

MASSIMO RAVERI

IL MONDO RELIGIOSO TRADIZIONALE NELL'IMPATTO CON LA MODERNITÀ IN GIAPPONE

Analizzare le vicende dello Shintō in Giappone tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento può essere utile per riflettere sulle dinamiche culturali della modernità in Asia e sui processi che hanno trasformato un discorso religioso in ideologia politica¹. La fede nei *kami* 神 per secoli aveva tramandato una visione luminosa e positiva dell'esistenza umana, fondata su un profondo senso di serenità e di armonia fra gli dei, la natura e gli uomini. Eppure, nel XX secolo, le idee e i valori shintoisti giocarono un ruolo non secondario nel processo di costruzione di una dottrina nazionalista e colonialista, legittimando l'intolleranza verso la diversità, e fornendo la giustificazione delle guerre di conquista del Giappone in Asia, con gli esiti nefasti che ben conosciamo². Come fu possibile?

1. L'EPOCA MEIJI: RINNOVAMENTO E LIMITI

Nella seconda metà dell'Ottocento, il Giappone che per due secoli e mezzo aveva mantenuto rigidamente chiuse le sue frontiere verso il mondo esterno, esce dal suo splendido e anacronistico isolamento. Si apre alle relazioni politiche e commerciali con altri paesi, in particolar modo con gli Stati Uniti. È una dinamica economica e sociale interna a produrre questa radicale inversione di rotta: una nuova classe dirigente prende il potere e cerca di fare proprio il modello occidentale di modernizzazione in campo economico, scientifico, politico-istituzionale, militare. Il paradigma è l'Occidente perché in quell'epoca le potenze coloniali sono all'apice della loro potenza. Nel Giappone dell'era Meiji (1868-1912) viene avviato bruscamente un processo endogeno di trasformazione, imposto e diretto dal governo in tutti gli ambiti della società, e in pochi decenni la fisiono-

¹ J. HUBBARD, *Premodern, Modern, Postmodern: Doctrine and the Study of Japanese Religion*, «Japanese Journal of Religious Studies», 19, 1, 1992, pp. 3-27.

² H. HARDACRE, *Shinto and the State*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

mia del paese muta radicalmente: si crea una forte struttura industriale; le campagne si spopolano a causa dello svilupparsi di un'economia di fabbrica e di città; il ruolo della donna cambia perché esce dall'ambito domestico e entra nel mondo del lavoro; nasce un esercito di leva; il sapere tradizionale è eclissato dall'ansia di impadronirsi delle scienze e delle tecnologie occidentali. Anche le istituzioni politiche ovviamente mutano: si formano i primi partiti politici; il potere legislativo diventa prerogativa di assemblee parlamentari; è costituita una struttura burocratica e amministrativa di governo nazionale, organizzata in modo piramidale e imperniata, al suo vertice, sulla figura dell'imperatore che, dopo secoli di diarchia con gli *shōgun*, riunisce nello stesso ruolo istituzionale autorità e potere politico³.

Il mutamento sociale fu bruciante e avvenne con un misto di esaltazione e di affanno, guidato e spesso imposto da direttive governative martellanti, nella convinzione (non infondata) che solo attraverso l'ammendamento del paese si potesse sconfiggere la minaccia di un'invasione coloniale da parte delle potenze occidentali. Il governo di allora lanciò un famoso slogan per dare senso alle trasformazioni di quegli anni: "*wakon yōsai*" 和魂洋才, cioè «spirito giapponese, tecnologia occidentale». Volleva essere una rassicurazione di continuità, di stabilità, ma era solo un'illusione: come se tutti quei cambiamenti basati sul modello occidentale fossero pura 'tecnologia', come se fossero strumenti neutri, facilmente manipolabili, e non incidessero in profondità sul sistema di valori tradizionalmente condivisi. In quegli anni, il sindaco di un paese di campagna così scriveva al prefetto della provincia: «Ci mandate ogni giorno dei documenti e delle circolari su come dobbiamo cambiare il nostro modo di vita, ma non ci dite mai perché»⁴. Quell'uomo coglieva con chiarezza il vero fattore di crisi della società giapponese del suo tempo: avevano dovuto gettare via il passato per adottare un modello occidentale che era loro estraneo, e sostanzialmente non ne capivano la ragione. Gli faceva eco un intellettuale che nel suo diario scriveva: «So che cosa eravamo, lo so bene, ma non so più che cosa siamo e quale futuro, dunque, ci possiamo aspettare». Dopo il 1890 era diffusa l'euforia di un nuovo inizio ma c'era, altrettanto forte, la percezione che il Giappone non fosse pronto per questo cambiamento, che fosse fragile. La definizione dei rischi era diversa, e dipendeva dai gruppi di potere che elaboravano la strategia di quello che veniva definito *Meiji isshin* 一新, il 'rinnovamento' dell'epoca Meiji, ma

c'era comune la sensazione che mancasse il 'senso di unità'. I leader politici capirono che non era sufficiente che l'apparato amministrativo fosse centralizzato, per tenere insieme il paese; come non erano sufficienti leggi e ordinanze, per rendere efficaci le riforme. Il Giappone non si riconosceva più, e dopo trent'anni dalla 'apertura' alla modernità, fu evidente che il sogno di una *bummei kaika* 文明開化, 'civiltà illuminata', aveva prodotto una crisi culturale drammatica, dovuta essenzialmente a una perdita di senso⁵.

2. FRA IDENTITÀ E ALTERITÀ

Ogni cultura costituisce un sistema complesso, sempre dinamico, che vive di una profonda tensione tra fasi di apertura e di chiusura, cioè tra fasi di coerenza — in cui le strutture simboliche e normative sono in armonia con i postulati fondanti della tradizione — e fasi invece di cambiamento — in cui i nuovi discorsi non concordano più con i paradigmi epistemologici del passato. Ed è bene che sia così, perché significa che la cultura è viva, dinamica, che ha la forza sia di controllare e assorbire l'innovazione interna data dal ricambio generazionale, sia di gestire l'innovazione esterna data dai processi di influenza e di acculturazione con società altre. Una società che 'copia' dalle altre è fragile solo all'apparenza; in realtà è solida, perché ha la forza di mettersi in crisi per rinnovarsi. Una cultura aggregata a concezioni e valori fissi e dogmatici, rivela di essere isterilita e come paralizzata da una crisi che non riesce ad articolare in nuove risposte. Il pericolo latente è che i processi innovativi siano troppo accelerati e quindi possano sfuggire alle strategie di controllo sociale. E quando l'incoerenza del sistema eccede, quando le ibridazioni sono troppo arricchiate, il sistema di significazione rischia di collassare. Fu quello che successe nelle società africane tradizionali sottoposte al dominio coloniale: l'azione delle potenze europee fu così violenta e sistematicamente determinata all'obliterazione delle culture locali, che le società tribali africane non ressero. La pressione centrifuga impressa ai sistemi tassonomici e valoriali autoctoni attraverso l'imposizione di concezioni e norme comportamentali europee finì per disordinarli e scardinarli. Invece la società giapponese, fra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, fu in grado

³ YASUMARU YOSHIO, *Kindai tenmeō no keisei*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1992.

⁴ Citato in C. GLUCK, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 53.

⁵ H. HAROOTUNIAN, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000. Vedi anche NAJITA TETSUO - V. J. KOSCHMANN (ed.), *Conflict in Modern Japanese History. The Neglected Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

di reagire alla pressione dell'innovazione, e a non disintegrarsi, perché riuscì a elaborare quello che può essere definito un 'discorso identitario'⁶. Ma il prezzo che per questo pagò in termini sociali fu veramente molto alto.

Quando parliamo di 'identità culturale', dobbiamo tener conto che si tratta di una realtà molto fluida, elusiva, contraddittoria, sempre in divenire⁷. Occorre abbandonare l'idea che l'identità sia presente al fondo della società, come un fondamento perenne e rassicurante della vita, qualcosa 'che rimane' al di là del fluire delle vicende storiche e che deve soltanto essere 'scoperto'. Il discorso identitario è una costruzione simbolica astratta e fittizia: è un mito. Il fattore che ne spiega la genesi è il senso di incompletezza, di indeterminazione data da assimilazioni nuove che turbano l'ordine classificatorio. E più forte è l'incertezza di fronte alla complessità culturale e più forte è intransigente è la narrazione dell'identità: in fondo è la scelta di una rinuncia: vengono ridotte drasticamente le possibilità di aperture a discorsi altri, la visione si concentra su pochi schemi classificatori semplici, chiari e netti. Viene proposta come un appiglio roccioso, eppure l'identità è costruita sulla sabbia, perché è creata con l'illusione di poter andare contro il cambiamento. Eppure fu proprio grazie a questa 'illusione' che molte società in rapido sviluppo, come il Giappone, riuscirono in qualche modo a 'vedersi', a ritrovarsi, e a dare un senso agli avvenimenti che avevano stravolto il panorama culturale consueto.

Il discorso identitario non si esprime in modalità politiche perché la politica era dominata da idee e strategie filo-occidentali, era cioè uno strumento degli 'altri', dei bianchi. Furono utilizzate le concezioni e le forme rituali della religione più tradizionale – lo Shintō – per costruire un discorso religioso di tipo fondamentalista che, in quell'epoca di così forti squilibri e innovazioni, riuscì a toccare la sensibilità della gente, a dare un'ispirazione e a creare un consenso⁸. Antropologi e sociologi hanno studiato i processi di 'invenzione delle tradizioni' per elaborare un'identi-

⁶ Y. Iida, *Rethinking Identity in Modern Japan*, London, Routledge, 2002. J. RAMER (ed.), *Culture and Identity: Japanese Intellectuals during the Interwar Years*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

⁷ F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996. Dello stesso autore vedi anche *L'assessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2010. Vedi anche U. FABIETTI, *L'identità etnica*, Roma, Carocci, 1998.

⁸ L. VAN VUCHT TUISSEN - J. BERTING - F. LECHNER (edd.), *The Search for Fundamentals. The Process of Modernization and the Quest for Meaning*, London, Kluwer Academic Publ., 1995. Vedi anche W. DAVIS, *Fundamentalism in Japan: Religious and Political*, in M. MARTY - R. SCOTT APPLEBY (ed.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, pp. 782-813.

tà⁹. 'Tradizione', in un primo senso, designa un vago periodo storico che precede la modernità. Il termine istituisce l'idea di una cultura pre-moderna compatta e la pone come passato contro cui la modernità può misurare la sua innovazione. In questa prospettiva Anthony Giddens, per esempio, mette in luce come la condizione di dubbio radicale, sancita dal pensiero moderno, abbia per contrasto creato l'immaginario della certezza e solidità morale della società 'tradizionale'¹⁰. Usata in questa accezione, 'tradizione' esprime discontinuità e opposizione alla modernità. Più di frequente, la 'tradizione' è interpretata come un processo di trasmissione continuo attraverso singole pratiche culturali del passato che rimangono vitali nel presente. Il nucleo di queste specifiche «tradizioni» è fortemente normativo perché, più che rappresentare ciò che è stato obliato dalla modernità, esse racchiuderebbero ciò di cui la modernità ha bisogno per riprodurre schemi di cultura e mantenere la coesione sociale.

Entrambe le concezioni sono astoriche e riproducono l'opposizione pre-moderno/moderno, stasi/cambiamento, il nucleo cioè della concezione occidentale della modernità. La 'tradizione' non sarebbe la somma di effettive pratiche del passato continuate anche nel presente, quanto piuttosto una rappresentazione di istituzioni e idee desiderabili costruita su un'esperienza antica, rimossa dalla storia e rielaborata. E infatti una narrazione che, paradossalmente, esprime un profondo e radicale rifiuto della storia: perché è impossibile guardare alla storia, riconoscerne gli effetti, senza ammettere un'alterazione. Vi è connessione intrinseca e sostanziale tra 'il tempo e l'altro': anche quando il 'noi' considera soltanto la propria storia, la semplice differenziazione tra il 'noi' dei vivi e il 'loro' di quelli che finiscono, apre inevitabilmente spiragli di alterità: si determina infatti un rapporto, che non può essere di totale identificazione, tra un 'ora' e un 'allora', ed emerge così una distanza temporale che non può non evocare anche una distanza spaziale. La scelta di rifiutare gli 'altri' di culture diverse lungo l'asse orizzontale dello spazio significa rifiutare anche quei 'noi', che eravamo effettivamente diversi lungo l'asse verticale del tempo.¹¹

Quindi un conto sono gli autentici 'costumi', flessibili, mutevoli, polivalenti, in grado per questo di adattare il passato al presente, e un conto le 'tradizioni inventate', discorsi mitici per condizionare il consenso sociale.

⁹ S. VLASTOS (ed.), *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*, Berkeley, University of California Press, 1998. Vedi anche T. MORRIS SUZUKI, *The Invention and Reinvention of Japanese Culture*, (Journal of Asian Studies), 54, 3, 1995, pp. 759-780.

¹⁰ A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity*, Stanford, Stanford University Press, 1991, p. 3.

¹¹ J. FABIAN, *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, Napoli, L'Anchora del Mediterraneo, 2000.

Il passato viene riletto, si estrapolano idee e concezioni utili al presente in cui si vive, si toglie loro la dimensione storica, per fissarle in una dimensione atemporale quasi metafisica, come se queste idee e questi valori fossero 'da sempre' a fondamento di quella cultura. E alla fine di questo processo di elaborazione simbolica si dice che questa è la "vera identità", la "autentica natura della nostra gente". Non è vero: una società ha molteplici identità che, per di più, si trasformano nel tempo. Ma in una fase di forte mutamento è utile credere in una visione mitica delle proprie radici, non per capire il passato, ma per dare un senso al proprio futuro.

3. IDEOLOGIA IDENTITÀ IN GIAPPONE NEL PRIMO NOVECENTO

Diversi studiosi contemporanei si sono dedicati a ricostruire il processo attraverso cui in Giappone, con la modernità, fu creato (e imposto) l'immaginario 'tradizionale' dello Shintō e della figura divina dell'imperatore¹². Lo stesso procedimento è anche avvenuto con l'ideale confuciano di *wa 和*, "armonia": immaginato come una tradizione antica, "tipica della società giapponese", in realtà era una versione moderna adattata alle necessità di legittimare l'ubbidienza gerarchica e il conformismo sociale nell'epoca della prima industrializzazione e poi della mobilitazione bellica. Così anche la rielaborazione dei postulati teorici delle arti marziali – del *sumō*, del *karate*, del *jūdō* – accompagnata dalla rivisitazione in chiave mistica del pensiero Zen, fu una mitologia prodotta dal discorso ideologico dei primi del Novecento in Giappone, e in questa aura esotica e accattivante ha fatto poi presa anche sui giovani occidentali.

Il primo sogno su cui si costruì l'utopia della "vera anima giapponese", *Yūon no kokoro* 日本の心, fu quello del mondo rurale. Fu fondato su due concatenazioni di concetti, in opposizione. Da una parte era posta la sequenza simbolica: 'centro - metropoli - Occidente - modernità - scienza - pragmatismo tecnologico' e a questa venivano date connotazioni sostanzialmente negative. L'altra sequenza era formulata per definirne l'antitesi: periferia - campagna - Giappone - mondo antico - religione – spiritualità'. Il mondo rurale, con la purezza dei suoi 'valori di sempre', doveva costituire il fondamento della società giapponese moderna, anche se industrializzata. Fu una visione comune a diversi grandi pensatori, come Tolstoj, per esempio, e Gandhi. Ma il buon mondo antico non doveva essere quel-

lo del periodo Tokugawa (1600-1868): quel periodo era l'antitesi contro cui si definiva la modernità e quindi era bollato come "feudale e oscurantista". Fu invece valorizzato il passato più antico perché poteva essere sognato e ricreato come un mondo coerente, anch'esso alternativo al Tokugawa¹³.

Fulcro di questo passato è il 'villaggio natò', il *furusato* 故里, con la sua terra, le risaie, le case coloniche, il tempio antico al limitare della foresta. È 'la mia comunità', con i suoi dei, le sue famiglie, i suoi antenati, chiusa in se stessa, come se il mondo finisse al di là del profilo delle colline, un luogo immutabile *nonostante* la storia, in cui tutti gli elementi costitutivi continuano a essere in relazione felice l'uno con l'altro¹⁴.

Le opere di Yanagita Kunio 柳田国男 (1875-1962), considerato in Giappone il fondatore degli studi di antropologia e folklore, svolsero un ruolo importantissimo in questo processo di idealizzazione. Nelle sue ricerche sulle usanze, le tradizioni, i riti e le leggende del mondo contadino, Yanagita sottolineava spesso il postulato dell'oggettività dell'indagine; ma la sua fu in realtà un'affascinante narrazione letteraria, che riuscì a creare un vero e proprio mondo ideale, sempre fedele alle usanze religiose antiche. E si possono ricostruire i modi con cui l'autore estrapolò dal passato tanti usi e costumi frammentari, per creare una composizione, astratta e luminosa, della vita rurale e della sua religiosità, e trasformarla in una coerente rappresentazione prescrittiva di idee e di prassi applicabili nel presente. Forse è stato considerato un fondatore proprio perché fu capace di costruire un'utopia: il suo villaggio è un 'altro mondo', armonioso, coerente nelle sue forme culturali, reso puro da un velo di nostalgia¹⁵.

Un secondo importante passaggio nella costruzione del mito dell'identità giapponese fu quello di delinearne la spiritualità 'autentica' del mondo rurale. Ed è qui che entrò in gioco il discorso religioso, in particolare la tradizione shintoista¹⁶. Già in *Yumeidan*, uno dei suoi primi libri sulla religione, Yanagita Kunio scriveva:

¹² S. BURNS, *Before the Nation. Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*, Durham, Duke University Press, 2003. I. SCHENKER, *The Japanese Village: Imagined, Real, Contested*, in S. VLASTOS (ed.), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkeley, University of California Press, pp. 67-78.

¹³ KIKUCHI YUKO, *Japanese Modernisation and Mingei Theory. Cultural Nationalism and Oriental Orientalism*, London, Routledge Curzon, 2003. M. IYI, *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

¹⁴ HASHIMOTO MITSURU, *Chihō: Yanagita Kunio's 'Japan'*, in VLASTOS (ed.), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, pp. 133-143.

¹⁵ H. HARDACRE, *Religion and Society in Nineteenth-Century Japan: A Study of the Southern Kantō Region*, Ann Arbor, Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 2002. Vedi anche HAGA SHŪJI, *Meiji ishin to shinjō*, Tōkyō, Chikuma shobō, 1994.

¹² C. GLUCK, *Thinking with the Past. Japan and Modern History*, Berkeley, University of California Press, 2009. Vedi anche H. HARDACRE - A. KERN (ed.), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Leiden, E. J. Brill, 1997.

«Esiste un fede religiosa davvero *unica* in Giappone, che è condivisa da un gran numero di gente in tutto il paese. Questa fede indigena ha contribuito significativamente a formare quello che potremmo chiamare il "carattere nazionale"»¹⁷.

Convinti di questa idea, intellettuali e media andarono a recuperare ora qua, ora là, i riti che segnavano il ciclo della coltivazione del riso, le vecchie forme di culto, i miti e le leggende che caratterizzavano l'esperienza religiosa nelle campagne, e li usarono come in un puzzle per costruire l'immaginario di una tradizione religiosa perfetta. In realtà il mondo rurale era stato travolto dalla modernizzazione e dall'esodo dei contadini nelle fabbriche e nelle città, la sua religiosità era in crisi, molte usanze erano mutate nell'arco degli anni, se non addirittura abbandonate perché non più significative. Ma attraverso la retorica nazionalista, questo depauperamento di religiosità fu compensato dalla "ritrovata" spiritualità, serena e idilliaca.

Gli storici contemporanei hanno messo in luce le fasi della strategia governativa (guidata dal Ministero dell'Educazione e dal Ministero degli Interni) attraverso cui, a partire dagli inizi del Novecento, furono abilmente manipolati i contenuti e le usanze dell'antica religione autoctona per imporli come religione di stato¹⁸. In questo "Shintō di stato" – *kōkkashintō* 国家神道 - c'era sì una base di verità: certe concezioni, come per esempio il culto degli dei della natura, la venerazione per gli antenati, le norme di purezza, erano autenticamente presenti nel contesto contadino, ma era la visione di insieme a essere falsata. Una religione così come veniva esaltata in quegli anni non era mai esistita: per secoli erano state praticate forme combinatorie e poliedriche di culti ai *kami* e ai *buddha*, ma non c'era mai stato il «puro Shintō», come il governo andava proclamando. I testi in cui erano stati trascritti i miti, come il *Kojiki* 古事記, che gli ideologi del regime dicevano essere il fondamento teologico della spiritualità giapponese, in realtà da secoli non erano più letti se non da un'esigua minoranza di eruditi in grado di comprendere la lingua giapponese dell'VIII secolo.

¹⁷ Citato in KAWADA MINORU, *The Origins of Ethnography in Japan*, *Yanagida Kinjo and his Times*, London, Kegan Paul International, 1993, p. 57.

¹⁸ S. GARON, *State and Religion in Imperial Japan, 1912-1945*, «Journal of Japanese Studies», 12, 2, 1980, pp. 273-302. Vedi anche D. HOLTOM, *The Political Philosophy of Modern Shinto. A Study of the State Religion of Japan*, New York, AMS Press, 1984; SAKAMOTO KO-REMARU, *Religion and State in the Early Meiji Period (1868-1912)*, «Acta Asiatica», 51, 1987, pp. 42-61 e, dello stesso autore, *The Structure of State Shinto. Its Creation, Development and Demise*, in J. BREEN - M. TEEUWEN (ed.), *Shinto in History*, Richmond, Curzon Press, 2000, pp. 272-294.

4. L'IDEOLOGIA IMPERIALE

Nei primi decenni del Novecento la strategia nazionalista si appropriò della fede tradizionale nell'*ujigami* 氏神 e la rielaborò in chiave ideologica. Nell'esperienza religiosa giapponese l'*ujigami* è il nume tutelare del territorio e divinità ancestrale di coloro che vi risiedono. Nessun peccato originale ha mai rotto l'armonia fra il dio antenato e gli *ujiko* 氏子, i suoi «figli» terreni. Benevolo protettore della gente del villaggio, delle case e delle risaie, è raffigurato come un uomo panciuto che ride, ha la coppa di riso in mano, segno di abbondanza, le orecchie grosse, simbolo di fortuna e marcati attributi sessuali, simbolo di fertilità. È il primo della gerarchia degli antenati di tutte le famiglie del villaggio. A sua volta il *tōya* 当屋, i capo della famiglia più antica, è l'autorità spirituale della comunità e officia i riti e le feste per il dio. Queste due figure sono speculari, definite unicamente dal loro ruolo. Rappresentano entrambe il punto più alto di una piramide: l'*ujigami* è al vertice degli spiriti antenati, il *tōya* è al vertice dei capifamiglia. Il compito, divino e umano, di queste due figure è quello di tutelare l'integrità e la coesione della comunità e di proteggerla nel futuro. Il villaggio, nella sua dimensione terrena si riassume nel *tōya* e nella sua dimensione ultraterrena, si riassume nell'*ujigami*. Già in epoca medioevale l'*ujigami* era diventato il perno di un processo di classificazione culturale che affermava nel tempo l'autonomia del villaggio. Per questo l'*ujigami* era fatto oggetto di un culto esclusivo e limitato a coloro che erano uniti da vincoli di parentela e di stanzialità sullo stesso territorio. Le norme rituali che guidavano l'interazione con il dio ancestrale ricalcavano la differenza dei ruoli all'interno del gruppo. Il potere sacrale dell'*ujigami* era dunque il riflesso dell'autorità e del potere degli uomini che lo veneravano.

Nei primi decenni del Novecento la strategia ideologica del governo si appropriò di questo concetto religioso e lo trasformò, giocando su uno schema di analogie: la nazione Giappone era comparata al villaggio nato; l'*ujigami* del Giappone era la dea del sole, Amaterasu, antenata divina della famiglia imperiale, la più antica del villaggio-Giappone; l'imperatore, come il *tōya*, era il capo spirituale della nazione, in quanto diretto discendente della dea primordiale e doveva essere venerato come *akitsukami* 現神, vero dio in terra.

L'origine divina dell'imperatore fu ossessivamente enfatizzata e il suo carisma religioso fu utilizzato per legittimare un nuovo potere politico. Lontano, inaccessibile nel suo palazzo che divenne anche tempio della nazione, al vertice di una gerarchia sociale e religiosa, il sovrano divino, assecondando col suo comportamento minutamente ritualizzato il pulsare

segreto dell'universo, diventava l'elemento di congiunzione fra il mondo degli dei e il mondo degli uomini, fra potere sacrale e potere politico, e attualizzava il mito che vedeva in tutte le linee di discendenza delle famiglie giapponesi la prosecuzione della genealogia degli dei¹⁹. Così il mito shintoista che narrava la nascita del cosmo come un atto di generazione divina – un'idea che racchiudeva un messaggio universale – fu rielaborata nel suo esatto contrario, cioè in un dogma nazionalistico e razzista: il *kokutai* 国体, «il corpo della nazione». Era una visione apparentemente rassicurante, ma che sarebbe stata negli anni foriera di inaudite violenze. Secondo la propaganda del governo, questo 'corpo nazionale' fu identificato simbolicamente con il corpo sacro dell'imperatore. Il cerchio si chiudeva: i giapponesi, e solo i giapponesi, grazie al legame di consanguineità con l'imperatore-dio, avevano 'geneticamente' natura divina²⁰.

5. L'UTOPIA DELL'UNICITÀ

Queste idee oggi ci sembrano quasi incredibili, ma all'epoca furono insegnate capillarmente nelle scuole, diffuse con pervicace insistenza attraverso i media, e ogni dissenso fu messo a tacere. Se gli dei avevano scelto il paese del Sol Levante per manifestarsi nel mondo, esso allora aveva la missione sacra di dominarlo e guidarlo alla salvezza. Quando il Giappone, per motivi essenzialmente economici, per la necessità di controllare le fonti di materie prime, di espandere le sue industrie e i suoi commerci, attaccherà militarmente la Cina e la Corea, utilizzerà proprio questa dottrina per giustificare l'invasione. Agli dei in terra tutto è permesso, perché chi è dio è al di là del bene e del male: fu proprio questa tragica euforia di essere un popolo 'divino' a controbilanciare per eccesso la crisi di sgomento, di fragilità culturale e di perdita di certezze del Giappone dell'epoca. E molto interessante notare come il modello identitario, che il Giappone creò per definire la propria unicità, ricalcasse in realtà degli schemi tipi-

¹⁹ SHIMAZONO SUSUMU, *State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji*, «Japanese Journal of Religious Studies», 1, 2009, pp. 93-124. KURIHARA AKIRA, *The Emperor System as Japanese National Religion. The Emperor System Module in Everyday Consciousness*, «Japanese Journal of Religious Studies», 1, 2-3, 1990, pp. 315-340. Vedi anche J. KITAGAWA, *Some Reflections on Japanese Religion and its Relationship to the Imperial System*, «Japanese Journal of Religious Studies», 17, 2-3, 1990, pp. 129-178; E. ONUKI TIBERNY, *The Emperor of Japan as Deity (kami). An Anthropology of the Imperial System in Historical Perspective*, «Ethnology», 30, 3, 1991, pp. 199-215.

²⁰ H. OOMS, *Imperial Politics and Symbolics in Imperial Japan*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008.

camente occidentali. Sembra un paradosso, ma fu il destino di tutte le culture che verso la fine dell'Ottocento furono direttamente o indirettamente sottoposte alla pressione coloniale dell'Occidente. La tradizione religiosa shintoista fu esaltata come espressione della più pura spiritualità autoctona ma la nuova religione di stato imitava il paradigma delle religioni monoteiste.

La dea Amaterasu fu fatta assurgere al vertice più alto della gerarchia celeste, quasi un dio unico. Storicamente la forza e la creatività dell'esperienza religiosa giapponese derivavano da un'estrema libertà di cui agli dei locali, ai *buddha*, ai *bodhisattva* e agli spiriti degli antenati. I con l'avvento della modernità il concetto della unicità di un dio supremo fu enfatizzata sia per portare la religione del Giappone al livello dei 'grandi' religioni, sia per legittimare l'unicità e la centralità del potere dell'imperatore, suo discendente divino in terra. Lo stesso procedimento adottato nei riguardi dei testi sacri. La tradizione shintoista non si mai basata su testi sacri rivelati. Il *Kojiki* è una raccolta di miti che, nello svolgimento narrativo, si trasforma nella cronaca annalistica di avvenimenti storici della dinastia imperiale. Tuttavia, sul modello delle religioni monoteiste, esso fu esaltato e venerato come il Testamento Sacro, che portava sé la rivelazione esoterica della salvezza, e sulle sue pagine fu elaborata una teologia di forte stampo nazionalista.

Nei secoli precedenti, la convivenza pacifica di fedi diverse era fondata su un'ermeneutica che accettava la complessità, che sapeva assimilare novità e gestirne le potenzialità, integrandole in un sistema molto dinamico; innanzi tutto grazie alla fede, insegnata dal *Sutra del Loto*, nell'«Un Veicolo di salvezza, *ichijō* 一乘, e alla dottrina dei Mezzi Utili, *hōben* 便, con cui i *buddha* adattano la verità ultima alle menti degli uomini formulandola in modi diversi a seconda delle epoche e delle culture, i guidarli verso il risveglio interiore e la liberazione. Anche la dottrina buddhista esoterica sulla "natura originaria" dei *buddha* e le loro "manifestazioni", *hōjū suiyaku* 本地垂迹, era stata usata in modo originale per interpretare il rapporto fra le forme della Buddhità assoluta e le forme varie di altre tradizioni religiose. Con l'avvento della modernità il discorso religioso vincente fu invece di carattere essoterico, fondato su una concezione rigida, univoca e dogmatica di verità.

Al fondo di ogni esperienza religiosa c'è sempre un ideale di ascesi di sacrificio di sé, ma in quei fatidici anni che precedettero le guerre aggressive in Asia, il concetto shintoista di purificazione e di annuamento di sé in dio, fu sublimato dall'ideologia del regime come un atto

eroismo guerriero, al di là del bene e del male, per l'imperatore divino e per la nazione²¹. In quest'ottica fu reinterpretato il concetto di *makoto* 誠. Il termine significa "sincerità, purezza della mente", ed esprime l'ideale etico di un'assoluta coerenza tra la scelta che un uomo ha fatto e il suo agire. Colui che ha *makoto* concentra tutta la sua vita, tutte le sue forze in un ideale, e in esso si annulla. In generale questa «purezza interiore» corrisponde a una conversione, perché la sincerità dell'azione obbedisce a una vocazione, a una chiamata divina. Ma proprio questa scelta di perdersi per ritrovarsi, questo sofferto cammino di autoconoscenza, di annullamento di sé e di liberazione, fu convertito in un ideale politico e bellico: l'ideale per cui sacrificarsi e così raggiungere una dimensione quasi divina di perfezione spirituale divenne quello di combattere e morire in battaglia per l'imperatore.

Infine il governo organizzò una vera e propria 'chiesa' shintoista. Nella storia religiosa del Giappone non c'era mai stata un'organizzazione centrale a livello nazionale che garantisse l'ortodossia della fede. Ma questa religiosità così libera, che aveva permesso l'esprimersi di originali esperienze di fede, in quegli anni fu considerata pericolosa, perché andava contro la strategia dello stato totalitario di creare una dottrina unica e di imporla come religione di stato. Nell'era Meiji cambiò il rapporto di forza fra strutture religiose interne ed esterne del villaggio. I santuari, i sacerdoti, e ogni attività rituale passarono sotto il diretto controllo dell'apparato burocratico del governo. Fu un grave colpo per le comunità locali dei fedeli, e per le loro guide spirituali, la cui autorità e il cui prestigio erano già stati messi in crisi dal processo di modernizzazione del paese. Nel 1872, per la prima volta, il governo pose l'obbligo ai sacerdoti shintoisti di sottoporsi a un esame di teologia e molti di loro furono bocciati e privati dell'autorità sul tempio, solo perché le loro convinzioni non erano conformi al culto dell'imperatore²². Così, in nome di una (falsa) purezza dottrinale, la garanzia dello Shintō di stato obliterava antiche tradizioni locali, di estrema ricchezza e vitalità di contenuti, ma non ortodosse rispetto alle direttive governative in materia di religione.

Il mondo religioso shintoista cercò di reagire, ma l'azione di censura e persecuzione della dissidenza da parte del Ministero degli Interni fu capillare, efficiente, silenziosa e spietata. Bisogna anche dire che la tentazione

²¹ KOJIMA NOBORU, *Militarism and the Emperor System*, «The Japan Interpreter», 8, 2, 1973, pp. 219-227.

²² HAGWARA TATSUO, *The Position of the Shintō Priesthood: Historical Changes and Developments*, in R. DORSON (ed.), *Studies in Japanese Folklore*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, pp. 226-229. Vedi anche W. FRIDELL, *Japanese Shrine Mergers, 1906-12*. *State Shintō Moves to the Grassroots*, Tōkyō, Sophia University, 1973.

di esercitare un dominio temporale è insita in tutte le tradizioni religiose: che lo Shintō diventasse improvvisamente la religione dello stato, con tutti i privilegi che potevano derivarne, era una prospettiva davvero allettante, che molti *kamushi* 神主 dei templi non seppero, o non vollero, rifiutare²³.

Il tema di fondo dell'unicità dei giapponesi ebbe un ruolo cruciale. Creava un'immagine di forza, di chiarezza, di coerenza: una nazione, una religione, una verità, un testo sacro, un leader spirituale, una istituzione religiosa. Lo si vede con molta evidenza non solo nella costruzione ideologica dello Shintō di stato, ma anche nei movimenti come il Tenrikyō 天理教 e l'Ōmotokyō 大本教²⁴. E non è casuale che nel quadro dell'episteme religiosa buddhista della prima parte del Novecento, movimenti innovatori come il Reiyūkai 霊友会 o il Sōka Gakkai 創価学会, si siano ispirati all'insegnamento di Nichiren, cogliendo la forza della sua visione esclusivista e integralista. Ma l'unicità è un prezzo da pagare, non è un premio. Affermare l'unicità della propria cultura ingenera dei gravi problemi di auto-rappresentazione e di alienazione. Si basa su processi che distinguono e separano 'noi' dagli 'altri', ma anziché collocare 'noi' in mezzo agli 'altri', li posizionano a parte degli 'altri', come una realtà assoluta, eccentrica, e sola. Se si è così unici rispetto agli altri uomini, allora cosa si è? Dei superuomini, o dei sottouomini, o dei non-uomini: è sempre un'auto-percezione 'squilibrata', senza cioè quell'equilibrio dato dai processi di generalizzazione e di comparabilità rispetto a dei valori di normalità.

Costruire un modello perfetto "di chi noi siamo veramente", implica individuare i "diversi da noi", che sono rifiutati, emarginati e alla fine considerati estranei pericolosi²⁵. La costruzione di una identità deve essere purificata da una catarsi: l'invenzione di un'alterità 'mistica', 'meticcica', che si oppone — e chiarisce e legittima la 'vera' identità — e che deve essere vinta e eliminata. In quegli anni l'"altro" fu il buddhismo, e nella propaganda di regime fu bollato come una "religione straniera", come una

²³ H. HARDACRE, *The Shintō Priesthood in Early Meiji Japan: Preliminary Inquiries*, «History of Religions», 27, 1988, pp. 294-320.

²⁴ I. PROHL, *Changing Society - Changing Religion: Religious Development in the 1920's and 1930's Japan*, «Asiatische Studien», 53, 2, 1999, pp. 395-409. A. DE ANTONI, *Unno contro l'Uno. Processi di costruzione di identità e ideologia nell'Ōmotokyō*, in *Atti del XXX convegno di studi sul Giappone*, Associazione Italiana per gli Studi Giapponesi AISTUGIA, Lecce, Galatina Congedo Editore, 2008, pp. 157-172.

²⁵ M. WEINER, *The Invention of Identity: 'Self' and 'Other' in Pre-War Japan*, in Id. (ed.), *Japan's Minorities. The Illusion of Homogeneity*, London, Routledge, 1997.

piritualità “estranea all’ autentico spirito giapponese”²⁶. Era un’ affermazione falsa e sciocca, visto che il pensiero buddhista si era diffuso nella cultura giapponese a partire dal VI secolo e aveva dato vita a esperienze religiose e filosofiche di grande profondità e di indubbia originalità. Ma a causa di questa strategia, moltissimi monasteri furono dati alle fiamme, i nonaci furono perseguitati e ridotti per decreto governativo allo stato laicale²⁷. Solo dopo anni di aspre violenze il governo sarà costretto dalla diffusa indignazione popolare ad attenuare le misure persecutorie. In comune stringerà la morsa sulle comunità monastiche per eliminare ogni orma di dissenso e garantirsi un conformismo acquiescente verso la nuova ideologia.

NUOVE TENDENZE NEL SECONDO DOPOGUERRA

Con la fine della Seconda guerra mondiale, il culto dell’ imperatore come dio in terra fu abolito e l’ apparato dello Shintō di stato fu smantellato. La nuova Costituzione sancì il diritto fondamentale alla libertà religiosa. Tuttavia in questi ultimi decenni, non casualmente in un periodo in cui gli intellettuali giapponesi discutono del “superamento della modernità”, la tradizione religiosa è di nuovo oggetto di appropriazione ideologica. Il discorso sul sacro dimostra di svolgere, anche nell’ epoca contemporanea, una funzione cruciale nei processi di creazione di simboli e significati, a ispetto delle riflessioni, spesso stereotipate, su come la modernità avrebbe inevitabilmente privato di senso la religione, relegandola nel privato e in un ruolo secondario. Si sono ingenerate in Giappone due tendenze opposte. La prima – che si può riassumere nelle concezioni del *nihonjiron* 日本人論 – è tutta impostata su una prospettiva di chiusura dei sistemi di classificazione e di esaltazione dell’ unicità dello spirito giapponese. Pur on una terminologia diversa da quella dell’ anteguerra e con un’ analisi decisamente più sofisticata, vengono di nuovo rielaborati i discorsi identitari che erano stati creati nell’ impatto con la modernità. La seconda tenenza è rappresentata dalle *shinshinshūkyō* 新新宗教 le “nuove Nuove

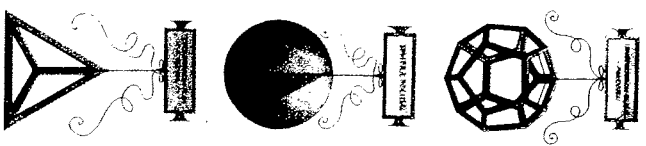
Religioni”²⁸. Questi movimenti rivelano invece la capacità di accettare la complessità, di farne propria la logica, e dimostrano una diversa disponibilità verso le “verità altre” e verso i percorsi spirituali adatti a comprenderle. Con grande libertà ideologica tendono all’ apertura e all’ ibridazione dei discorsi religiosi, includendo nel proprio apparato simbolico idee, figure divine, pratiche rituali, tratte dalle più diverse tradizioni sacre – dal Buddismo al Cristianesimo, dalla mitologia greca al Daoismo, dallo Hinduismo alle correnti dell’ occultismo medioevale europeo – senza legarsi a nessuna. Il processo di rinnovamento spinge la prospettiva escatologica verso livelli superiori di generalizzazione, attraverso dei procedimenti semiotici che richiamano l’ ermeneutica esoterica fondata sulla dottrina buddhista dello *honjisuijaku*, instaurando catene politreche di analogie e correlazioni inusitate e trasgressive che dissolvono la coerenza del sistema di significazione, e fanno intuire che ci sono ancora possibilità di altre connessioni e di sempre nuovi significati.

²⁶ J. BREEN, *Ideologies, Bureaucrats and Priests. On «Shinto» and «Buddhism» in Early Teiji Japan*, in J. BREEN - M. TEEUWEN (edd.), *Shinto in History*, Richmond, Curzon Press, 2002, pp. 230-251.

²⁷ J. KETELAR, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan*, Princeton, Princeton University Press, 1987; M. COLCUTT, *Buddhism. The Threat of Eradication*, in M. B. JANSEN - G. ROZAN (edd.), *Japan in Transition. From Tokugawa to Meiji*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 143-167; YASUMARU YOSHIO, *Kamigami no Meiji shin. Shinbutsu bunri to nihatsu kishaku*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1979.

²⁸ SHIMAZONO SUSUMU ne propone una lucida analisi in *Postmodern dan no shinshūkyō*, Tōkyō, Tōkyōdō shuppan, 2001, in particolare nella terza parte del libro; dello stesso autore vedi *Seishin sekai no yakue*, Tōkyō, Tōkyōdō shuppan, 1996, capitoli 10 e 15 e *Shin shinshūkyō to shūkyō boomu*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1992. Vedi inoltre INOUE NOBURAKA, *Shinshūkyō no kaidōku*, Tōkyō, Chikuma shobō, 1996; M. MULLINS, *Japan's New Age and Neo-New Religions: Sociological Interpretations*, in J.R. LEWIS - G. MELTON (ed.), *Perspectives on the New Age*, Albany, SUNY Press, 1992, pp. 232-246; J.P. BERTHON - KASHIO NAOKI, *Les nouvelles voies spirituelles au Japon: état des lieux et mutations de la religiosité*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», 109, 2000, pp. 67-85.

ACCADEMIA AMBROSIANA
CLASSE DI STUDI SUILESTREMO ORIENTE
MILANO



ASIATICA AMBROSIANA

Saggi e ricerche
di cultura religioni e società
dell'Asia

2 2010

BIBLIOTECA AMBROSIANA

SOMMARIO

ISBN 978-88-7870-525-8

«Asiatica Ambrosiana» è in distribuzione presso l'Editore Bulzoni.
Per l'acquisto di singoli volumi e la sottoscrizione
di un ordine continuativo rivolgersi al medesimo.

Comitato Scientifico	Pier Francesco Fumagalli, 五野井隆史 Gonoï Takashi, 黄时鏊 Huang Shijian, Peter Kornicki, Federico Masini, Helwig Schmidt-Glintzer, राणा प व सिंहर Rana P. B. Singh
Direttore	Pier Francesco Fumagalli
Segreteria di redazione	Maria Angelillo, Chiara Piccinini, 田中久仁子 Tanaka Kumiko
Coordinamento editoriale	Maria Luisa Frosio

Con questo numero «Asiatica Ambrosiana» ha adottato il sistema di Blind Peer-Review.

© 2010
Veneranda Biblioteca Ambrosiana
20123 Milano (Italy) – Piazza Pio XI, 2
Proprietà letteraria e artistica riservata

Bulzoni Editore
00185 Roma, via dei Viburni, 14
http://bulzoni.it
e-mail: bulzoni@bulzoni.it

ANNO II

2014

Prefazione

राणा प व सिंहर RANA P. B. SINGH, <i>Il ruolo dell'Italia nella visione dell'Asia</i>	pag.
प्रस्तावना	»
展望亚洲: 意大利的角色	»
アジア再考におけるイタリヤの役割	»
Italy's role in envisioning Asia	»

ATTI del II Dies Academicus, 30-31 ottobre 2009

Culture, religioni e diritto nelle società dell'Asia Orientale

Relazioni

SEZIONE INDIANA – भारतीय संस्कृति विभाग

Introduzione

DONATELLA DOLCINI, <i>Considerazioni sul rapporto dharmadiritto in India</i>	pag.
श्याम मनोहर पाण्डेय SHYAM MANOHAR PANDEY, <i>Yogi and Sufis in Medieval India</i>	»
राणा प व सिंहर RANA P. B. SINGH, <i>The Sun goddess festival, "Chatha" in Bhojpur Region, India: an Ethnogeography of Intangible Cultural Heritage</i> ..	»
ANTONIO RIGOPoulos, <i>Dagli ordini di vita agli stati di vita: note sull'ideologia brahmanica della rinuncia</i>	»
GIULIANO BOCCALI, <i>Il Dio infinito della religione hindu</i>	»
MARIA ANGELLILLO, <i>Enrico Fasana in Ambrosiana</i>	»
SEZIONE GIAPPONESE – 日本文化研究所	
Introduzione	
ANNIBALE ZAMBARBERI, <i>Sguardi al presente e al passato del Giappone</i>	pag.

五野井隆史 GONOI TAKASHI, 16、17世紀日本におけるキリスト教 —その進展と消長—	pag. 131
<i>Il cristianesimo in Giappone durante i secoli XVI e XVII: sviluppi e tramonto</i>	» 147
MASSIMO RAVERI, <i>Il mondo religioso tradizionale nell'impatto con la modernità in Giappone</i>	» 161
RICCARDO FINSTER, <i>La stagione delle riforme strutturali e la trasformazione della società giapponese</i>	» 177

FEDERICO BORROMEO, UNO SGUARDO VOLTO A ORIENTE Nel IV Centenario dell'inaugurazione della Biblioteca Ambrosiana

ADRIANA BOSCARO, <i>La stamperia gesuita nel Giappone del XVI secolo: motivazioni e risultati</i>	pag. 187
---	----------

SEZIONE CINESE – 中华文化研究所

<i>Introduzione</i>	
ALESSANDRA LAVAGNINO, <i>Società, religione e diritto in Cina</i>	pag. 211
HELMIG SCHMIDT-GLINTZER, <i>Culto del Cielo, credenze negli spiriti e vincoli sociali in Cina</i>	» 215
杨熙楠 DANIEL H.N. YEUNG, <i>The Phenomenon of Sino-Christian Theology from the Perspective of a Proponent</i>	» 225
ANGELO CATTANEO, <i>La cartografia in Cina. Corea, Giappone e mondo arabo (sec. XIV-XV): studio della carta universale Honil kangni yŏktae kukto chi to (Corea, c. 1479-85) in una prospettiva comparata</i>	» 235

COMUNICAZIONI – APPROFONDIMENTI delle Sezioni di studi su Cina e India

CHIARA PICCINI, <i>Mateo Ricci e la mnemotecnica</i>	pag. 283
GIUSEPPINA MERCHIONNE, <i>Le parole del divino: come sono state rese in cinese alcune locuzioni religiose cattoliche</i>	» 295
BETTINA MOTTURA, <i>Studenti cinesi nelle università milanesi: un rapporto preliminare</i>	» 301
王美秀 WANG MEIXIU, 徘徊于不宽容与宽容之间, -从基督教与中国社会政治文化的互动角度看	» 310
<i>Alienanze fra intolleranza e tolleranza. Un esame dei rispettivi punti di vista del cristianesimo e della cultura, politica e società cinese</i>	» 322

MATTEO NICCOLINI-ZANI, <i>Aloysius Sin Laxian, vescovo 'ufficiale' di Shanghai. Appunti dalla lettura delle sue Memorie (1916-1982)</i>	pag. 341
PIETRO LORENZO MAGGIONI, <i>Il sorriso del Buddha tra arte e letteratura con una speciale indagine nella tradizione mahāyāna</i>	» 363
TOMMASO SBRICCOLI, <i>Una questione di villaggio. Analisi di una disputa inter-castale nel Godwar (Rajasthan)</i>	» 392
Devī Māhātmya. <i>Il manoscritto 4510 della Biblioteca Civica Vincenzo Joppi di Udine. The logic behind the project (Presentazione di ALESSANDRO PASSI)</i>	pag. 411

Informazioni Accademiche e Statuto

<i>Informazioni accademiche</i>	pag. 41
STATUTO dell'Accademia Ambrosiana	» 43
आम्ब्रोजियाना अकादमी का विधि सभार	» 43

Indici

<i>Indice dei nomi di persona</i>	pag. 43
-----------------------------------	---------