del PLPK vedrà una vasta pubblicistica di testi legisti o comunque della tradizione confuciana).<sup>6</sup>

#### 4 Considerazioni conclusive

Tornando al punto della nostra discussione, è essenziale osservare che la ricerca storica condotta durante il PLPK fu 'al servizio del presente' proprio perché funse anzitutto da dimostrazione delle principali tesi del discorso politico di allora, presentando abbondanti precedenti storici a sua validazione, tratti dalla tradizione culturale cinese *par excellence*. Si trattò di una rilettura in senso materialista (o, più correttamente, semi-materialista) del pensiero confuciano, che ne squalificò le interpretazioni puramente astratte, morali o filosofiche, considerandolo invece come una sovrastruttura ideologica, specchio della base economica - e soprattutto dei rapporti di classe - su cui poggiava. Tra le strategie che resero possibili questa rilettura vi fu la traduzione culturale intralinguistica all'opera nell'edizione critica dei *Dialoghi*. Questa edizione è tra gli esempi più lampanti e interessanti di come venne condotta la critica a Confucio nel contesto discorsivo del PLPK, nonché, forse paradossalmente, tra i meno stereotipati, almeno nella misura in cui non si trattò di mera ripetizione di slogan, ma anche di analisi su quelle che potremmo definire a pieno titolo 'fonti primarie'.

Ci si potrebbe domandare, come fanno Gregor e Chang (1979, 1079-80), perché il Partito-Stato non sfruttò i principi gerarchici del confucianesimo a proprio vantaggio (come peraltro avrebbe fatto nei decenni seguiti alla morte di Mao). Una possibile risposta è che non si erano ancora spente le istanze antiburocratiche che avevano permesso una certa partecipazione di massa alla RC, e che furono sfruttate tanto dal centro politico di Mao quanto dalla sinistra per combattere gli avversari all'interno del Partito. Purtroppo non abbiamo lo spazio per esaminare nel dettaglio le rinnovate critiche contro i privilegi dell'apparato di Partito che si presentarono durante il PLPK, quali, per esempio, la pratica dei favoritismi, soprattutto nelle ammissioni universitarie, nota come *zouhoumen* 走后门 (entrare dalla porta di servizio). Basti considerare che fu Mao in persona a mettere il veto sulla questione (Zhonggong Zhongyang Wenxian Yanjiushi 2013, 2699-700). Va però sottolineato che, rispetto al caos del primo triennio della RC (1966-68), il PLPK si svolse fermamente

---

<sup>6</sup> Purtroppo non ci è possibile qui affrontare la sia pure interessante critica di altri principi confuciani, quali *zhongyong* 中庸 (giusto mezzo), *he* 和 (armonia) e la concezione delle donne.

sotto la direzione dell'apparato del Partito, per espressa volontà di Mao, il quale volle evitare una ripetizione della fase 'movimentista' e si oppose apertamente alla possibile evoluzione della campagna in una 'seconda rivoluzione culturale' (Zhonggong Zhongyang Wenxian Yanjiushi 2013, 2680). Tutt'altro che immune rispetto alla sclerotizzazione della tarda RC, la critica anticonfuciana a sua volta si spense 'burocraticamente' nel 1978, con la 'riabilitazione' di Confucio medesimo (Zhang, Schwartz 1997, 203).

In questo quadro, analizzare l'edizione critica dei *Dialoghi* ribadisce che ridurre il PLPK al *solo* scontro tra fazioni - che pure la caratterizzò in modo determinante - rischia di oscurarne il rapporto con il più vasto e, seppure diversissimo per contesto e aspirazioni (e manipolazioni politiche), non meno radicale ripensamento della tradizione confuciana che accompagnò il rinnovamento intellettuale da fine Ottocento in poi e che raggiunse il picco massimo con il Quattro maggio. Come non percepire l'eco della tagliente critica di Lu Xun, ampiamente ristampato durante il PLPK, che attraverso gli occhi del suo pazzo vedeva nei valori confuciani una sovrastruttura di ipocrisie a beneficio di una società cannibale?

A parere di chi scrive, l'uso del passato al servizio del presente fu semmai cooptato in uno sforzo teso alla preservazione dell'apparato burocratico del Partito-Stato: la furia anticonfuciana del PLPK rielaborò sì gli impulsi critici scaturiti dall'esperienza del Quattro maggio, ma, come dimostrano i testi analizzati qui, non li integrò con un'analisi compiutamente storico-materialistica, il che permise di mantenere su un piano sovrastrutturale problemi che erano anzitutto strutturali. In altre parole, la critica alla burocrazia, che almeno ufficialmente costituiva uno dei capisaldi della RC, poté trovare espressione e sfogo nella critica della tradizione di pensiero dell'epoca delle Primavere e Autunni: così facendo, essa venne mantenuta su un piano strettamente culturale e ideologico (sovrastrutturale, appunto), senza indagare né tantomeno intaccare i processi *materiali* della formazione di uno strato burocratico privilegiato come quello del Partito-Stato cinese post-rivoluzionario. Possono spiegarsi così le talvolta meccaniche e formulistiche sovrapposizioni di passato e presente viste anche nella disamina della *Pizhu*, che forse si avvicinano alla pratica commentariale di stampo confuciano più di quanto i suoi stessi autori fossero disposti ad ammettere. A sua volta questo è inseparabile dal fatto che la RC, indipendentemente dalle forze vive della società che si mobilitarono in modi anche imprevedibili, fu in ultima analisi lanciata da una fazione dell'apparato contro un'altra - non da agenti esterni -, non immune dunque dall'istinto di autoconservazione del sistema nel suo insieme.

Come si diceva in apertura, si tratta di considerazioni preliminari e contenute per via dei limiti di spazio. Necessiteranno di ulteriori sviluppi. Possiamo però concludere affermando, non senza una nota

di ironia, che nell'alveo della critica alle antiche norme rituali se ne svilupparono di nuove che, in modo alquanto gattopardesco, finirono per circoscrivere il potenziale di una politica emancipatrice tanto per la rilettura del passato quanto per il presente.

## Bibliografia

- Beijing Daxue Zhexuexi Gongnongbing Xueyuan 北京大学哲学系工农兵学员 (Studenti operai, contadini e soldati della Facoltà di Filosofia dell'Università di Pechino) (1974a). "Lunyu" pizhu "论语"批注 (选刊) (Edizione critica dei "Dialoghi". Una selezione). Shenyang: Liaoning chubanshe.
- Beijing Daxue Zhexuexi Gongnongbing Xueyuan 北京大学哲学系工农兵学员 (Studenti operai, contadini e soldati della Facoltà di Filosofia dell'Università di Pechino) (1974b). "Lunyu" pizhu "论语"批注 (选刊之二) (Edizione critica dei "Dialoghi". Una selezione, parte seconda). Shenyang: Liaoning chubanshe.
- Bergère, M.C. (1989). *La république populaire de Chine de 1949 à nos jours*. Paris: Colin.
- Cheng, A. (2000). *Storia del pensiero cinese*, vol. 1. Trad. di A. Crisma. Torino: Einaudi.
- Confucio (2006). *I Dialoghi*. Trad. di T. Lippiello. Torino: Einaudi.
- Dong, G.; Walder, A.G. (2012). «Nanjing's 'Second Cultural Revolution' of 1974». *The China Quarterly*, 212, 893-918. <https://doi.org/10.1017/S0305741012001191>.
- Fairbank, J.K. (1992). *China: A New History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Foster, K. (1990). *Rebellion and Factionalism in a Chinese Province: Zhejiang, 1966-1976*. Armonk, NY: M.E. Sharpe. <https://doi.org/10.4324/9781315492094>.
- Goldman, M. (1975). «China's Anti-Confucian Campaign, 1973-74». *The China Quarterly*, 63, 435-62. <https://doi.org/10.1017/S0305741000007268>.
- Gregor, J.; Chang, M.H. (1979). «Anti-Confucianism: Mao's Last Campaign». *Asian Survey*, 19(11), 1073-92.
- Jakobson, R. (2004). «On Linguistic Aspects of Translation». Lawrence, V. (ed.), *The Translation Studies Reader*. London; New York: Routledge, 138-43.
- Kandel, B. (1978). «New Interpretations of the Han Dynasty Published during the Pi-Lin Pi-Kong Campaign». *Modern China*, 4(1), 91-121.
- Lavagnino, A.C. (1976). «Autori 'legisti' e campagna di critica a Confucio e Lin Biao». *Cina*, 13, 37-60.
- MacFarquhar, R.; Schoenhals, M. (2006). *Mao's Last Revolution*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- Mao Zedong 毛泽东 [1975] (1998). «Mao zhuxi zhongyao zhishi 毛主席重要指示 (Importanti istruzioni del Presidente Mao)». *Jianguo yilai Mao Zedong wengao 建国以来毛泽东文稿* (Manoscritti di Mao Zedong dalla fondazione della Repubblica popolare), vol. 13. Pechino: Zhongyang wenxian chubanshe, 486-93.
- Marinelli, M. (2009). «Names and Reality in Mao Zedong's Political Discourse on Intellectuals». *Transtext(e)s Transcultures 跨文本跨文化*, 5. <https://journals.openedition.org/transtexts/268>.

- Mittler, B. (2008). *A Continuous Revolution: Making Sense of Cultural Revolution Culture*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4000/transtexts.268>.
- Perini, G. (2020). «Da 'Giustizia' a 'Fratellanza'. Le metamorfosi del concetto di 义 nel mondo alla rovescia del romanzo». *Sinosfere*, 11, 32-52.
- Perry, E. J.; Xun, L. (1997). *Proletarian Power: Shanghai in the Cultural Revolution*. Boulder: Westview. <https://doi.org/10.4324/9780429498008>.
- Pi "keji fuli" (1974a). «Pi "keji fuli": Lin Biao wangtu fubi zibenzhuyi de fandong gangling 批“克己复礼”——林彪妄图复辟资本主义的反动纲领 (Critica al principio di "autocontrollo e ritorno ai riti". Il piano reazionario di Lin Biao nel vano tentativo di restaurare il capitalismo)». *Pi "keji fuli"* 1974b, 1-4.
- Pi "keji fuli": *Lin Biao wangtu fubi zibenzhuyi de fandong gangling 批“克己复礼”——林彪妄图复辟资本主义的反动纲领* (1974b). Pechino: Beijing Renmin chubanshe.
- Pym, A. (2014). *Exploring Translation Theories*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315857633>.
- Renmin Ribao* 人民日报 (1974a). «Ba pi Lin pi Kong de douzheng jinxing daodi 把批林批孔的斗争进行到底 (Portare fino in fondo la critica a Lin Biao e Confucio)». *Renmin Ribao* 人民日报, 2 febbraio, 1.
- Renmin Ribao* 人民日报 (1974b). «Yuandan xianci 元旦献词 (Messaggio di capodanno)». *Renmin Ribao* 人民日报, 1 gennaio, 1-2.
- Russo, A. (2020). *Cultural Revolution and Revolutionary Culture*. Durham; London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9781478012184>.
- Samarani, G. (2004). *La Cina del Novecento*. Torino: Einaudi.
- Tianjin Luntaichang Gongren Pinglunzu 天津轮胎厂工人评论组 (Gruppo di discussione degli operai della Fabbrica di pneumatici di Tianjin) (1974). «"Keji ful" jishi yao kaidaoche “克己复礼”就是要开倒车 (Autocontrollo e ritorno ai riti significa voler andare contromano)». *Pi "keji fuli"* 1974b, 36-40.
- Xiao, T. (2017). *Revolutionary Waves: The Crowd in Modern China*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press. <https://doi.org/10.1163/9781684175857>.
- Yang Rongguo 杨荣国 (1973). *Kongzi: wangude weihi nulizhide sixiangjia 孔子——顽固地维护奴隶制的思想家 (Confucio: un pensatore a ostinata difesa del sistema schiavistico)*. Guangzhou: Guangdong Renmin chubanshe.
- Zhang Dainian 张岱年 (2002). «Wo yu Zhonghua Shuju 我与中华书局 (Io e la Zhonghua Shuju)». Comitato di redazione Zhonghua Shuju (a cura di), *Wo yu Zhonghua Shuju 我与中华书局*. Pechino: Zhonghua Shuju chubanshe, 1-2.
- Zhang, T.; Schwartz, B. (1997). «Confucius and the Cultural Revolution: A Study in Collective Memory». *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 11(2), 189-212. <https://doi.org/10.1515/9780822384687-006>.
- Zhonggong Zhongyang Wenxian Yanjiushi 中共中央文献研究室 (Centro di ricerca e documentazione del Comitato Centrale del PCC) (2013). *Mao Zedong zhuan 毛泽东传 (Biografia di Mao Zedong)*, vol. 6. Pechino: Zhongyang Wenxian chubanshe.