

FONDAZIONE GIORGIO CINI

# CINA: MITI E REALTÀ

A cura di  
Alfredo Cadonna e Franco Gatti

是非

Atti del Convegno  
Venezia, 21-23 maggio 1998

[ E S T R A T T O ]

CAFO  
SCAR  
INA-

EUGENIO MENEGON

LA RAPPRESENTAZIONE DEL POTERE  
E IL POTERE DELLA RAPPRESENTAZIONE:  
RAPPORTI SINO-PORTOGHESI E MISSIONI  
CATTOLICHE NEI PERIODI YONGZHENG (1723-1735)  
E QIANLONG (1736-1796)

*Il concetto di rappresentazione*

Sull'onda degli studi di storia culturale degli anni ottanta – studi particolarmente vivaci in Francia, Inghilterra, e Stati Uniti – il concetto di rappresentazione ha acquisito un ruolo di crescente importanza nell'influenzare l'analisi non solo di testi letterari, e dei gruppi sociali connessi alla produzione di tali testi, ma pure della formazione dei poteri statali e imperiali nella pratica politica. In altre parole, ci si è resi conto che la capacità di creare una certa immagine dello stato, e di divulgarla in arene pubbliche domestiche e internazionali, non costituisce solamente un elemento per così dire “cosmetico” del potere, ma uno dei suoi elementi fondanti.

La critica al concetto di “orientalismo” avanzata da Edward Said ormai due decenni or sono, ha stimolato innumerevoli studi nel campo degli studi coloniali, delineando le strategie di rappresentazione dei progetti imperiali delle potenze coloniali – in particolare Gran Bretagna e Francia. La produzione di informazione e conoscenze sui soggetti coloniali e le loro culture (basti pensare alla nascita dell'egittologia o degli studi arabi) ha in effetti reso queste culture “reali” agli occhi dei contemporanei occidentali. Gli storici della cultura credono fermamente che solo ciò che può essere rappresentato, in testi, immagini, musica e così via, diventa pienamente reale per i fruitori dell'informazione. Nel processo di produzione di questa cosiddetta “realtà”, lo sguardo scientifico dell'esploratore o del colonizzatore europeo, specialmente nel secolo scorso, poneva le culture locali in un rapporto di dipendenza, che si trasferiva dal campo puramente cognitivo, a quello politico, economico e sociale.

Malgrado la critica all'orientalismo abbia trovato degli aderenti anche nel campo degli studi cinesi, l'interesse per tale dibattito si è rivelato nel complesso assai tenue tra sinologi<sup>1</sup>. Una delle probabili ragioni va ricercata nel ri-orientamento che la critica anti-imperialista dei tardi anni sessanta aveva già in parte impresso agli studi di storia cinese. Al vecchio modello di "risposta all'occidente" e di una "Cina della tradizione" opposta ad un "occidente della modernità", si andò sostituendo un approccio più radicato nella realtà politica, sociale, economica e culturale interna alla Cina stessa. Questo ha provocato nel corso dei tardi anni settanta, e fino ad oggi, un calo di interesse per argomenti quali la storia dei rapporti politici tra potenze occidentali e impero cinese, e ha coinvolto anche il campo degli studi della missione cristiana in Cina, chiaramente collegato alla storia dell'imperialismo occidentale.

Come conseguenza di questo ri-orientamento, negli ultimi venticinque anni sono mancati studi sulla storia diplomatica tra Cina e paesi occidentali che abbiano tentato un superamento del vecchio schema di Fairbank – basato sul sistema tributario e sulla dicotomia tradizione-modernità –, e che abbiano offerto nuovi modelli interpretativi. Questo non solo ha ritardato una presa di coscienza da parte degli studiosi delle strategie di rappresentazione dell'"Oriente Cinese" – e qui mi riferisco in particolare alla sfera diplomatica, piuttosto che alla ben nota "mitologia gesuita" –; ma ha anche impedito di valutare pienamente il discorso di rappresentazione del potere da parte dell'impero Qing nei confronti del mondo esterno.

Il recente libro di James Hevia sulla ambascieria di Lord Macartney nel 1793 alla corte dell'imperatore Qianlong, *Cherishing Men From Afar* (1995), è un tentativo di riaprire il dibattito sulle relazioni sino-occidentali in termini – appunto – di "rappresentazione". Malgrado nutra riserve su alcuni aspetti dello studio di Hevia, condivido il suo interesse per la comprensione della diplomazia Qing nel quadro di una visione del mondo che, lungi dall'essere intrappolata in un sistema tributario a-temporale, quadrava con il disegno egemonico della formazione imperiale mancese, e con le sue specificità storiche<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Hans Hågerdal, "The Orientalism Debate and the Chinese Wall. An Essay on Said and Sinology", *Itinerario*, 21, 3, 1997, pp. 19-40.

<sup>2</sup> Il libro di Hevia ha suscitato un acceso dibattito negli Stati Uniti. Vedi l'assai critico intervento di Joseph Esherick "Cherishing Sources from Afar", *Modern China*, 24, 2, 1998, pp. 135-161; la risposta di Hevia, "Postpolemical Historiography. A Response to Joseph W. Esherick", *Modern China*, 24, 3, 1998, pp. 319-327; e la contro-risposta di Esherick, "Traduttore [sic], Traditore. A Reply to James Hevia", *Modern China*, 24, 3,

Attraverso il "Rituale Per Gli Ospiti" descritto nel codice rituale dinamico (*Da Qing tongli*), la corte Qing implementava – nelle parole di Hevia – "processi attraverso i quali le ambascierie dei re stranieri venivano valutate, differenziate e incorporate nel quadro della sovranità imperiale, che includeva il cosmo e gli antenati imperiali"<sup>3</sup>. Il rituale di corte non era semplice "cerimonia" – sostiene Hevia sulla scorta delle più recenti teorie sul rituale –, ma un atto *costitutivo* delle relazioni di potere. In altre parole, l'intero processo di amministrazione del viaggio in territorio cinese dell'ambasciatore straniero, e le udienze che gli venivano concesse a corte, erano per i Qing un modo di valutare la lealtà del sovrano straniero, e di unirlo in una connessione cosmica con il monarca mancese, portando a compimento la funzione imperiale di armonizzazione del mondo naturale e di quello umano nella persona del supremo governante della sfera umana, l'imperatore della Cina.

Mentre Hevia è interessato a valutare la rappresentazione del potere del monarca inglese e delle innovazioni scientifiche inglesi offerta da Macartney a Qianlong, e a mostrare il fallimento di quell'impresa, nel mio intervento vorrei esplorare in via preliminare la possibilità che gli imperatori Qing avessero in qualche misura una analoga strategia di rappresentazione del proprio potere verso l'esterno. Prenderò brevemente in esame due ambascierie portoghesi condotte durante i regni di Yongzheng (1727) e Qianlong (1753). La ragione di questa scelta è duplice. Da una parte, quelle due ambascierie portoghesi vennero selezionate dai funzionari Qing come appropriati precedenti per valutare la missione di Macartney. Esse dunque sembrano appartenere ad una medesima genealogia nel campo delle relazioni sino-occidentali. Dall'altra, entrambe le iniziative furono progettate dai portoghesi con il duplice scopo di proteggere l'esistenza di Macao, e di ammorbidire la proibizione imperiale delle attività missionarie cattoliche in Cina. Malgrado Yongzheng e Qianlong fossero ben consci degli scopi delle due missioni, e vi fosse una generale atmosfera di ostilità al cristianesimo nei loro regni, entrambi gli imperatori accolsero i due ambasciatori portoghesi, Metello de Souza nel 1727 e Pa-

1998, pp. 328-332. Per la reazione in Cina, vedasi: Luo Zhitian, "Houxiandaizhuyi yu Zhongguo yanjiu: 'Huairou yuanren' de shixue qishi" (Postmodernismo e ricerca sulla Cina: la lezione storiografica di 'Cherishing Men from Afar'), *Lishi yanjiu*, 1, 1999, pp. 104-120.

<sup>3</sup> James Hevia, *Cherishing Men From Afar. Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*, Durham, Duke University Press, 1995, p. 217.

checo nel 1753, con particolare pompa e favore. Come cercherò di illustrare, questa accoglienza, oltre che costituire la realizzazione delle regole rituali, serviva a generare una serie di rappresentazioni dell'impero Qing che il processo diplomatico doveva al contempo produrre e controllare.

Su suggerimento di importanti membri del Gran Consiglio e dei gesuiti della corte, gli ambasciatori evitarono di menzionare esplicitamente la protezione del cattolicesimo, e seguirono le istruzioni impartite dai Qing per il trasferimento alla capitale e per le prescritte udienze. In altre parole, malgrado vi siano stati alcuni moti di resistenza alle regole diplomatiche Qing da parte portoghese in entrambi i casi (su questioni quali le modalità di consegna delle credenziali e la denominazione della seconda ambasceria quale "missione di congratulazioni" e non di "tributo"), i portoghesi decisero dopo un'iniziale trattativa che seguire il cerimoniale di corte senza protestare fosse preferibile. Dalle relazioni ufficiali contenute nello *Shilu*, nelle collezioni di editti e memoriali e nei documenti occidentali, appare chiaramente che le due missioni vennero considerate in effetti missioni di congratulazioni, la prima per l'accessione di Yongzheng al trono, la seconda più genericamente per "informarsi della salute imperiale" di Qianlong in occasione della ascesa al trono del re di Portogallo José I. Una analisi più puntuale delle due missioni ci mostrerà ora le modalità di produzione e gestione dell'immagine imperiale operate da Yongzheng e Qianlong.

### La prima ambasceria

L'ambasceria del 1727 cadde nel periodo di assestamento del potere di Yongzheng su un trono indebolito dalla lotta di successione scoppiata tra diverse fazioni mancesi. La nuova politica anti-cristiana di Yongzheng sembrò minacciare la vita stessa della colonia lusitana di Macao, e non appena la corte portoghese apprese attraverso Macao e Goa della problematica situazione delle missioni in Cina, venne deciso l'invio di una missione diplomatica, con lo scopo nominale di congratulare l'imperatore per l'ascesa al trono, ma in realtà con la segreta speranza di ottenere rinnovato favore per le missioni, e indirettamente per i commerci di Macao. L'ambasciatore Alexandre Metello Souza e Menezes e il suo seguito raggiunsero Macao nel dicembre 1726<sup>4</sup>. Essi erano però stati preceduti a Pe-

<sup>4</sup> Sull'ambasciata, vedi Julio Firmino Judice Biker, *Collecção de tratados e concertos de pazos que o Estado da India Portuguesa fez com os Reis e Senhores com quem teve re-*

chino in novembre da P. Antonio de Magalhaes SJ, inviato da Kangxi prima della sua morte alla corte del Portogallo come ambasciatore. Magalhaes venne interrogato dal "13° Regulo", cioè il fedele fratello dell'imperatore Yongzheng, il principe Yi, il più influente membro del Gran Consiglio, sugli scopi della annunciata ambasceria portoghese; il principe espresse il sospetto che il cristianesimo fosse uno degli argomenti a cuore dell'ambasciatore. Fu probabilmente suo il suggerimento di non menzionare il cristianesimo durante le udienze.

Da parte imperiale, notiamo in documenti precedenti l'arrivo dei portoghesi una costante preoccupazione nei confronti dell'immagine imperiale proiettata all'esterno. Nel 1725, per esempio, nell'accogliere la piccola missione Gotthard Plaslowitz-Ildefonso inviata da Papa Benedetto XIII, Yongzheng aveva già sentito il bisogno di salvaguardare la sua immagine di filialità verso il padre, estendendo un trattamento benevolo agli inviati papali, e imputando alla grande fama di benevolenza di Kangxi "che raggiunge ogni parte della terra, per quanto lontana sia" (我聖祖仁皇帝怙昌萬方無遠弗屆), il fatto che avessero viaggiato tale distanza per offrirgli omaggio<sup>5</sup>. In effetti, ancora una volta, durante l'udienza con l'ambasciatore portoghese Metello due anni più tardi, Yongzheng si pronunciò esplicitamente di fronte alla corte riunita con queste parole: "Ho sempre cercato di imitare mio padre nel suo affetto per gli stranieri; li ho dunque sempre trattati con grande favore, non differentemente da

*lações nas partes da Asia e Africa Oriental desde o principio da conquista até ao fim do seculo XVIII*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1881-87, vol. VI, pp. 33-36; 60-172; Id., *Memoria sobre o estabelecimento de Macau, ... Abreviada relação da embaixada que el-rei d. João V mandou ao imperador da China e Tartaria etc.*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1879, pp. 33-54; Eduardo Brazão, *Apointamentos para a historia das relações diplomaticas de Portugal com a China, 1516-1753*, Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca, Agencia Geral das Colonias, 1949, pp. 111-152; João de Deus Ramos, *Historia das relações diplomáticas entre Portugal e a China - I - O Padre António de Magalhães S.J. e a embaixada a D. João V (1721-1725)*, Macao, Instituto Cultural de Macao, 1991, passim. Riferimenti ai documenti cinesi dell'ambasceria in Feng Erkang, *Yongzheng zhuan* (Biografia di Yongzheng), Beijing, Renmin chubanshe, 1985, pp. 402-406 e Fu Lo-shu, *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations*, Tucson, AAS-University of Arizona Press, 1966, pp. 155-157. Per una visione generale delle relazioni sino-portoghesi, vedi George Bryan Souza, *The survival of empire: Portuguese trade and society in China and the South China Sea, 1630-1754*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1986, specialmente pp. 206-212.

<sup>5</sup> *Da Qing Shizong shilu*, ed. Manchukuo, 1937, j. 37, p. 7a; Fu, *Chronicle*, cit., p. 144.

come tratto i miei sudditi<sup>6</sup>. In realtà, sappiamo che privatamente l'imperatore la pensava diversamente. In una udienza a porte chiuse concessa ai gesuiti della corte nel luglio del 1724, Yongzheng aveva avuto l'ardire di avanzare una critica al padre: "La reputazione dell'imperatore mio padre tra i letterati ha sofferto molto a causa della sua tolleranza nel lasciarvi fondare la vostra missione qui"<sup>7</sup>. Qualche anno più tardi, in effetti, Padre Parennin osservava che mentre "l'imperatore disprezza chiaramente la religione cristiana, ci tratta pubblicamente con benevolenza di fronte al mondo, per timore che la differenza tra lui e suo padre sia troppo grande a vedersi"<sup>8</sup>.

Sembra dunque che Yongzheng fosse condizionato dall'ombra paterna nelle sue scelte di politica estera con gli occidentali – in particolare i portoghesi, protettori della missione –: non si trattava naturalmente di una identità di vedute politiche – sappiamo bene –, ma piuttosto di un bisogno di proiettare una immagine di filialità e continuità politica all'esterno della Cina.

Un'altra dimensione che influenzò la formazione della rappresentazione del potere imperiale all'esterno della Cina ebbe origine in affari interni alla corte. Durante la lotta di accessione al trono, una delle fazioni mancesi opposte a Yongzheng, capeggiata dal principe Yinsi, vide la partecipazione di alcuni membri del clan imperiale convertiti al cattolicesimo – la famiglia dell'importante nobile mancese Sunu –, così come del gesuita portoghese João Mourão, agente non-ufficiale della corona portoghese alla corte di Kangxi. Mourão pagò con la vita le sue simpatie politiche e i membri ribelli del clan imperiale vennero esiliati e condannati a morire di stenti nelle prigioni provinciali. L'ambasciatore portoghese era al corrente delle vicissitudini del clan mancese e di Mourão, e il segretario dell'ambasceria, P. Francisco Xavier da Rua, presiedette a Pechino

<sup>6</sup> *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques*, Paris, Paul Daffis Libraire-Éditeur, 1875-77, vol. 3, pp. 548 sgg.

<sup>7</sup> *Lettres*, cit., vol. III, p. 364. Si veda pure *ibid.* p. 357, la traduzione di un memoriale del gesuita Kögler (15 gennaio 1724) così come un memoriale imperiale del 13 giugno 1723, contenuto in *Yongzheng chao hanwen zhupi zouzhe huibian* (Raccolta dei memoriali con annotazioni vermiglie del periodo Yongzheng), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1989, vol. 3, no. 22, pp. 26-27.

<sup>8</sup> *Lettres*, cit., vol. III, pp. 696-697: "Lettre du Père Parennin au Révérend Père \*. Incertitude de l'empereur sur les mesures à prendre relativement aux chrétiens. Pékin, 29 octobre 1734."

(30 giugno 1727) ad un tribunale canonico che raccolse gli *Acta martyrum* dei cristiani di corte morti in quei tre anni<sup>9</sup>. Yongzheng sospettava che gli occidentali fossero ben informati sulla faccenda, e in connessione con il caso di Sunu e dei suoi figli, espresse la preoccupazione che i gesuiti e i portoghesi potessero utilizzare la storia per danneggiare l'immagine imperiale. Nei diari imperiali leggiamo:

Se condanniamo ufficialmente a morte i figli di Sunu, gli occidentali ne ignoreranno la vera causa [cioè il fazionalismo], e penseranno che sono stati puniti per il fatto di essere cristiani. Quindi diffonderanno la loro fama in Occidente. Dunque siano solo imprigionati, così che abbiano il tempo di studiare la loro religione occidentale. Una volta che abbiano veramente compreso il rispetto per il Cielo insegnato dalla religione occidentale, certamente cambieranno il loro atteggiamento [da traditori]<sup>10</sup>.

Oltre ad esprimere sferzante ironia verso il cristianesimo – un tratto confermato da numerose fonti gesuitiche – Yongzheng mostrava pure apprensione per le conseguenze alla sua immagine di sovrano benevolo in Occidente: fare dei suoi nemici dei martiri agli occhi degli occidentali avrebbe contribuito a diffondere una impressione distorta dell'impero Qing, al tempo stesso mostrando che perfino nel clan imperiale, l'ortodossia confuciana e i costumi mancesi erano minacciati dalla religione occidentale. Questo quadro di timori imperiali è confermato dalla politica di inquisizione ideologica quasi contemporanea (implementata da Yongzheng in connessione con il caso di Lü Liuliang e Zeng Jing) che mostra la sensibilità dell'imperatore nei confronti delle voci riguardanti la sua supposta usurpazione del trono. In un famoso libro pubblicato nel 1729, il *Dayi juemi lu* 大義覺迷錄 (Parole forti per sconfiggere la calunnia) egli attaccò certe "parole senza fondamento che provocano agitazione" o "calunnie" (輕言動搖·蜚語), diffuse contro di lui dalla fazione di Yinsi e Yintang – la stessa dei convertiti cristiani della corte – vedendole

<sup>9</sup> "Actus inquisitionis de publica constantia illustrium neophytorum in aula Pekinensi", firmato da nove gesuiti, otto cristiani cinesi e Da Rua come presidente, conservato negli Archivi di Propaganda Fide; vedi Pasquale D'Elia, *Il lontano confino e la tragica morte del P. João Mourão S.I., missionario in Cina (1681-1726) nella storia e nella leggenda, secondo documenti in gran parte inediti*, Lisboa, Agencia-Geral do Ultramar, 1963, p. 175.

<sup>10</sup> Zhongguo di yi lishi dang'an guan (a cura di), *Yongzheng chao qiju zhuce* (Diari Imperiali del periodo Yongzheng), Beijing, Zhonghua shuju, 1993, vol. 2, p. 1211; vedi pure Fu, *Chronicle*, cit., p. 155.

come segni di persistente fazionalismo, di eterodossia e di sentimenti anti-mancesi<sup>11</sup>. Così come le calunnie di Zeng Jing dovevano essere denunciate e riformate attraverso la scrittura di una versione imperiale da circolare all'interno della Cina, così le notizie senza fondamento sul clan di Sunu dovevano analogamente venir neutralizzate per evitare danni all'immagine imperiale fuori della Cina.

### *La seconda ambasceria*

L'ambasceria alla corte di Qianlong nel 1753 fu nuovamente un tentativo dei portoghesi – e qui cito la relazione dell'ambasciatore Pacheco – di “coltivare l'amicizia dell'imperatore, promuovere la conservazione e l'aumento delle missioni, ristabilire il patronato reale e seguire altri interessi politici [il futuro di Macao]”<sup>12</sup>. Questa missione si verificava ancora una volta nel contesto di un irrigidimento nella politica anti-cristiana imperiale. Tuttavia, la reazione di Qianlong fu differente da quella di Yongzheng in rapporto al tema dell'“immagine imperiale” e della “rappresentazione del potere”. Nessuna menzione del cattolicesimo viene fatta nei documenti cinesi che ho esaminato fino ad ora. Nel 1747-1748, sette missionari nelle province del Zhejiang e Fujian erano stati scoperti e giustiziati, e dunque allora regnava un clima di grande timore per ulteriori campagne anti-cristiane tra i missionari e i portoghesi. Sappiamo dalla relazione dell'ambasciatore Pacheco che un alto funzionario di corte suggerì di non fare menzione del cristianesimo nell'udienza, e l'ambasciatore si limitò dunque solamente a chiedere un atteggiamento favorevole nei confronti degli occidentali residenti in Cina<sup>13</sup>. L'ambasceria, malgrado tutto, ottenne un trattamento di particolare favore, e lo *Shilu* riporta che, oltre alla usuale udienza a palazzo, un'altra venne concessa nel Giardino della Lunga Primavera (*Changchun yuan*), nei pressi del Palazzo d'estate dello Yuanmingyuan, dove l'ambasciatore assistette a opere teatrali, e partecipò ad un banchetto. Nell'editto finale di saluto all'ambasciatore,

<sup>11</sup> Qing Shizong [Yongzheng], *Dayi juemi lu* (Parole forti per sconfiggere la calunnia), Beijing, edizione di palazzo, 1730, ristampata in *Qingshi ziliao*, Beijing, Zhonghua Shuju, 1983, vol. 4, pp. 1-180.

<sup>12</sup> Francisco de Assis Pacheco de Sampaio, *Relatorio de Francisco de Assis Pacheco de Sampaio a El-Rei D. José I dando conta dos successos da embaixada a que fôra mandado á Côrte de Pekim no anno de 1752*, (a cura di Julio Firmino Judice Biker), Lisboa, Imprensa Nacional, 1879, p. 55.

<sup>13</sup> *Da Qing Gaozong shilu*, j. 436, pp. 9b-10a; Fu, *Chronicle*, cit., p. 191.

Qianlong richiamò i precedenti delle ambasciate portoghesi durante i regni di Kangxi e Yongzheng: anche lui, come Yongzheng, mostrava al mondo di essere filiale ai suoi antenati, e di mantenere la usuale politica di patronato degli occidentali. Tuttavia, durante la permanenza dell'ambasceria in Cina, la mancata menzione di Qianlong di ogni argomento di controversia dà una precisa indicazione di un cambio nello stile di governo. Qianlong, a differenza di suo padre, preferiva mantenere estrema segretezza in materie politiche. Quello stesso *Dayi juemi lu* che suo padre aveva distribuito a tutti i funzionari provinciali dell'impero nel 1729, venne immediatamente ritirato da Qianlong pochi mesi dopo la sua ascesa al trono, e tutte le copie reperite vennero distrutte. In Qianlong, questa segretezza si univa ad un ineguagliato senso della *grandeur* imperiale. Qianlong è stato definito “il più egocentrico degli imperatori Qing”, e non possiamo negare che fosse un eccezionale promotore della sua immagine. Collezionismo, grandi progetti letterari, costruzione di palazzi, e tour imperiali erano tutti elementi di una medesima strategia di rappresentazione del potere (e oramai su ciascuno di questi argomenti esistono parecchi studi). Analogamente, le ambascerie straniere riproducevano in forma tangibile nei precinti dei palazzi imperiali l'avvolgente potere della monarchia Qing su tutti i popoli, vicini e lontani, un potere inteso nel senso cosmologico codificato nel rituale, ma la cui scala di grandezza veniva certamente magnificata dalla personalità di Qianlong. I famosi rotoli di palazzo illustranti i popoli dell'impero e le missioni tributarie, con i loro costumi e doni, sono la traduzione figurativa del progetto imperiale del periodo Qianlong. L'ambasceria di Pacheco doveva dunque far parte della medesima strategia generale di rappresentazione del potere. Ogni elemento di discordia nei rapporti tra Qing e Portogallo – dal cristianesimo, alle situazioni giuridiche ambigue di quasi extraterritorialità di Macao, a questioni di carattere economico – veniva cancellato, ingoiato dalla segretezza riservata alle materie di governo, che erano appannaggio del Gran Consiglio e della burocrazia provinciale, e non materia di discussione con l'ambasciatore. L'unico ruolo che rimaneva all'ambasciata straniera era dunque la celebrazione dei fasti imperiali, e la riaffermazione della superiorità Qing, entrambi elementi chiave nella produzione dell'immagine imperiale. Ai dubbi e alle contraddizioni che abbiamo visto affiorare nei pronunciamenti di Yongzheng – legati alla storia della sua successione al trono – si opponeva in Qianlong un sereno senso che tutto era sotto il controllo del vigile occhio imperiale.

### *Conclusioni*

Nei periodi Yongzheng e Qianlong, i missionari della corte erano divenuti agli occhi imperiali semplici tecnici, e in un certo senso, ricoprivano il ruolo di strumenti utili al buon funzionamento della rappresentazione imperiale. La loro funzione di intermediazione tra l'impero Qing e le potenze marittime occidentali certamente contribuiva alla produzione di tale immagine. Eppure, per Yongzheng, i missionari rappresentavano pure una minaccia. Non solo continuavano a proteggere i loro confratelli nelle province, ma a volte rischiavano di incrinare proprio quell'immagine imperiale che erano chiamati a costruire, – come ho cercato di indicare. Anche per rispetto a suo padre, Yongzheng non aveva potuto rigettare completamente i loro servizi, in qualche misura utili alla dinastia. Kangxi aveva protetto la missione, permesso la residenza dei missionari, coltivato un rapporto personale con i gesuiti di corte, e un figlio rispettoso della pietà filiale non poteva ribaltare tale politica completamente. In privato, Yongzheng si lamentava della politica paterna, ma non osava farlo apertamente in pubblico. Per di più, l'immagine del monarca cinese richiedeva "sollecitudine verso coloro che vengono da lontano". Queste sembrano essere alcune delle ragioni per la tolleranza parziale di Yongzheng verso i missionari, e per il suo trattamento favorevole dell'ambasciata portoghese del 1727.

A distanza di venticinque anni, Qianlong accolse con particolare favore l'inviato portoghese, apparentemente contraddicendo con la sua munificenza la rigida politica anti-cristiana esemplificata dalla recente esecuzione di alcuni missionari nel sud del paese. In realtà, la contraddizione era solo apparente: chiaramente consci dei propositi dei portoghesi, l'imperatore e i suoi alti burocrati neutralizzarono il potenziale di disturbo dell'ambasciata suggerendo all'ambasciatore di astenersi dall'affrontare argomenti scomodi, quale il fato delle missioni. L'accettazione da parte portoghese delle regole rituali statutarie e della agenda imperiale in materia di argomenti ammissibili nell'udienza, non solo confermava la sincerità dell'ambasciatore agli occhi dei Qing, ma creava le condizioni per includere il re di Portogallo e il suo paese nel firmamento di nazioni che ruotavano attorno all'impero Qing, personificato dall'egocentrico Qianlong.

In entrambi i casi, si nota un apparente contrasto tra la necessità di trasmettere fuori dalla Cina una certa rappresentazione del potere imperiale, e la condotta di una politica estera e domestica fundamentalmente difen-

sive, se non punitive, nei confronti degli Occidentali. Qui ho suggerito, se pure in via preliminare, che sia Yongzheng che Qianlong si dimostrarono solleciti nel trasmettere una certa immagine del loro potere fuori della Cina, e che un complesso insieme di fattori ideologici e politici, esterno alle regole del cosiddetto "sistema tributario", determinarono il corso dell'azione imperiale durante le due ambascierie. Se la rappresentazione è un elemento importante e costitutivo delle relazioni di potere, vale certamente la pena di esplorare più in profondità, accanto alle manifestazioni del potere imperiale nell'arena domestica, la storia delle relazioni diplomatiche tra la Cina e il mondo esterno. Nel contesto globale delle relazioni della monarchia mancese con l'Asia Centrale e i paesi marittimi dell'Asia Orientale e Sud-Orientale, lo studio sistematico delle ambascierie sino-occidentali, e la loro connessione alle missioni, consentirà di tracciare con maggior precisione i contorni del disegno imperiale Qing.