



UNIVERSITA' DEGLI STUDI *CARLO BO* DI
URBINO

DIPARTIMENTO DI ECONOMIA, SOCIETA', POLITICA –
DESP

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN
GESTIONE DELLE POLITICHE DEI SERVIZI SOCIALI E DELLA
MEDIAZIONE INTERCULTURALE

IL SINCRETISMO RELIGIOSO. LA REALTA' GIAPPONESE

Tesi di laurea di GIOVANNI SCARANO

Relatore: Chiar.mo Prof. MAURICIO ALBERTO MARASSI

Anno Accademico 2014/2015

*A mio padre
e in memoria di mio nonno Giovanni*

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO PRIMO – SINCRETISMO RELIGIOSO.....	8
1.1 Introduzione.....	8
1.2 Sincretismo.....	10
1.2.1 Origini storiche del sincretismo religioso.....	11
1.3 Religioni tradizionali e nuovi movimenti religiosi.....	15
1.4 Nazionalismi religiosi.....	20
CAPITOLO SECONDO – SINCRETISMO RELIGIOSO GIAPPONESE.....	22
2.1 Introduzione.....	25
2.2 Origini dello shintō.....	27
2.2.1 Una svolta epocale.....	27
2.2.2 La scrittura.....	31
2.2.3 I testi principali.....	33
2.3 Lo shinto.....	40
2.3.1 I kami.....	45
2.3.2 Gli studi riguardanti lo shinto.....	48

2.4	I santuari.....	51
2.4.1	Torii.....	53
2.4.2	Il santuario di Hie.....	55
2.5	I tipi di Shintō.....	63
CAPITOLO TERZO – Shintō DI STATO.....		65
3.1	Introduzione.....	65
3.2	Panoramica cronologia.....	71
3.3	Lo Shintō in età moderna e contemporanea.....	77
3.3.1	Periodo Tokugawa.....	77
3.3.2	Periodo Meiji.....	84
3.3.3	Periodo Showa.....	106
CONCLUSIONI.....		112
BIBLIOGRAFIA.....		116
SITOGRAFIA.....		119
FILMOGRAFIA.....		120

INTRODUZIONE

Il presente elaborato si pone come obiettivo quello di analizzare in un primo momento il fenomeno del sincretismo religioso, per poi passare alla realtà giapponese, cioè lo Shintō. La comprensione di questo fenomeno, così complesso e variegato, esige il ricorso ad un metodo i cui strumenti di analisi mettano lo studioso nelle condizioni migliori possibili per comprendere le numerose componenti in atto, dal momento che la contestualizzazione storica e sociale è indispensabile per una comprensione scientifica del vasto, molteplice e plurale ambiente religioso, ambiente nel quale fenomeni a volte discrepanti possono coesistere fino ad influenzarsi con irriducibile reciprocità. È utile ricordare che risulta impossibile considerare questo paese senza la composizione etnica delle sue origini.

Il metodo di ricerca utilizzato in questo elaborato è quello dello studio di caso; questo metodo viene utilizzato nell'ambito di questioni complesse, per estendere l'esperienza o rafforzare ciò che è già noto da precedenti ricerche (in ambito Italiano è particolarmente difficoltoso trovare ricerche precedenti perché questo ambito di studi è ancora in fase di sviluppo).

La prospettiva sociologica ci impone di trattare i fenomeni identificabili con il nome di religiosità sincretiche come casi particolari di nazionalismo o fondamentalismo.

L'utilizzo del termine Shintō porta con se molte incognite, risulta essere un creazione, ideata interamente dalle elites politica giapponese con fini egemonici per poter legittimare la propria esistenza, attraverso simboli, discorsi, pratiche e credenze adeguatamente riadattate dalla tradizione cinese con lo scopo di creare un senso di appartenenza nazionale che favorisse la coesione sociale.

Quindi si può affermare che lo Shintō come religione autonoma non sia mai esistita, era più che altro uno strumento di controllo sociale della popolazione da parte del potere politico.

Inoltre, è stato importante conoscere le origini dello Shintō, perché attraverso il suo excursus storico si è potuto evidenziare meglio la sua complessità e le sue ramificazioni nella società civile.

Lo scopo della ricerca è analizzare le caratteristiche culturali e organizzative dello Shintō, cercando di evidenziare i passaggi che hanno portato alla sua creazione, (definita da molti studiosi come illusoria).

La tesi è suddivisa in tre capitoli, il primo dei quali è dedicato all'analisi del fenomeno del "Sincretismo Religioso" ed ai motivi sociali che hanno portato alla sua nascita.

Il secondo capitolo del presente lavoro opera una descrizione generale dello Shintō e analizza in modo specifico le particolari forme esistenti, mettendone in evidenza le caratteristiche strutturali ed organizzative.

Il terzo capitolo propone un'analisi imperniata sullo Shintō di stato, sorto con la Restaurazione Meiji e abbattuto con la fine della seconda guerra mondiale, un lasso di tempo contraddistinto dal supporto

senza precedenti di un culto religioso da parte dello Stato (lo Shintō di Stato compare dunque come un artefatto nazionalistico e una mistificazione del passato per favorire dei fini politici nazionali).

Ho scelto questo argomento per l'elaborato finale di laurea anche nell'intento di avere una conoscenza del fenomeno più approfondita che andasse oltre i luoghi comuni, anche per poter meglio comprendere la società giapponese odierna, sia dal punto di vista microsociale, sia dal punto di vista macrosociale. Penso di essere riuscito in questo intento.

CAPITOLO PRIMO – SINCRETISMO RELIGIOSO

“La manipolazione, come specifica forma di esercizio del potere, viene esercitata, per così dire per via indiretta, dall’élite del potere attraverso l’apparato culturale (Charles Wright Mills)”.

“Non lasciatevi sviare da dottrine diverse e peregrine, perché è bene che il cuore venga rinsaldato dalla grazia, non da cibi che non hanno mai recato giovamento a coloro che ne usarono (Ebrei 13,9)”.

1.1 Introduzione

Che cos’è la Religione? Che cos’è la cultura? Che cos’è il sincretismo religioso? È un tipo di religiosità nobile o si tratta di una religiosità mista? Per quale motivo nel mondo contemporaneo i nuovi movimenti religiosi riscuotono successo? Oggi che ruolo ricoprono religione e cultura?

In questo primo capitolo cercherò di fornire delle risposte ai quesiti sollevati, cercando possibilmente di non perdere il filo conduttore dell'analisi; in un primo momento verranno fornite alcune definizioni (di carattere generale) che renderanno più agevole l'analisi dei fenomeni che si andranno ad affrontare nelle parti successive.

Un elaborato che tratta tematiche attinenti alla sfera religiosa non può evitare di fornire delle definizioni di cosa sia il fenomeno religioso.

Le definizioni di religione sono innumerevoli e molto problematiche, il mondo accademico a riguardo mostra delle visioni alquanto contrastanti.

Nell'accezione generica la Religione viene definita come: "l'insieme dei miti o dogmi (racconti, testi sacri) e dei riti (preghiere, azioni, sacrifici) con cui l'uomo attua i suoi rapporti con Dio. La religione è la manifestazione spontanea, naturale della condizione di finitezza e creaturalità dell'uomo. Ogni popolo, sviluppando la propria cultura, crea anche la sua religione¹".

Può essere anche definita come: Il rapporto, variamente identificabile in regole di vita, sentimenti e manifestazioni di omaggio, venerazione e adorazione, che lega l'uomo a quanto egli ritiene soprannaturale o divino².

Ancora, può indicare un insieme di credenze che lega un individuo o un gruppo sociale ad un elemento ritenuto sacro³; il filosofo tedesco

1 "A. Livi, Lessico della filosofia. Etimologia, semantica & storia dei termini filosofici, Ares, Milano 1995, pp. 129".

2 "G. Devoto e G. Oli, Il dizionario della lingua italiana, sub voce, Le Monnier, Firenze 1990, pp. 1575".

Hermann Lubbe⁴ la definisce come: “prassi che permette il superamento della contingenza⁵”.

Detto ciò, si passa alle definizioni del concetto di Cultura⁶, che viene rappresentata solitamente come: “patrimonio specifico di conoscenze e nozioni organicamente legate fra loro che un individuo possiede, e che contribuiscono in modo sostanziale alla formazione della sua personalità; il complesso del sapere letterario, artistico e scientifico proprio di un popolo o di un’epoca; l’insieme dei valori, delle tradizioni e dei costumi che caratterizzano la vita sociale di un popolo”.

1.2 Sincretismo

Negli ultimi decenni del XX secolo questo fenomeno (come nel caso delle definizioni espresse nel paragrafo precedente) ha suscitato interpretazioni ambigue, oggi si trova al centro di un vasto dibattito in ambito accademico.

3 “Secondo Rudolf Otto è sacro tutto ciò che è oggetto di timore e venerazione: qualcosa di intoccabile perché assolutamente riservato. Il termine latino sacer significa ristretto, limitato, o anche iniziato. Una persona può essere indicata come sacra, o un oggetto o un luogo o un periodo di tempo. In questo caso sacro indica unicità e straordinarietà. Nella storia si può rilevare che tutte le forme religiose sono organizzate intorno a questo termine”.

4 “H. Lubbe, *La religione dopo l’illuminismo*, (a cura di Andrea Aguti), Morcelliana, 2010, pp. 41”.

5 “Intesa come sinonimo di Casualità, ciò che l’essere umano non può controllare o prevedere totalmente”.

6 “<http://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=cultura%201>”.

Nel dizionario il termine Sincretismo⁷ (che deriva dal greco *synkrētismós*⁸) viene circoscritto come: “mescolanza, fusione di dottrine religiose o filosofiche di origine diversa in un nuovo sistema religioso o filosofico” , e anche come “fusione di diverse divinità in una nuova, che ne riassume i distinti attributi”.

All'interno delle scienze sociali questo fenomeno viene studiato maggiormente dalla sociologia delle religioni⁹, dalla storia delle religioni e dall'antropologia dei sistemi religiosi.

Molto spesso i sincretismi religiosi possiedono un DNA mutevole, sono aperti al cambiamento, si connotano per una spiccata predisposizione al dialogo, non hanno delle strutture rigide che si rifanno a dogmi fissi.

Sulla base di quanto detto si comprende chiaramente la complessità di fornire una definizione olistica e funzionale del sincretismo.

1.2.1 Origini storiche del sincretismo religioso

7 [“http://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=sincretismo”](http://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=sincretismo).

8 “Etimologia dal gr. *synkrētismós*, comp. di *syn-* ‘sin-’ e un deriv. di *krētē* ‘creta’; propriamente ‘coalizione alla maniera dei cretesi’, cioè ‘unione di cose che non vanno d’accordo fra loro’, con riferimento alle occasioni in cui gli abitanti dell’antica creta, ostili fra loro, si coalizzavano contro un nemico comune. Compare per la prima volta nel “De fraterno amore”, 19 di Plutarco, che cita l’esempio dei cretesi che hanno messo da parte le differenze per coalizzarsi in vista dei pericoli esterni”.

9 “La sociologia della religione si occupa dello studio delle religioni partendo dal concetto di ateismo metodologico, non si occupa dell’esistenza di dio, ma solo degli effetti pratici che provoca nelle società la credenza in questo fenomeno”.

Tutti i popoli hanno sperimentato forme di contatto e scambio culturale con altri popoli, cosicché rare sono le religioni che non abbiano accolto influssi da altre religioni e non si siano modificate in seguito a questi apporti. Anche tra i popoli più isolati esistono scambi e compenetrazioni di visioni dal mondo e delle idee religiose¹⁰.

In realtà, non è esagerato affermare che ogni grande religione sia, in varia misura, il risultato della fusione di elementi appartenenti a culture religiose diverse.

Il fenomeno del sincretismo religioso è molto antico, risale agli albori della storia, è presente in tutte le religiosità antiche. Il termine comparve per la prima volta in occidente, nell'area meridionale del mediterraneo.

Guardando dal punto di vista occidentale il primo esempio di sincretismo religioso può essere rappresentato dal lavoro svolto da Ciro il grande¹¹, che tentò di fondere la cultura religiosa persiana con le culture religiose dei popoli conquistati; si trattò più che altro di un'attività politica/amministrativa, con l'obiettivo di unificare politicamente i popoli che componevano il suo impero.

Anche all'interno della cultura tradizionale greco – romana possiamo trovare esempi di sincretismo religioso. Nel mondo antico era consuetudine che le popolazioni vinte adottassero alcuni elementi culturali e religiosi dei popoli vincitori. Nel caso della cultura tradizionale greca, a mutare però non furono solo le forme religiose conquistate, ma vennero trasformate anche le forme religiose elleniche a causa delle forti influen-

10 [“http://www.treccani.it/enciclopedia/sincretismo/”](http://www.treccani.it/enciclopedia/sincretismo/).

11 “Ciro II di Persia, (590 a.C. – 529 a.C), imperatore persiano appartenete alla stirpe dei Teispidi”.

ze provenienti in modo speciale dalla Persia. Queste relazioni diedero il via all'assimilazione di divinità orientali che appartenevano a religiosità di natura mistica e magica.

Un altro esempio di culto sincretico creato intenzionalmente è quello legato al dio greco – egiziano Serapide, introdotto ad Alessandria d'Egitto da Tolomeo I Lagide, primo sovrano della dinastia macedone; il suo culto fu composto attraverso la fusione di elementi greci ed egiziani, per appagare le necessità della popolazione della città, che allora era divisa in due parti.

Una funzione riconosciuta alle religiosità sincretiche durante le invasioni è quella di conservare le antiche strutture etniche (fondate su base religiosa) messe in pericolo dalle nuove forme politiche dei popoli invasori.

Le religioni sincretiche potevano nascere anche per ragioni prettamente geografiche: la vicinanza territoriale di alcune popolazioni, favoriva una relazione di scambio che favoriva influenze reciproche, anche in ambito religioso.

Per questo possiamo affermare che tutte le religioni hanno subito delle influenze da altre religioni, e che quindi la loro forma attuale derivi dalla fusione di diversi pensieri, culture e visioni del mondo.

Il fenomeno del sincretismo religioso in epoca contemporanea ha registrato un'espansione notevole a livello globale, soprattutto grazie alla nascita dei Nuovi Movimenti Religiosi.

Il sincretismo religioso interessa i nuovi movimenti religiosi, che si possono definire come “religiosità fai da te”, realtà dove le persone

combinano a loro piacimento elementi appartenenti a culture e religioni differenti; questo fenomeno può rappresentare un pericolo perché crea un disorientamento profondo che apre la strada ad una sorta di soggettivismo completo.

Con lo sviluppo di queste nuove forme di religiosità si afferma anche una accezione innovativa, moderna del termine sincretismo. Oggi in molte delle nuove forme di religiosità è diffuso il pensiero che il sincretismo sia il substrato di tutte le religioni (universale, unico); ovvero che tutte le religioni abbiano una parte che le accomuna, che supera i dogmi e le differenze formali.

Questa comunanza viene evidenziata ad esempio nelle idee sulla paternità di dio, sulla fratellanza degli uomini, negli atti rituali di culto, riguardo all'amore universale, alla regola aurea, ecc, ecc.

Le religioni sincretiche -come detto- ricombinano marcatori culturali con marcatori religiosi; però tale fusione è identificabile come qualcosa di artificiale, non autentica e fragile; a volte può anche apparire una conseguenza del dominio da parte di una determinata élite.

Parlare di sincretismo presuppone una teoria della falsa coscienza e dell'alienazione¹².

Oggi il sincretismo risponde anche allo smarrimento della memoria religiosa collettiva; infatti tenta di colmare i vuoti che si creano, quando in una società si attiva il processo di secolarizzazione, attraverso la deculturazione del religioso, cioè quando la religione prende le distanze dalla cultura di appartenenza.

12 “Implica che il soggetto non sia libero e assuma un'identità imposta dall'esterno che mira a garantire la sua sottomissione; secondo Marx l'alienazione si è affermata come la categoria chiave utilizzata dai pensatori laici per operare la riduzione del religioso”.

Molto spesso in occidente il sincretismo viene anche definito come il risultato della tendenza alla privatizzazione del religioso (passando dall'ambito pubblico all'ambito privato, avvenuta nel diciassettesimo secolo) di cui rappresenterebbe la principale espressione.

Negli ultimi decenni i sincretismi religiosi si sono sviluppati con maggiore velocità anche per l'indebolimento avvenuto nel ventesimo secolo delle religioni tradizionali definite "nobili" (cristianesimo, islam, Ebraismo, ecc), tali religioni hanno infatti dimostrato notevoli difficoltà nello svolgere la loro funzione principale, quella che possiede un'universalità antropologica, ovvero: conservare l'ordine sociale dando senso alla vita dell'uomo e conferendo una promessa di salvezza dal dolore e dalla sofferenza.

Oggi viviamo in un'epoca dove si assiste ad una contrapposizione tra religione e società civile, uno scontro che nasce dalla volontà di prevalere di un mondo sull'altro imponendo la propria visione su tematiche sociali, ad esempio sulla sessualità, il ruolo della donna, la riproduzione, la libertà dell'individuo sul fine vita e l'eutanasia, gli studi di genere, la diffidenza nel trascendente, ecc.

1.3 Religioni tradizionali e nuovi movimenti religiosi

Negli ultimi decenni in Occidente si avverte un pressante desiderio del religioso, più precisamente Oliver Roy¹³ parla del "Ritorno della religione" come reazione al processo di secolarizzazione, che porta al mutamento della religione che avviene col verificarsi di due fenomeni:

13 "O. Roy, La santa ignoranza, religioni senza cultura, Feltrinelli, Milano, 2009".

- ✓ Deterritorializzazione: la religione si allontana dal territorio di appartenenza;
- ✓ Deculturazione: la religione si allontana dalla cultura di appartenenza.

Il processo di secolarizzazione è un fenomeno che viene rappresentato dal passaggio, all'interno della società, dalla sfera del sacro alla sfera del profano, quindi mostra il transito da una società che si fonda su credenza che possiede un carattere pubblico ad una credenza che possiede un carattere privato (individualizzato).

Il sociologo statunitense Howard Becker ha definito il fenomeno della secolarizzazione come: "Diminuzione dell'importanza della religione organizzata come un mezzo di controllo sociale". Quindi lo sviluppo di tale processo all'interno di una società può portare alla scomparsa o alla privatizzazione del fenomeno religioso.

Lo stesso Roy sostiene: "Esiste uno stretto legame fra la secolarizzazione e il revival religioso, che rappresenta non una reazione alla secolarizzazione ma un suo prodotto. Abbiamo a che fare non con un ritorno ma con una mutazione del religioso"¹⁴. In realtà si assiste ad uno spostamento dalle forme religiose tradizionali (definite Nobili o non sincretiche: cristianesimo, islam, ebraismo) a favore di forme religiose miste (religioni sincretiche), che molto spesso si fondano su concetti fondamentalisti e carismatici.

Nell'era contemporanea si assiste alla separazione, indotta dal processo di secolarizzazione, tra Religione e cultura; tale separazione può favorire la nascita di nuovi movimenti religiosi di stampo fondamenti-

¹⁴ "O. Roy, La santa ignoranza, religioni senza cultura, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 19".

sta che si pongono obiettivo di ristabilire le fondamenta arcaiche della religione, ritornando alla purezza originaria.

Roy sostiene che: i rapporti tra religione e cultura emergono soprattutto nei momenti di transizione e passaggio, mentre le lunghe fasi di interpretazione oscurano, agli occhi sia degli attori sia degli osservatori, la distinzione fra le due componenti. Il principale momento di passaggio è senza dubbio la conversione, intesa come adesione ad una religione esterna, che evidenzia una disgiunzione fra religione e cultura in quanto il convertito si indirizza verso una religione e non verso una cultura¹⁵.

È utile notare che una religione può nascere all'interno di una cultura in due modi: dall'interno attraverso una rivelazione; o dall'esterno attraverso l'opera di proselitismo.

Sempre Roy nel suo libro parla di “santa ignoranza”, sostenendo la seguente tesi: il sapere non è più un elemento che porta alla salvezza, oggi gli individui credono senza conoscere i veri fondamenti religiosi (ciò lo si deve alla separazione tra religione e cultura). Si sviluppa un sapere religioso distaccato da ogni contesto culturale. Alla base di questo atteggiamento si collocherebbe, non un atteggiamento ostile alla religione, ma solo una semplice e pura ignoranza. Si ignora cosa sia il religioso, anche se si continua ad utilizzarne il termine: a volte con troppa facilità si etichettano in quel modo fenomeni culturali che non hanno nessuna caratteristica del fenomeno religioso.

15 “O. Roy, La santa ignoranza, religioni senza cultura, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 59”.

Lo storico delle religioni Giovanni Filoramo definisce i Nuovi Movimenti Religiosi (NMR) come: “quell’insieme di movimenti religiosi formati in seno alle società industriali nel periodo post bellico¹⁶”.

Queste nuove religiosità si allontanano dalla cultura proprio perché la definiscono profana, pagana, secolare ed atea, per questo motivo non potrà sussistere una convivenza civile e pacifica tra le due sfere. Queste religioni molto spesso manifestano un atteggiamento difensivo nei confronti del sociale per timore che il coinvolgimento nel mondo possa comportare pericoli per la loro fede.

A riguardo Carlo Fiore dichiara in un suo testo: “Questo desiderio di sacro, di mistero, di recuperata religiosità, ha sbocchi ambigui, dall’astrologia alla magia allo spiritismo. Uno degli sbocchi più ambigui e diffusi è il sincretismo religioso. Ha le sue radici infatti in quel soggettivismo e relativismo radicale tipico della cultura occidentale¹⁷”.

Dopo la fine della seconda guerra mondiale tra gli uomini politici e l’opinione pubblica si diffonde una nuova idea, quella del relativismo culturale, contestualmente viene accantonato il concetto di civiltà, visto come il compimento morale e materiale di una data cultura, quella europea; sostanzialmente si assiste alla scomparsa dei giudizi di valore.

Questi nuovi concetti rappresentano una visione che nega la superiorità di una cultura sulle altre, proponendo valori che si rifanno ai concetti di eguaglianza e dignità (mai utilizzati prima di allora); si tratta in primo luogo di lottare contro le ideologie razziste, che hanno generato il nazismo.

16 “G. Filoramo, I nuovi movimenti religiosi, Laterza, Bari, 1986”.

17 “C. Fiore, Tempo di sincretismi. Sette latino-americane. New Age. Cei: sincretismo in Italia, Elle Di Ci, 1996”.

Inevitabilmente, valorizzando le culture non occidentali si finisce per valorizzare le religioni extra europee, passando da un relativismo culturale a un relativismo religioso che finisce per diventare uno dei tratti tipici del dialogo interreligioso.

Tali visioni trasformano il fenomeno religioso mondializzandolo. Molti studiosi parlano della Teoria del mercato del religioso. Quest'ultimo non risulta un terreno particolarmente favorevole alla religioni occidentali tradizionali, perché è un concetto che risulta essere troppo frammentario, volatile, fluido e indefinito.

Il concetto di mercato, tratto dall'economia, presuppone che esista in primo luogo una domanda di religioso (basata sulla natura umana che necessita di credere in qualcosa che l'avvicini alla sfera religiosa) che si rivolge a beni disponibili sul mercato del religioso.

Visto che oggi il fenomeno della globalizzazione ha prodotto un mercato mondiale del religioso il consumatore (persone che esprimono una domanda da soddisfare in termini di bisogni spirituali) si trova di fronte un'ampia scelta di prodotti provenienti da tutto il mondo.

Con la separazione avvenuta tra i marcatori religiosi e i marcatori culturali, i beni religiosi possono essere consumati anche al di fuori della propria cultura di appartenenza, senza conoscere la cultura che li ha generati. Per questo motivo si parla di una libera circolazione dei prodotti religiosi, che vengono standardizzati, omologati dal mercato stesso, che definisce le religioni in un modo identico, tutto è mescolato con tutto.

Quindi l'uomo moderno attua un atteggiamento paragonabile a quello di un consumatore che si reca in un supermercato per soddisfare i propri bisogni interiori acquistando beni. Così facendo l'acquirente può

comprare un prodotto differente quando quello precedente non rispetta o soddisfa le sue esigenze; questo è il motivo alla base del fenomeno moderno detto delle “religioni fai da te”.

Si può quindi affermare che oggi le religioni manifestano la tendenza a costituirsi come comunità di fede distinte dalla cultura che le circonda. Alcuni movimenti scelgono l’isolamento, cercando eventualmente di territorializzarsi per vivere autonomamente. Altri invece scelgono l’universalismo, attivando atteggiamenti volti al proselitismo.

1.4 Nazionalismi religiosi

Si parla di nazionalismo religioso quando un’istituzione religiosa si identifica con uno stato e un popolo. Non ci riferiamo semplicemente a uno stretto legame fra chiesa e stato, o fra un popolo e un’identità religiosa, ma all’idea che un’istituzione religiosa incarni l’anima di un popolo, con l’esclusione non solo delle altre religioni ma anche degli altri popoli.

Di conseguenza una simile istituzione non può che essere strettamente connessa all’istanza politica di quel popolo, quali che siano i rapporti gerarchici fra i due fronti.

Solitamente, la captazione del religioso da parte di un movimento politico avviene su spinta di attori politici che nazionalizzano una religione già diffusa¹⁸.

¹⁸ “O. Roy, *La santa ignoranza, religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 140”.

Le forme più esplicite di nazionalismo religioso, in Occidente sono rintracciabili nel cristianesimo ortodosso, in Oriente invece sono rintracciabili nello shintoismo Giapponese (di cui mi occuperò nei capitoli successivi); in entrambi i casi l'identificazione fra la chiesa e il popolo passa attraverso uno stretto legame con lo stato.

Il nazionalismo religioso spinge al parossismo l'appropriazione del religioso ponendosi come custode di un'autenticità nazionale che si esprime in termini sia di cultura sia di religione.

Le società che si pensano come religiose, decretano la riduzione dei margini e delle deviazioni, quindi sono condannate a una perenne instabilità in quanto la richiesta ossessiva di purezza religiosa pone gli individui in posizioni aleatorie insostenibili.

L'opinione in base alla quale in una società tutti dovrebbero condividere esplicitamente lo stesso sistema di credenze è violenta e non può che sfociare in una condizione di perenne coercizione.

CAPITOLO SECONDO – SINCRETISMO RELIGIOSO GIAPPONESE

“La società giapponese è, una società che non interagisce, una società che vive nell’illusione, che è sempre più remissiva, passiva e vive in un mondo chiuso, asettico e innaturale.

*La società giapponese è una società fondata sull’economia;
un economia forte che per essere tale ha bisogno di persone deboli
sprofondate nel proprio ruolo sociale.*

*La società giapponese è una società digitale, la mia visione della vita è
invece analogica”*

(Takashi Watanabe)¹⁹.

¹⁹“M. Ricci, Hikikomori: Narrazioni da una porta chiusa, Milano, Aracne Editore, 2009, p. 95”.

Mappa del Giappone²⁰



20 "Istituto geografico De Agostini, Novara".

Periodizzazione della storia giapponese²¹.

Epoca	Durata
Periodo Jomon	10.500 a.C. – 200 a.C.
Periodo Yayoi	200 a.C. – 250
Periodo Kofun	250 – 552
Periodo Asuka	552 – 646
Periodo Hakuho	646 – 710
Periodo Nara	710 – 794
Periodo Heian	794 – 1185
Periodo Kamakura	1185 – 1333
Periodo Nanbokucho	1336 – 1392
Periodo Muromachi	1392 – 1568
Periodo Azuchi Momoyama	1568 – 1600
Periodo Tokugawa	1600 – 1868
Periodo Meiji	1868 – 1912
Periodo Taisho	1912 – 1926
Periodo Showa	1926 – 1988
Periodo Heisei	1988 – Oggi

²¹“M. Raveri, Il pensiero giapponese classico, Torino, Einaudi, 2014, pp. 1”.

2.1 Introduzione

Un'analisi minuziosa e completa della società giapponese risulterebbe essere un'impresa molto complessa anche a causa della sua composizione interna, fra gerarchie e contraddizioni. Per questo motivo in questo paragrafo mi limiterò a introdurre brevemente alcuni concetti fondamentali per il proseguo dell'analisi.

La società giapponese ha come obiettivo principale l'economia. Dalla fine della seconda guerra mondiale i giapponesi hanno compiuto uno sforzo tale da divenire in pochissimo tempo la seconda potenza economica del mondo.

Questo è stato possibile grazie alla cultura comunitaria che caratterizza la società giapponese.

La società nipponica ha subito negli ultimi decenni un notevole e repentino cambiamento verso una modernizzazione e complessizzazione tecnologica ed economica senza eguali, pur mantenendo quella connotazione fortemente tradizionalista che da sempre l'ha caratterizzata.

Questa rapida crescita, avvenuta grazie a fattori quali lo spirito patriottico, la laboriosità e la coesione sociale tipica della cultura giapponese, si è prodotta all'interno della stratificazione verticale della società stessa, in cui ogni soggetto si trova a tessere relazioni all'interno di gruppi organizzati (famiglia, azienda, ecc.).

La società giapponese non interpreta se stessa in termini di classe o di ceto, non riconosce gruppi “orizzontali” in cui ciascuno è simile al suo simile.

I gruppi sociali sono organizzati in “verticale”: i membri di un villaggio, di un'impresa e della stessa comunità nazionale hanno sviluppato un profondo senso della gerarchia e si identificano con il gruppo al quale appartengono. Ogni individuo dipende direttamente da un altro, al quale è legato dalle forti valenze emotive, che conferisce prestigio e identità sociale²².

In Giappone tutto è un gruppo, tutto rappresenta un insieme.

In questi termini, è possibile affermare che la società giapponese riconosce il singolo in quanto appartenente ad un determinato gruppo che lo caratterizza e gli fornisce quella identità sociale che lo vincola indissolubilmente ad essa per tutta la vita. Si denota quindi una scarsa importanza dell'individualismo in favore di una collettivizzazione delle attività umane in cui l'individuo svolge le proprie funzioni familiari, lavorative e affettive come parte di un tutto e mai come singolo.

Appare in quest'ottica molto presente l'influenza della dottrina di Confucio, secondo la quale l'essere umano da solo non ha valore e il significato ontologico dell'agire sociale è imprescindibilmente connesso alla visione interattiva e socializzata al punto che l'essere individuo è sublimato nell'essere parte di un tutto, che sia famiglia, comunità o società.

22“Nakane Chie, La società giapponese. Cortina Raffaello, 1992”.

Quella giapponese è una società che storicamente privilegia ancor prima che il rispetto dei diritti individuali, il senso di appartenenza e il conformismo quali elementi chiave della democrazia²³.

2.2 Origini dello Shintō

Ho deciso di analizzare il fenomeno del sincretismo religioso Giapponese (ed in particolare la parte detta “Shintō”), perché rappresenta in pieno la complessità del pensiero giapponese.

Ritengo che un’analisi, seppur breve, di questa religiosità costituisca una parte fondamentale per comprendere la società nipponica contemporanea, sia dal punto di vista individuale, sia da un punto di vista collettivo.

2.2.1 Una svolta epocale

L’epoca Nara è un periodo della storia giapponese che va dal 710, anno in cui l’imperatore Gemmei spostò la capitale a Nara, al 794, quando l’imperatore Kammu la trasferì nuovamente a Kyoto (destinata ad essere la capitale per i successivi undici secoli, fino al 1868, quando prese il suo posto la città di Tokyo).

²³“A. Borovoy, Japan's hidden youths: Mainstreaming the Emotionally Distressed in Japan, in *cult Med Psychiatry*, 2008, vol 32 pp. 522-576”.

L'inizio di quest'epoca, fu caratterizzato dalla volontà, del neo imperatore, di erigere una nuova capitale. Fino a quel momento, il Giappone non aveva avuto una capitale centralizzata.

In questo frangente temporale, vennero prese delle decisioni importantissime, e quasi inevitabili per il futuro del paese.

Solitamente, con la morte del sovrano, il suo palazzo veniva abbattuto, perché segnato dall'impurità della morte; successivamente, la residenza governativa, del neo imperatore, veniva dislocata in una nuova località, differente da quella appena demolita.

Quindi, l'organizzazione simbolica dello spazio del potere era sempre cangiante, il suo nucleo era sempre in fase di ridefinizione, sempre incerto.

Mentre il nuovo progetto architettonico della capitale aveva l'obiettivo di riconfigurare lo spazio per esprimere una nuova visione ideologica.

I secoli successivi, al periodo Nara, furono segnati da trasformazioni profonde in ogni campo della società nipponica.

Le influenze culturali cinesi furono fondamentali: la Cina della dinastia Tang (618 - 907) costituiva un esempio a cui tutta l'Asia orientale guardava con ammirazione e stima; era un modello indiscusso di civiltà, sapienza, potenza politica ed economica.

Il Giappone, da una primitiva federazione di potentati locali condotta dalla famiglia Yamato, provò a realizzare uno stato unitario incentrato sull'autorità sacrale e assoluta del 'Tenno' (l'imperatore).

Utilizzando le parole degli studiosi Gatti e Caroli: "il nuovo sistema legale si fondò sulla concezione confuciana secondo la quale 'non c'è sotto il cielo nessuna terra che non appartenga al sovrano', riconfigurò la proprietà delle terre, attribuendole allo stato e ridistribuendole alle famiglie; impostò una rigida distinzione in tre classi: gli aristocratici (che detenevano il potere), i contadini e i servi;

creò un apparato amministrativo del governo centrale strutturato verticalmente in uffici ministeriali al cui vertice era posto il 'Daijokan'(Consiglio di Stato). Il territorio venne riorganizzato in un sistema di province, dove un governatore, di nomina imperiale, imponeva l'autorità dello stato, riscuotendo le tasse e controllando, anche militarmente, l'azione della nobiltà locale²⁴”.

Non fu solo una ristrutturazione politica amministrativa. L'epoca Nara significò l'esprimersi di scelte culturali coraggiose, anche azzardate, in una società come quella giapponese di quel tempo, che abitava una insieme di isole poste ai margini del continente, che si apriva agli orizzonti della grande cultura cosmopolita Asiatica. Fu un liberarsi di energie, una fioritura di uomini, di idee, di sensibilità estetiche di visioni religiose, la cui luminosità riverbera ancora oggi²⁵.

Nara, agli occhi del popolo, doveva essere percepita la città perfetta, parametro fisso dell'ordinamento mondiale, sede del saggio imperatore che governa con umanità e rettitudine, obbedendo al Mandato del Cielo.

Fu costruita seguendo il modello urbanistico di 'Chang'an', odierna Xi'an, la capitale della dinastia cinese dei Tang.

La planimetria della città era rettangolare, ordinata e rigorosamente simmetrica. Essa era delimitata da una cinta di mura. Fu scelto questo piano urbanistico rettangolare, perché a differenza di una pianificazione circolare, questa nuova modalità creava automaticamente una divisione gerarchica, ordinava i vari contesti sociali (le residenze appartenenti ai vari ceti sociali) facendoli convergere tutti verso il palazzo dell'imperatore, dove l'ordine del Cielo e della Terra trovavano il punto nodale delle proiezioni.

24“R. Caroli e F. Gatti, Storia del Giappone, Laterza, Roma – Bari, 2004, pp. 19 - 29”.

25“M. Raveri, 2014, cit., p. 4”.

2.2.2 La scrittura

La prima diffusione della scrittura cinese (ideografica) in Giappone si sviluppò intorno al quinto secolo, attraverso, l'entrata, dei testi filosofici e religiosi Cinesi (buddhisti, daoisti e confuciani).

Il Giappone, sino ad allora, non possedeva una cultura scritta.

Questa scrittura si diffuse, realmente tra la popolazione, tra il settimo e l'ottavo secolo (durante il periodo Nara). Ed è appunto in questo periodo che nacquero le prime opere della cultura scritta giapponese: il Kojiki e il Nihonshoki.

Come fa notare Massimo Raveri: “la parola scritta, con la sua caratteristica di stabilità e di durata, si rivela uno strumento fondamentale per la nuova organizzazione del potere, centralizzata, elitaria e burocratica. La scrittura cinese inoltre permetteva di aprire nuovi orizzonti politici e culturali perché immetteva il Giappone in quel contesto più ampio dell'Asia orientale che si riconosceva nella civiltà cinese²⁶”.

I giapponesi non dimenticarono la loro lingua, ma riuscirono a esprimerla con la scrittura cinese. A riguardo lo studioso Aldo Tollini asserisce: “operarono, cioè, una distinzione azzardata tra lingua parlata e segni scritti e compresero la potenzialità degli ideogrammi cinesi di adattarsi a un ambito linguistico diverso, come il giapponese²⁷”.

Non fu un'opera semplice perché il giapponese e il cinese sono totalmente differenti nel lessico, nella fonetica e nella grammatica.

Inizialmente, la mancanza di standardizzazione fece sì che ci fosse una produzione di testi con scritture spropositatamente disomogenee: il Kojiki – a differenza del Nihonshoki (scritto interamente in lingua

²⁶“M. Raveri, Il pensiero giapponese classico, Torino, Einaudi, 2014, pp. 13”.

²⁷“A. Tollini, La scrittura del Giappone antico, Cafoscarina, Venezia, 2005”.

cinese) – è scritto con ideogrammi cinesi utilizzati foneticamente senza badare al loro significato, e in parte con ideogrammi scelti per il loro significato, senza badare al loro suono²⁸.

Questo sistema di scrittura si fondava, principalmente, sui ‘Kanji’ (ideogrammi).

Essi erano situati al centro della sistema semiotico giapponese, fondamentalmente si trattava di segni metalinguistici, che nacquero in Cina durante lo svolgimento delle pratiche divinatorie, come ad esempio, nelle iscrizioni su ossa e gusci di tartarughe.

Pertanto, nacquero come segni che avevano il fine di svelare una realtà sacra, nascosta, identificando significati più profondi e misteriosi.

Gli ideogrammi sono entità latrici di senso, richiamano alla mente, in un modo istantaneo e diretto, cose, qualità, azioni, sentimenti, relazioni e idee.

Con l’ideogramma – scrive Maraini – si piomba per mezzo della vista nel cuore stesso del significato. L’occhio addestrato inghiotte, con l’ideogramma, un grumo esplosivo di valori e di significati; gli appare un panorama a fuoco, ricco di colori e di rilievo²⁹.

Questo sistema di scrittura ideografico è molto antico, ma allo stesso tempo è molto elegante e preciso. Una nota negativa, di tale sistema, può essere l’eccessiva pesantezza del codice ideografico da memorizzare.

2.2.3 I testi principali

²⁸“M. Raveri, 2014, cit., p. 15”.

²⁹“F. Maraini, Gli ideogrammi, in F. Marcoaldi (a cura di), Fosco Maraini. Pellegrino in Asia, Mondadori, Milano, 2007, pp. 1469”.

Lo Shintō non possiede dei testi sacri come quelli appartenenti alle altre religiosità tradizionali. Malgrado ciò, esistono alcune documentazioni antiche che vengono considerate ugualmente autorevoli, che forniscono i principi fondamentali spirituali e storici dello Shintō.

Il Kojiki e il Nihonshoki apparvero, nello stesso periodo in cui veniva costruita la nuova capitale Nara. I testi, scritti per ordine dell'imperatore, avevano il fine di costruire e tramandare la storia ufficiale del Giappone, dalle origini sino al presente.

Il Kojiki (Cronaca di antichi avvenimenti) fu completato nel 712, ad opera di Ono Yasumaro; altro testo, il Nihonshoki (Annali del Giappone), fu completato otto anni dopo, nel 720.

Il Kojiki fornisce una cronistoria degli avvenimenti del Giappone a partire dal 'periodo degli dei', sino all'anno 628. Il Nihonshoki invece fornisce una cronistoria degli avvenimenti fino all'anno 697. Tale opera risulta essere più dettagliata del Kojiki, e dal momento che in essa vengono fornite più versioni degli stessi avvenimenti, possiede un valore particolare per l'acquisizione di informazioni sugli argomenti che non vengono illustrati dal Kojiki.

Questo nuovo progetto narrativo, composto dal Kojiki e dal Nihonshoki – come nel progetto architettonico di Nara – aveva l'obiettivo di riconfigurare il tempo per esprimere una nuova visione ideologica.

Come fa notare Massimo Raveri: “Controllare la forza della parola scritta, contro la tradizione orale significa avere il potere sulla storia; scrivere permetteva di riesaminare selettivamente il passato, di fissare la memoria di alcuni eventi e renderli esemplari, per costruirne il senso di una identità nuova per il futuro³⁰”.

³⁰“M. Raveri, 2014, cit., p. 7”.

I due testi rappresentano una linea ininterrotta di sovrani che ha origine da una antenata divina, Amaterasu (la dea sole), elevata, dalle cronache, al ruolo di divinità suprema. Dalle narrazioni degli dei del cielo, la cronache passano, senza interruzioni, alla storia dei sovrani sulla terra giapponese.

Molto spesso questi testi, nei momenti di crisi, vennero utilizzati all'interno di discorsi ideologici/nazionalistici, nell'illusione di potervi riscoprire i valori autentici del Giappone, non ancora contaminati dal pensiero straniero (in primis quello cinese).

Entrambi i testi, godono di una grandissima considerazione da parte degli shintoisti. Contengono le uniche informazioni che si hanno riguardo alla famiglia imperiale Yamato e ai vari clan che formarono il paese.

La loro finalità era quella di chiarire l'origine della famiglia imperiale, della genealogia dei clan e di altre tematiche che costituiscono le fondamenta della società nipponica.

Come fa notare Ono Sokyo nel suo testo: “sono due opere ricche di informazioni riguardo agli antichi rituali e alle pratiche scintoiste, e riguardo alle funzioni ufficiali e ai riti inviolabili dei vari clan in relazione al culto di stato. Sono un'espressione delle richieste avanzate dai clan in relazione alla struttura sociale del Giappone, e la loro natura è tale che senza di esse la disintegrazione del sistema dei clan sarebbe stata inevitabile³¹”.

Il kojiki è suddiviso in tre parti³², chiamate ‘Maki’:

31“Ono Sokyo, Iniziazione allo shintoismo, Roma, Edizioni Mediterranee, 2004, pp. 22”.

32“P. Villani, Kojiki. Un racconto di antichi eventi, Marsilio, Venezia, 2006”.

- La prima parte (Jindai no maki) descrive l'origine del cielo e della terra, dell'inizio della vita e della morte e della creazione del Giappone. Racconta storie di dei che generano altri dei, di divinità che ordinano e pacificano la terra in un avvicinarsi di episodi, fino all'arrivo di 'Ninigi no mikoto', discendente di 'Amaterasu', che prese possesso del Giappone per governarlo.
- La seconda parte descrive le vicende di 'Jimnu' (il primo mitico imperatore), e procede fino all'imperatore 'Ojin' (governò nel quinto secolo).
- La terza parte descrive le vicende che caratterizzano il governo di 'Nintoku' (fine del quinto secolo), fino all'imperatrice 'Suiko' (nella prima metà del settimo secolo).

Il Nihonshoki è scritto in cinese classico. Anch'esso inizia con la narrazione della nascita degli dei e del mondo, per poi passare alla descrizione in ordine cronologico degli avvenimenti dei sovrani, da 'Jinmu' all'imperatore 'Jito'.

Gli scribi di corte ordinarono le varie versioni che riuscirono a ritrovare delle mitologie, delle leggende e delle danze, trasmesse oralmente nel territorio giapponese. Fecero scelte precise all'interno di contesti mitologici molto differenziati, cercando di uniformare le narrazioni, escludendo intenzionalmente qualsiasi versione che non fosse in sintonia con un immaginario del passato favorevole al potere politico (dettato dalla dinastia Yamato).

Le versioni ufficiali dei due testi fissarono definitivamente quella che era stata la libertà e la scorrevolezza dei racconti popolari e ne interruppero il vigore creativo.

Come fa notare Massimo Raveri: "la scelta di un antenato divino rivelava un ragionare tassonomico volto a legittimare un'identità sociale e un ruolo politico. Come nella narrazione mitica la dea Amaterasu, al

vertice di una gerarchia divina, si distingueva rispetto agli altri dei e li comandava, così simmetricamente i capi di Yamato, che della dea discendevano, si distinguevano nei confronti degli altri clan e, primi della scala gerarchica del potere, li comandavano. La struttura del governo imperiale era il riflesso, in terra, dell'ordine metafisico dell'empireo degli dei³³”.

Anche le altre famiglie nobili giapponesi cercarono di accrescere il loro potere e la loro reputazione sociale, ponendo all'origine della loro storia divinità tratte da leggende autoctone.

Il diffondersi di questa pratica di legittimazione politica attraverso il linguaggio religioso, col passare del tempo divenne una pericolosa minaccia per l'egemonia della famiglia imperiale Yamato.

“Lo sforzo della casa imperiale Yamato – scrive Massimo Raveri – fu proprio quello di affermare una volta per tutte la linea di successione, legittimandola con un diverso discorso religioso”³⁴. Dall'analisi del Nihonshoki si nota infatti che, per giustificare l'autorità dell'imperatore, vennero utilizzate due teorie differenti, fondate su tradizioni di pensiero autonome.

La prima teoria sosteneva che la legittimità del potere dell'imperatore derivava dai legami di sangue. L'imperatore, postero di Amaterasu, governava il Giappone in quanto 'Akitsukami' (dio che si manifesta in terra). Il potere politico del Tenno era sacralizzato attraverso il linguaggio rituale perché solo lui, poteva avere una relazione diretta con Amaterasu e governare in armonia con il suo volere.

La seconda teoria si fondava sul principio adottato in Cina, secondo cui il Cielo, il principio assoluto nell'ordine universale, conferiva al sovrano e ai suoi discendenti un Mandato che lo legittimava a regnare sul popolo.

33 “M. Raveri, 2014, cit., p. 7”.

34 “M. Raveri, 2014, cit., p. 10”.

In Giappone le due teorie non vennero poste in antitesi, ma furono armonizzate. Alla fine la prima teoria si svelò più potente della seconda, e il nuovo principio confuciano si modellò ed armonizzò ad essa.

Nel pensiero giapponese, differente dal pensiero cinese, la dea Amaterasu aveva conferito il Mandato Celeste definitivamente ai suoi eredi sulla terra, la dinastia Yamato, che lo trasmetteva per discendenza ininterrotta di sangue³⁵.

Quindi in Giappone, a differenza della situazione vissuta in Cina, il Mandato era ereditario e non revocabile. Non era concepibile l'eventualità che il Cielo esprimesse dissenso per l'operato di un sovrano che era un suo diretto successore.

Inoltre, ogni nuovo sovrano donava il proprio nome all'epoca del suo regno e il tempo era scandito con il numero progressivo degli anni trascorsi dalla sua ascesa al trono (questo avviene ancora oggi).

Tale fenomeno si verifica perché il nuovo regno viene considerato una rigenerazione del tempo, un nuovo inizio della storia del paese e della storia universale, perché tutti gli eventi che avvengono nel mondo sono classificati nel tempo di quell'imperatore³⁶.

Quindi ogni era imperiale rappresenta un tempo diverso, recente, ma è anche arcaico perché la successione dinastica costituisce una linea senza soluzione di continuità.

Oltre ai testi sopra elencati, anche il 'Kujiki', il 'Kogoshui' e l' 'Engi shiki', sono fonti primarie d'informazioni riguardanti lo Shintō.

Il 'Kujiki' (cronaca degli eventi antichi) sostiene di essere stato redatto un secolo prima della stesura del Nihonshoki, ma la versione esistente è quasi indubbiamente un falso. Malgrado ciò, l'opera è molto antica ed ha un certo valore, anche se contiene notizie riportate già nel

³⁵"M. Raveri, 2014, cit., p. 11".

³⁶"M. Raveri, 2014, cit., p. 12".

Kojiki e nello stesso Nihonshoki. Il 'Kogoshui' (raccolta di storie antiche) venne scritto nell'807, fornisce alcune informazioni in più riguardo allo Shintō antico. L' 'Engi shiki' (le leggi del periodo Engi), pubblicato nel 927, durante l'era Fujiwara (858 - 1160) è la principale fonte d'informazione sullo shintoismo antico, sulle preghiere cerimoniali, sui rituali e sul modo di amministrare le questioni divine³⁷.

Questi ultimi tre testi contengono, indubbiamente, i principali punti di riferimento per l'analisi dello Shintō antico.

In ogni modo, bisogna dire che nessuna fra queste opere, sopra citate, viene considerata un scrittura sacra, nell'accezione occidentale del termine; inoltre non vennero mai venerati come testi rivelati da Dio. Sono delle fonti storiche che, oltre al loro interesse politico, legato alle dinastie, includono le antiche forme della fede nei kami giapponesi. È importante però considerare che i loro contenuti furono appositamente manipolati al fine di costituire le basi storico religiose del potere politico.

³⁷“Ono Sokyo, Iniziazione allo shintoismo, Roma, Edizioni Mediterranee, 2004, pp. 22-23”.

2.3 Lo shinto

Lo shinto³⁸, spesso denominato la ‘Via degli Dei’, è la fede indigena del popolo giapponese. Rispetto alle altre religioni mondiali risulta essere poco conosciuta. Nei suoi aspetti generali è più di una credenza religiosa, in quanto presenta una mescolanza di atteggiamenti, concetti e modi di agire che, nel tempo, sono diventati parte integrante del popolo giapponese.

Lo Shintō, è una religione difficile da identificare e collocare. Può essere considerata, sia come una forma, molto pianificata, di animismo, sia come una religione sciamanica o politeista.

Lo Shintō, è piuttosto un insieme di metodologie e pratiche cultuali, intesi a fare da tramite nelle relazioni tra le divinità e le persone. Queste pratiche si sono sviluppate nel corso di molti secoli e sono state condizionate dalla vicinanza alle religioni straniere (perlopiù cinesi).

È utile notare, che finanche la parola Shintō ha origine cinese, e che parecchi mitologie Shintō, vennero forgiate con il fine dichiarato di rispondere all’influenza culturale religiosa cinese.

Lo Shintō è la religione più diffusa in Giappone, con più di cento milioni di seguaci, un numero che supera ampiamente l’80% dei giapponesi. Tuttavia nei questionari diffusi dai media e dalle organizzazioni Shintō, solo una piccola percentuale della popolazione si autodefinisce shintoista³⁹.

38“ <http://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=scintoismo>”.

Innanzitutto, è doveroso sottolineare che la religione, per essere definita tale, secondo l'accezione occidentale (tradizionale), deve possedere al suo interno delle caratteristiche fondamentali: un fondatore, delle sacre scritture, un insieme di dogmi vincolanti, un luogo sacro da venerare al di sopra di tutti gli altri, un insieme definito di preghiere, un sistema di valori etici/morali che guidino i comportamenti individuali all'interno di un contesto sociale, ecc.

Da queste basi si può dedurre la difficoltà di far rientrare lo Shintō nella categoria delle religioni nobili, sebbene, essendo l'unica forma di religione autoctona giapponese, venga sempre inclusa tra le religioni più importanti del mondo.

Parlare di una religiosità giapponese pura può essere fuorviante. Questa riflessione ci può indurre a sbagliare, sia perché in Giappone coesistono diverse religioni, sia perché la religione nativa (autoctona) non può essere riconosciuta nell'accezione occidentale (tradizionale) del termine.

Utilizzando le parole dello studioso Ono Sokyo: “A dire il vero, sono evidenti delle influenze straniere. La fede nei kami non può essere compresa appieno senza qualche accenno a tali influenze. Eppure, è una religione indigena tanto quanto il popolo che ha creato la nazione giapponese e ha dato inizio alla sua nuova civiltà; e come quella civiltà, la fede nei kami si è progressivamente sviluppata con il passare dei secoli e continua a farlo anche ai giorni nostri⁴⁰”.

39“John Breen e Mark Teeuwen, *Lo shinto, una nuova storia*, Ubaldini editore, Roma, 2014, pp. 17”.

40“Ono Sokyo, 2004, cit., p. 13”.

Il termine Shintō (letteralmente, la ‘Via dei Kami’), la parola moderna per indicare questa fede nei kami, non era usata nei tempi antichi. La prima documentazione del suo utilizzo si trova nel Nihonshoki.

Dopodiché il termine fu usato per distinguere la fede tradizionale del popolo giapponese dalle religioni straniere quali il Buddhismo, il Confucianesimo e il Taoismo, che, con il passare dei secoli, penetrarono in Giappone. Comunque sia, non c’è alcuna prova che il termine Shintō, con il senso in cui appare nel Nihonshoki, fosse comunemente usato in quei tempi dal popolo o dagli studiosi⁴¹.

La parola Shintō è formata da due ideogrammi: ‘Shin’, che viene identificato con il termine primitivo ‘kami’, e ‘do’ o ‘to’, che è identificato con il termine ‘michi’, ossia ‘via’.

Questa parola (shinto) non veniva utilizzata nel Giappone antico per descrivere una religiosità indipendente ed organizzata. Tale parola proveniva dalla tradizione buddhista (Shendao) che significava ‘il regno degli dei’, spesso utilizzata con l’accezione negativa di ‘esseri che hanno bisogno della salvezza del buddha’.

In ambito confuciano, veniva utilizzata sia per indicare le regole mistiche naturali, sia per riferirsi a qualsivoglia sentiero che conduceva verso un sepolcro.

In ambito daoista, la parola indicava i poteri magici peculiari alla fede taoista. Negli scritti del buddhismo cinese il termine indicava anche il concetto dell’anima mistica. Il buddhismo giapponese utilizzava il termine per indicare divinità indigene (kami), considerandole delle entità

41“Ono Sokyō, 2004, p. 14”.

spettrali di un ordine inferiore rispetto a quello dei buddha (hotoke). Nella letteratura successiva al Nihonshoki, il termine veniva utilizzato con questa accezione.

Verso l'ottavo secolo, si iniziò a classificare la religione autoctona giapponese con il termine 'Shinto'; si fece ciò per poterla differenziare dalle altre religiosità diffuse in Giappone a quel tempo (buddhismo, taoismo e confucianesimo).

A differenza delle religioni tradizionali (cristianesimo, islam, buddhismo, ecc), lo Shintō non ha un fondatore, come Buddha, Gesù o Muhammad; non possiede nemmeno delle sacre scritture, come la bibbia, il corano o i sutra buddhisti. È stato mostrato come le credenze scintoiste tradizionali abbiano le proprie origini in pratiche sciamaniche/esoteriche precedenti all'epoca Heian.

Nei suoi aspetti peculiari - scrive Ono Sokio - lo shintoismo comporta la fede nei kami, il rispetto di usanze e pratiche in accordo con lo spirito dei kami e di una vita spirituale attraverso la venerazione dei kami e di una vita in comunione con loro. Per coloro che venerano i kami, il termine shintoismo rappresenta un nome collettivo che denota tutte le fedi di quell'area religiosa. È un termine onnicomprensivo che abbraccia le varie fedi incluse nell'idea di kami⁴².

Per questo motivo il suo utilizzo da parte degli shintoisti è diverso da quello della parola 'cristianesimo' per indicare gli insegnamenti di Gesù, o dalla parola 'buddhismo' per indicare gli insegnamenti di Buddha.

Nei suoi aspetti complessivi lo Shintō è più di una credenza religiosa. È un insieme di predisposizioni, modi di fare, pensieri, lungo

42“Ono Sokyo, 2004, p. 15”.

più di un millennio, è divenuto parte integrante della ‘via’ dei giapponesi. Perciò, lo Shintō è sia un credenza personale nei kami, sia uno stile di vita sociale, in accordo con gli spiriti dei kami, che si è sviluppato con il passare dei secoli tramite la mescolanza di varie influenze culturali ed etniche, sia straniere che autoctone.

Nello Shintō non ci sono divinità assolute, superiori, che assumano il ruolo di sovrano dell’intero creato. La funzione creatrice del mondo viene compiuta attraverso la collaborazione dei kami nell’esecuzione delle loro missioni individuali. Finanche la dea sole Amaterasu (comunemente considerato il kami supremo dello shinto) consulta il parere degli altri kami, richiede il loro aiuto e a volte arriva addirittura a compromessi con loro, per raggiungere i suoi scopi.

Un’altra differenza tra lo Shintō e le religioni nobili è rappresentata dal fatto che nello Shintō non è consentita la conversione, (anche se teoricamente possibile).

Una persona si può considerare scintoista solo se nasce in Giappone, ed è inserito socialmente nella società giapponese. Ciò non indica che la conversione non sia ammessa, anche perché per divenire scintoista non è necessaria alcuna conversione ufficiale: le prerogative necessarie per considerarsi shintoisti sono credere nei kami e nei suoi valori.

Questa situazione è la risultante della mitologia nipponica, che percepisce il Giappone ed il popolo giapponese come se fossero al centro del mondo. Per questo motivo un gaijin (straniero) non può convertirsi allo Shintō.

Molto spesso la mentalità giapponese viene qualificata come indecifrabile, oscura e arcana, a causa delle varietà culturali che la compongono. Inoltre non bisogna dimenticare che, nell'antichità, la religione e la cultura giapponese non si fondavano su tradizioni scritte, ma si fondavano totalmente su tradizioni orali.

Lo shintoismo non è una religione dogmatica che si basa su delle credenze specifiche; si fonda su riti, simboli, allusioni, intuizioni, architettura, musiche e danze.

2.3.1 I kami

Da tempi lontanissimi, i giapponesi credono nei kami e li venerano come un'espressione della loro fede etnica, che si sviluppò nella più remota antichità.

I kami (gli dei) sono entità spiritiche soprannaturali e misteriose, sono realtà che si rivelano nella natura e nell'uomo; sono gli spiriti della natura e si esprimono attraverso essa. La loro potenza di creare e di distruggere, permea tutti gli ambiti dell'esistenza.

Nei tempi passati, moltissimi kami, a prima vista, non potevano essere distinti dalle altre divinità animiste presenti in Giappone; al contrario, nello Shintō moderno tutti i kami vengono concepiti come spiriti dotati di nobiltà ed autorità.

Al giorno d'oggi, il concetto di kami comporta l'idea di giustizia, ordine e bonarietà divina, e implica il principio secondo cui i kami operano in armonia tra loro e gli esseri del mondo terreno.

Complessivamente, vi è una differenza sostanziale tra il concetto di kami che si ha oggi e quello dell'antichità. Nonostante abbia sempre la stessa tradizione di fondo, il concetto, col passare del tempo, è stato fortemente rivisitato e raffinato. Tuttavia, si possono ancora trovare concetti molto sofisticati che sono congiunti con concetti più popolari o rustici.

A riguardo Ono Sokyo afferma: “ci sono molti punti riguardo al concetto dei kami che non possono essere pienamente compresi, e su questo argomento c'è un certo disaccordo persino tra gli studiosi moderni. Il popolo giapponese stesso non ha un'idea ben chiara riguardo ai kami. Nella profondità delle loro coscienze, i giapponesi sono intuitivamente consapevoli dell'esistenza dei kami, e comunicano con loro in maniera diretta senza aver formato concettualmente o teologicamente l'idea di kami. Pertanto, è impossibile rendere chiaro ed esplicito ciò che fondamentalmente è vago per sua stessa natura. Solo negli ultimi tempi i leader shintoisti si sono impegnati a sviluppare una teologia unificante riguardo ai kami. Sebbene si presti sempre più attenzione a questo argomento ci sono ancora molte questioni che non sono chiare, persino agli stessi shintoisti⁴³”.

Quindi, si può affermare che ogni kami possieda delle proprietà, delle capacità e dei fini personali; da un certo punto di vista, ogni kami è venerato come fondatore o guardiano di oggetti o fenomeni particolari.

43“Ono Sokyo, 2004, p. 20”.

Il pensiero classico Giapponese pensava ai kami come a delle divinità imprevedibili e potenzialmente pericolose. Fondamentalmente, i kami non vengono percepiti come entità buone; essi hanno in sé un aspetto impetuoso, distruttivo e violento, come anche un aspetto benefico, armonioso e pacifico⁴⁴.

Nel culto dei kami – scrive Massimo Raveri – l’azione rituale possiede, di per sé, un potere vincolante sul dio. Ma l’efficacia del rito non dipende dal sentimento interiore di chi lo celebra e del credente che vi partecipa, ma dalla perfezione formale con cui viene realizzato. La fede aiuta solo ad accettare di piegarsi e immedesimarsi nel gesto. L’adesione ai valori che l’atto esprimeva simbolicamente iniziò ad essere considerata come la condizione indispensabile per l’efficacia di ogni cerimonia religiosa⁴⁵.

In numerosi i testi si parla ‘decine di migliaia, di kami’(all’incirca 80.000 un numero che significa “infinito”). In primo luogo ci sono gli ‘Amatsukami’ (le divinità celesti) che risiedono nell’alta pianura del cielo.

44“M. Raveri, 2014, p. 24”.

45“M. Raveri, 2014, p. 25”.

2.3.2 Gli studi riguardanti lo shinto

L'occidente ha iniziato a interessarsi allo Shintō solo nel ventesimo secolo, con la fine della seconda guerra mondiale quando esso sembra intimamente legato ai concetti nazionalistici ed imperialistici giapponesi.

Del resto i giapponesi con la fine della guerra per l'ennesima volta hanno provato a chiarificare concettualmente a se stessi che cos'è lo Shintō.

I testi dell'ottavo e nono secolo, in primis il Kojiki e il Nihonshoki, ci parlano di forme di culto arcaiche ben organizzate istituzionalmente e omogenee nei contenuti teoretici.

In realtà non esisteva una coerente tradizione culturale, né un sistema religioso omogeneo e centralizzato.

Nell'interpretazione tradizionale (emica) degli studiosi, lo Shintō viene, spesso, presentato come la religiosità autoctona giapponese, dalla quale derivano i valori fondanti della cultura giapponese.

Le altre forme religiose che si diffusero in Giappone, armonizzandosi con i culti locali, spesso sono state recepite e valutate come un'alterità ideologica, nemica ed esterna, che aveva invaso e metteva in pericolo la religione autoctona.

La base teoretica principale, dello Shintō, appare incerta e vaga, priva di un discorso etico/teologico articolato: si tende infatti a definirlo come un'esperienza mistica, unica e inesprimibile, al di là di ogni interpretazione di carattere comparativo, comprensibile solo intuitivamente, grazie a un profondo coinvolgimento emotivo, come se

lo Shintō fosse una dimensione spirituale naturale del solo popolo giapponese⁴⁶.

Recentemente, lo studioso Kuroda Toshio, propose un'interpretazione opposta a quella tradizionale. Secondo lo studioso, l'idea dello Shintō come una religione autoctona è un'invenzione degli ideologi giapponesi del diciannovesimo secolo.

Secondo Toshio Kuroda, non si può evidenziare nessuna unità coerente: lo Shintō in realtà sarebbe un adattamento di parti prese da diversi discorsi religiosi provenienti dalla Cina, sul tronco teoretico fondante del buddhismo, daoismo e confucianesimo. Per Kuroda lo Shintō sarebbe “nient'altro che un fantasma immaginario, prodotto da una parola che lega insieme fenomeni che non hanno relazione tra loro⁴⁷”.

Secondo Kuroda persino il termine Shintō è stato storicamente utilizzato con accezioni molto diverse da quella attuale e di stampo nazionalista⁴⁸.

Attualmente la maggior parte degli studiosi – scrive Massimo Raveri – concorda nel sostenere che nel Giappone arcaico sia già possibile distinguere una forma di religiosità, classificabile come ‘shintoismo’, che si era sviluppata col passare del tempo, nel contesto ecosistemico segnato dalla coltivazione del riso e che si esprimeva nei riti comunitari che unificavano gli abitanti dei villaggi alle divinità tutelari del territorio. Essa aveva, proprio in quel essere un insieme di

46“M. Asoya, What is Shinto?, in J. Carter (a cura di), The Religious Heritage of Japan, Book East, Portland, 1999, p. 55”.

47“T. Kuroda, Shinto in the History of Japanese Religion, p. 20”.

48“John Breen e Mark Teeuwen, Lo shinto, una nuova storia, Ubaldini editore, Roma, 2014, pp. 7 - 10”.

tradizioni religiose diverse, una sua originalità, e aveva elaborato la percezione sempre più chiara di costruire una tradizione specifica⁴⁹.

Le teorie espresse da Kuroda Toshio hanno inevitabilmente modificato gli studi riguardanti le religiosità nipponiche degli ultimi trent'anni.

In Italia la conoscenza del complesso multiforme e mai statico di credenze e di pratiche religiose e sociali che oggi chiamiamo Shintō è rimasta in dotazione di pochissimi, in particolare degli specialisti del settore, i quali hanno seguito il percorso tracciato da Fosco Mariani⁵⁰.

Solitamente gli studiosi italiani si soffermano solo su singoli aspetti della venerazione dei kami; ciò riflette l'oggettiva complessità nel formulare un discorso unitario riguardante lo Shintō.

Lo Shintō permea tuttora la cultura giapponese e l'alimenta in profondità, caratterizzandone aspetti apparentemente lontani: dalle pratiche sociali radicate nella vita quotidiana fino al cerimoniale della corte imperiale, di conseguenza è spesso presentato come la religione autoctona del Giappone, la più vicina alle sue origini, alla sua tradizione, alla sua estetica o, a detta di alcuni, alla stessa "giapponesità". Sono forse la sua apparente unicità, il fitto mistero insito nel simbolismo e nell'estetica dei suoi culti, e la difficoltà, per gli occidentali come i giapponesi, di distinguere i confini con il buddhismo, a rendere lo Shintō tanto affascinante quanto difficile da comprendere e descrivere senza incorrere in semplificazioni o fraintendimenti storici⁵¹.

2.4 I santuari

49“M. Raveri, 2014, p. 20”.

50“E' stato un etnologo, orientalista, alpinista, fotografo, scrittore e poeta italiano”.

51“John Breen e Mark Teeuwen, Lo shinto, una nuova storia, Ubaldini editore, Roma, 2014, pp. 7 - 10”.

Nel Giappone odierno lo Shintō possiede un'identità precisa: è la religione dei santuari. Il santuario è lo spazio dove i fedeli e i sacerdoti interagiscono con i kami. Tali santuari, nell'insieme all'incirca centomila, sono amministrati da ventimila sacerdoti Shintō, al loro interno ospitano svariate divinità, o kami.

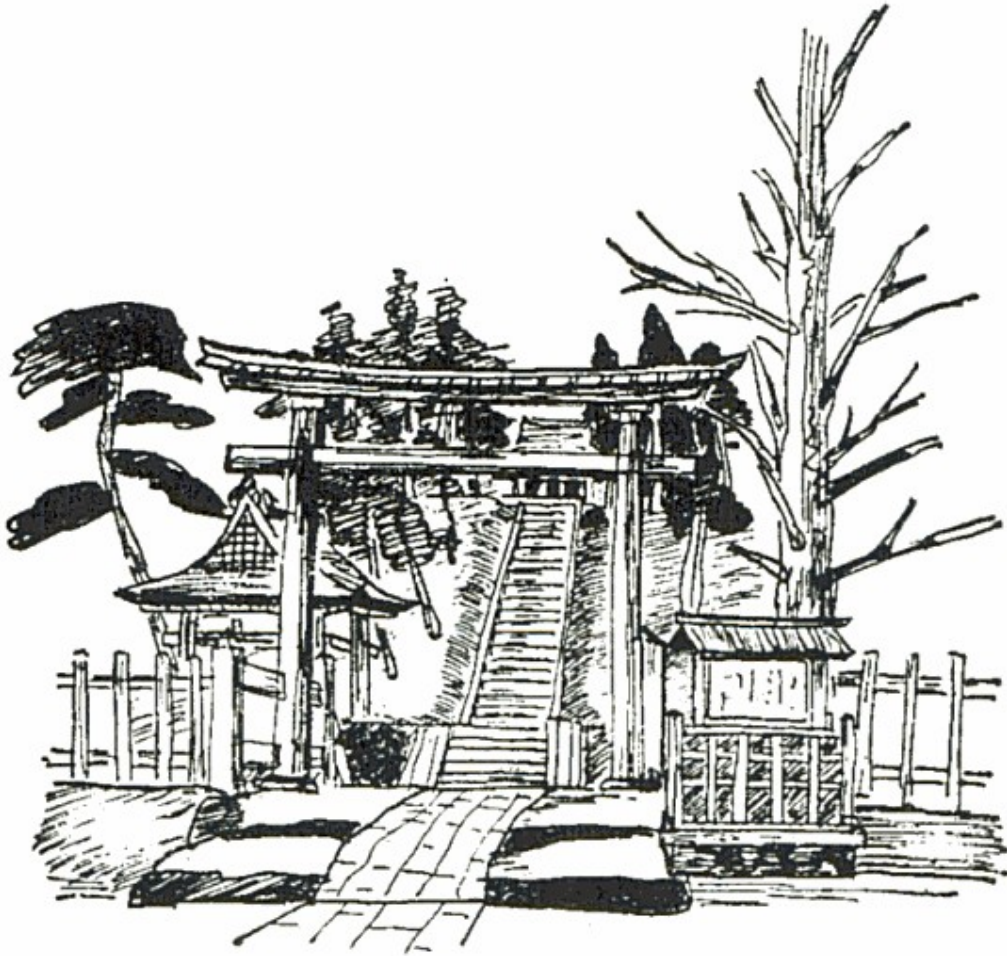


Figura 1. L'immagine mostra un tipico ingresso di un santuario shinto⁵².

Usando le parole di Breen e Teeuwen: “il prototipo più comune del santuario odierno era probabilmente un luogo all'aria aperta adibito a riti

⁵²“Ono Sokyo, 2004, p. 26”.

stagionali, situato al confine tra dominio umano, dove si produceva il raccolto, e il caos al di là di questo⁵³”.

Il santuario è ritenuto la residenza dei kami; al suo interno il luogo più importante è il padiglione dei kami (Shinden), si afferma che in esso alloggiavano i kami principali, spesso racchiusi all'interno di oggetti, solitamente nascosti alla vista delle persone. L'ingresso al santuario è segnato dai torii.

Dall'antichità, fino al periodo Meiji, i santuari furono prima di tutto delle istituzioni comuni, con l'eccezione di quei pochissimi che erano strettamente connessi alla casa imperiale.

Successivamente, dopo l'era Tokugawa, i santuari divennero delle istituzioni statali controllate direttamente dal governo centrale. Alla fine, a seguito della direttiva Shintō emanata da Douglas MacArthur (comandante supremo delle forze alleate), nel dicembre del 1945, i santuari furono privati dello status ufficiale e divennero delle istituzioni private.

I santuari furono messi di fronte ad una situazione mai vissuta prima. Storicamente, pochi santuari erano strettamente connessi alla famiglia imperiale, alcuni appartenevano alla nobiltà, mentre la maggioranza di essi erano controllati da persone comuni, oppure godevano di una specie di duplice status.

Come fa notare, Ono Sokyo nel suo testo: “al tempo della restaurazione Meiji i santuari furono trasformati in istituzioni statali e i sacerdoti divennero dei funzionari governativi. Tuttavia, i controlli erano molto severi solo nei duecentoventiquattro santuari (kankoku-heisha)

⁵³“John Breen e Mark Teeuwen, 2014, p. 42”.

gestiti dal governo nazionale; eppure, in ultima analisi, tutti i santuari erano soggetti alle decisioni da parte di uffici governativi speciali e dipendevano da essi per tutte le questioni relative al personale, alla proprietà, ai riti e alle feste⁵⁴”.

2.4.1 Torii

Il torii è il simbolo universalmente riconosciuto dello Shintō. E' la rappresentazione dei passaggi principali che danno accesso ai santuari o ad una qualunque zona ritenuta sacra.

Esso simboleggia il cancello che separa il mondo umano dal mondo spirituale/divino. La sua origine, tuttora, resta ignota (alcuni studiosi lo associano al mito della dea Amaterasu).

Anticamente, i torii erano delle opere architettoniche molto semplici (dai significati religiosi assai notevoli). Era composto da due pilastri verticali in legno e due pilastri orizzontali. Col passare del tempo, a seguito delle influenze provenienti dall'estero, cominciarono ad essere dipinti (solitamente di colore rosso) e le loro forme architettoniche divennero sempre più complesse.

54“Ono Sokyō, 2004, p. 26-27”.

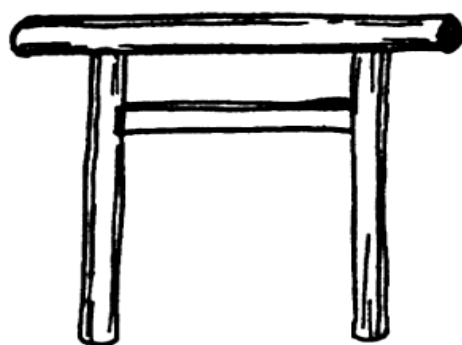


Figura 2. L'immagine mostra un torii classico⁵⁵.

Al giorno d'oggi, esistono più di venti tipologie di torii, la maggior parte dei quali assumono il nome del santuario cui vengono associati.

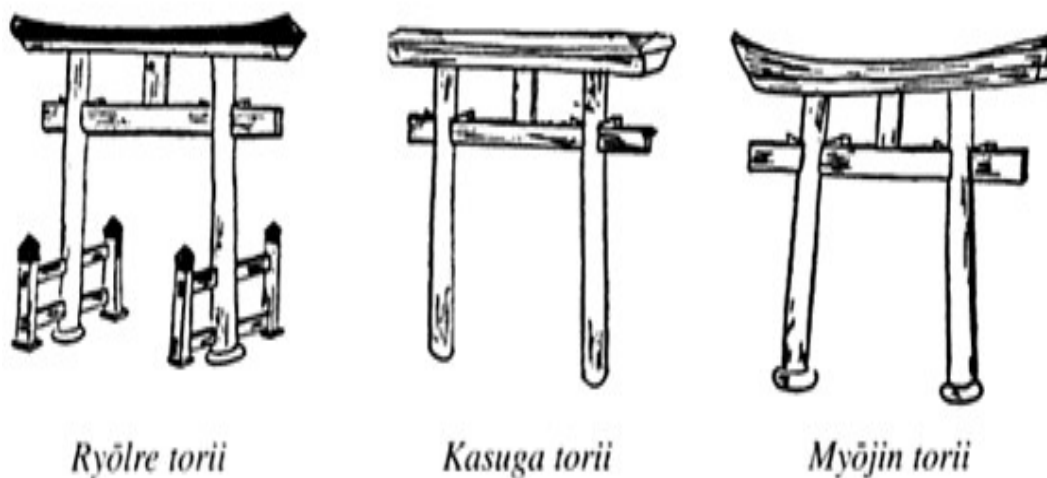


Figura 3. L'immagine mostra tre tipologie di torii⁵⁶.

55“Ono Sokyō, 2004, p. 15”.

56“Ono Sokyō, 2004, pp. 40”.

2.4.2 Il santuario di Hie

Tra i diversi santuari Shintō, il complesso di santuari di Hie è meritevole di un particolare accenno, data la sua singolarità. Questo santuario durante il periodo proto moderno era il luogo nazionale di pellegrinaggio più popolare in Giappone.

Tra il tredicesimo secolo e l'inizio del quattordicesimo secolo si propagarono una serie di novità in ambito teologico attraverso la diffusione di una serie di testi che radicarono ancor di più il culto di Sanno di Hie, facendolo diventare la più grande divinità del Giappone.

Uno di questi testi, che rivoluzionò l'ambito teologico shintoista, fu scritto dal sacerdote, del santuario di Kyoto, Yoshida Kanetomo (1435 - 1511).

Secondo Yoshida, il Giappone rappresenta il centro dell'intero cosmo, il luogo dove i kami (utilizzando un'accezione moderna del termine) si sarebbero mostrati per la prima volta, per questa ragione la 'via dei kami' (lo shintoismo) coincide con la 'via del Giappone'. Dal momento che il Giappone ha un carattere 'sacro', servendo il Giappone, allo stesso tempo, si serve il kami universale. Tutto ciò, rappresenta il primo tassello della costruzione della cosiddetta giapponesità, che si concretizzò con la sovrapposizione tra Stato e religione⁵⁷.

Nell'apparato ideologico di Yoshida Kanetomo, Buddha e Confucio non erano altro che le manifestazioni di un unico kami creatore, dal quale ebbe inizio tutto l'universo; inoltre, egli affermò, che questo kami creatore, mischiandosi alla polvere, diede origine al Buddha in India, e di Confucio in Cina, per cui lo Shintō risulta essere la fonte

57“M. Marassi, Dispense del corso di dialogo interreligioso, Università di Urbino, 2015”.

autentica del buddhismo, del confucianesimo ed altre religiosità. In questo modo riuscì a costruire un passato, molto antico e leggendario⁵⁸.

In queste nuove scritture (‘Yotenki’, ‘Keiran Shuyoshu’ e il ‘Sanke Yoryakki’) la divinità Sanno di Hie è messa a confronto con gli altri kami del paese come manifestazione giapponese di Sakyamuni; si narra che Sanno abbia deciso di manifestarsi ai piedi del monte Hie come “Sanno” (Re della montagna).

Utilizzando le parole riportate nel testo di Breen e Teeuwen: “dal momento che il Giappone è un paese estremamente piccolo e sottosviluppato, abitato da molti incapaci di comprendere gli insegnamenti del Buddha, Sakyamuni ha mutato il proprio aspetto e si è manifestato a Hie come divinità del santuario di Omiya. In questa veste egli punisce l’impuro, l’empio e l’indolente, e premia allo stesso tempo le persone di buona fede, rispondendo alle loro preghiere. Anche tutte le altre 13.700 divinità del Giappone hanno la loro ‘essenza originale’(honji) nei Buddha o nei bodhisattva. Questo è il vero motivo per cui il Giappone è il ‘paese degli dei’ ed ecco perché i santuari sono considerati così importanti⁵⁹”.

Quindi, da questo breve frammento del testo, di Breen e Teeuwen, il Giappone viene etichettato come paese divino perché Sanno (cioè Sakyamuni) l’ha reso tale. Oltre a ciò, questo non è dovuto alla superiorità del Giappone rispetto alla Cina, all’India o agli altri paesi del continente, ma alla sua inferiorità. Infatti solo in Giappone il Buddha è stato costretto a insegnare assumendo la forma delle divinità appartenenti ai Santuari locali.

Sanno, quindi, è allo stesso tempo la divinità più importante di India, Cina e Giappone. Di conseguenza, Hie non è più semplicemente la

58“M. Marassi, Dispense del corso di dialogo interreligioso, Università di Urbino, 2015”.

59“John Breen e Mark Teeuwen, 2014, p. 108”.

sede di Sakyamuni in Giappone, bensì un luogo sacro di dimensioni cosmiche⁶⁰.

Secondo il 'Sanke Yoryakki' (è una raccolta dottrinale sull'essenza di Sanno e sulle sue relazioni con le altre divinità), i tre santuari principali di Hie (Omiya, Ninomiya e Shoshinshi) in realtà rappresenterebbero: il sole, la luna e le stelle.

Così attorno a Hie si crearono una serie di significati e associazioni che ponevano Sanno di Hie al centro stesso dell'universo Buddhista. Rappresenta la forza naturale dell'illuminazione primordiale da cui scaturì tutto l'universo.

Tuttavia, verso la metà del quindicesimo secolo il complesso del monte Hie imboccò una parabola discendente.

La situazione degenerò con il crollo dello Shogunato e con la successiva guerra Onin (1467-1477). Questo fatto diede inizio ad una serie di scontri endemici che sconvolsero la vita della maggior parte dei centri religiosi nipponici.

Nel 1571, Oba Nobunaga fece radere al suolo il complesso del monte Hie, cancellando dalla montagna ogni traccia del potere medievale dell' 'Enryakuji'. Dopo l'uccisione di Oba Nobunaga nel 1582, il sacerdote di Hie, Shogenji Yukimaru (salvatosi dall'attacco) iniziò a raccogliere fondi da destinare al ripristino dei sette santuari. La ricostruzione venne ultimata nel 1601 (in solo trent'anni dalla distruzione).

I santuari di Hie sarebbero sopravvissuti, ma non avrebbero recuperato le vaste proprietà terriere che possedevano nel periodo medievale. Hie non avrebbe più avuto terreni propri. Per di più, i suoi sacerdoti dovevano dipendere economicamente dall'Enryakuji, e questa situazione sarebbe durata per tutto il periodo Tokugawa (questo governo

⁶⁰“John Breen e Mark Teeuwen, 2014, p. 109”.

si instaurò nel 1603, quando Tokugawa Ieyasu ricevette il titolo di Shogun dalla corte imperiale)⁶¹.

Nel ordinamento approvato dal nuovo Shogun Tokugawa non c'era alcun ruolo per il complesso di santuari di Hie; così i sacerdoti, per la propria sopravvivenza, furono costretti a ritagliarsi dei nuovi ruoli all'interno del Giappone moderno.

La situazione cambiò con l'avvento dell'era Meiji. Il 20 aprile 1868, data simbolica giapponese, il governo appena insediato emise un editto con il quale ordinava ai sacerdoti Shintō, di tutto il Giappone, di rimuovere tutte le statue buddhiste dai propri santuari. Inoltre, è utile ricordare che un editto precedente già vietava ai monaci buddhisti di venerare i kami.

Complessivamente quest'insieme di norme è conosciuto come 'Hanzen' (il chiarimento), dal momento che chiariva cosa fosse pertinente ai kami o ai Buddha e cosa fosse un santuario o un tempio, in breve cosa fossero lo Shintō e il Buddhismo in Giappone.

Il 'chiarimento' tracciò nuovi confini spazio temporali per i santuari ed i rispettivi kami e i sacerdoti separandoli dai tempi, da Buddha e dai monaci.

In questa fase furono gettate le fondamenta per lo Shintō che conosciamo oggi: una religione autonoma, del tutto distinta e indipendente dal buddhismo.

Utilizzando le parole di Breen e Teeuwen: "La rivoluzione diede vita a un governo di restaurazione formato intorno alla figura del giovane sovrano, l'imperatore Meiji. Alla fine del 1867 il Giappone era ancora governato dai Tokugawa, seppure sull'orlo del collasso a causa della crisi diplomatica e dai disordini interni. Il colpo di stato del gennaio 1868 gli diede la stoccata finale. L'imperatore doveva prima di tutto legittimare il colpo di stato che lo aveva instaurato. L'imperatore e i capi

⁶¹ "John Breen e Mark Teeuwen, 2014, p. 113".

di governo decisero così di sfruttare il mito imperiale. La narrazione mitologica è semplice, ma allo stesso tempo avvincente: la dea del sole fonda la dinastia imperiale in tempi mitici, invia il nipote Ninigi sulla terra per governare il Giappone in suo nome, e il suo discendente, Jimmu, è il primo imperatore umano a salire sul trono. Tutti gli imperatori discendono direttamente da Jimmu e quindi dalla dea sole⁶²”.

In questo nuovo assetto politico i santuari Shintō giocavano un ruolo importantissimo per la manipolazione delle narrazioni mitologiche. Nessun santuario risultava essere più importante del santuario di Ise.

Sempre nello stesso anno, i responsabili di governo misero fine al potere delle famiglie sacerdotali Yoshida e Shirakawa, e posero tutti i santuari e i sacerdoti sotto il controllo del, rinato, Consiglio dei Kami.

Nel 1871 fu vietata la successione ereditaria dei santuari. I sacerdoti venivano scelti direttamente dal governo. Tutti i santuari furono dichiarati luoghi per la celebrazione di riti di stato.

Nel 1873 furono approvate delle leggi che regolavano il ciclo annuale dei riti che i sacerdoti dei santuari erano tenuti ad eseguire: il Kinensai (rito primaverile), il Niiname-sai (rito autunnale), il Genshi (rito per l'anno nuovo) e il Kigensetsu (rito legato alle origini della dinastia imperiale, che celebrava l'ascesa dell'imperatore Jimmu).

Se nel Giappone proto moderno i santuari erano caratterizzati dalla loro diversità, l'uniformità ne costituisce invece la norma nel periodo Meiji⁶³.

Nel 1873 Nishikawa Yoshisuke fu nominato, dal governo meiji, capo dei sacerdoti del complesso di Hie. Quest'ultimo lasciò un segno profondo nei santuari di Hie; diede un posto d'onore al santuario di Oyamakui cambiandogli nome: da Ninomya (secondo santuario) diventò Hongu (primo santuario).

62“John Breen e Mark Teeuwen, 2014, p. 131”.

63“John Breen e Mark Teeuwen, 2014, p. 133”.

L'arrivo di Nishikawa Yoshisuke a Hie coincise con un cambiamento radicale nelle politiche religiose del governo Meiji.

Nel 1872, come si è visto, il governo creò un nuovo Ministero dell'edificazione (Kyobusho) con responsabilità amministrative per i santuari e i sacerdoti Shintō, per i templi e i monaci buddhisti, nonché per le nuove religioni. Il Ministero fu anche incaricato espressamente di pianificare e svolgere una campagna di propaganda nazionale, campagna che doveva incanalare le forze di sacerdoti, monaci ed altre figure religiose⁶⁴.

Nishikawa Yoshisuke col passare del tempo divenne un evangelista nazionale. Visto che i fondi stanziati dallo stato erano molto residui dovette investire soldi suoi nella creazione dello 'Chukyoin' (Istituto di insegnamento). Non si deve dimenticare che le azioni di Nishikawa Yoshisuke erano mosse dal timore verso la nuova religione che si stava insediando in Giappone: il cristianesimo (era convinto che i sacerdoti Shintō non sarebbero stati all'altezza di fronteggiare da soli il cristianesimo).

Nel 1876 Takana Tomokuni scrisse a Nishikawa Yoshisuke esponendogli un'idea innovativa. Questa idea proponeva una reinterpretazione dello Shintō, non come una religione simile al cristianesimo o al buddhismo, ma come un ordinamento 'non religioso', un insieme di precetti etici e pratiche culturali che trascendono la religione.

Nel 1872 il governo decretò una diversificazione tra i riti dei santuari; tra i Kensai (riti di stato, che percepivano finanziamenti pubblici) e i Shisai (riti privati, che non percepivano finanziamenti pubblici).

Nel 1906 venne fondato un piano, detto 'fondo di preservazione dei santuari'(hazonkin seido), per finanziare tutti i santuari giapponesi;

⁶⁴“John Breen e Mark Teeuwen, 2014, p. 137”.

così finì il lungo periodo di crisi e incertezza economica vissuta dai santuari Shintō.

Con la fine della seconda guerra mondiale la situazione dei santuari Shintō cambiò radicalmente. L'occupazione, dell'esercito straniero, demolì il Kokka Shintō, con tutto l'apparato politico-sociale ad esso collegato. La Costituzione emanata nel 1947 introdusse il concetto di separazione tra Stato e Religione (un concetto mai espresso prima); così si assistette alla demolizione delle relazioni tra Stato e sacerdoti (santuari).

In questo clima il complesso di santuari di Hie, come il resto dei santuari giapponesi, decisero di iscriversi alla National Association of Shrines (NAS).

La NAS venne fondata prima dell'ultima guerra dagli intellettuali e burocrati Shintō proprio per evitare la scomparsa dei santuari, senza i quali lo Shintō perderebbe ogni significato⁶⁵.

Il complesso di santuari di Hie acquisì un nuovo nome: Hiyoshi Taisha (il grande santuario di Hie); la finalità di questo nuovo nome fu quella di omaggiare il suo vecchio status d'élite nel Giappone imperiale.

Attualmente, l'Hiyoshi fa ancora parte della NAS. La questione economica sarà la sfida più grande che il santuario dovrà affrontare.

Come sottolineano gli studiosi, Breen e Teeuwen: “il santuario riceve il sostegno del governo per la manutenzione di alcune sue strutture per via del loro status culturale; per il resto, si affida, alle donazioni dei fedeli e ai proventi delle celebrazioni dei riti. Infine è importante comprendere che il santuario Hiyoshi non riceve alcun sostegno finanziario dalla NAS; al contrario sono i santuari come lo Hiyoshi che tengono in vita la Nas. Essa chiede una quota associativa annuale⁶⁶”.

65“John Breen e Mark Teeuwen, 2014, p. 147”.

66“John Breen e Mark Teeuwen, 2014, pp. 149 - 150”.

2.5 I tipi di shinto

In linea di massima, si possono individuare principalmente cinque espressioni di Shintō. Queste si suddividono in:

- ✓ Minzoku Shintō (lo Shintō popolare): è lo Shintō dei kami, delle tradizioni che si sono tramandate sino all'epoca odierna. Fra tutti, è quello meno tangibile; tale forma viene praticata dalle persone senza essere ufficializzata. La maggioranza delle pratiche di culto provengono, perlopiù, dalle influenze straniere (buddhismo, confucianesimo e taoismo), le restanti provengono dalle tradizioni autoctone.
- ✓ Shuha Shintō o Kyoha Shintō (lo Shintō settario): nel corso dell'era Meiji in Giappone si contavano tredici gruppi (Kurozumikyō, Shintoismo Shuseiha, Izumo Ōyashirokyō, Fusōkyō, Jikkōkyō, Shinshūkyō, Shintoismo Taiseikyō, Ontakekyō, Shintōtaikyō, Misogikyō, Shinrikyō, Konkōkyō ed il Tenrikyō), dipendevano tutti dall'ufficio delle religioni che si ricollegava al Ministero dell'educazione. Tali sette si dividevano in gruppi di fede buddhista e gruppi di fede Shintō. I primi a comparire sullo scenario religioso giapponese furono i gruppi buddhisti, mentre i gruppi di fede Shintō comparvero verso la fine del nono secolo, ispirandosi alle sette buddhiste Tendai e Shingon.
- ✓ Koshitsu Shintō (lo Shintō della famiglia imperiale): è composto da un insieme di rituali eseguiti dall'imperatore per venerare i kami, con l'obiettivo di assicurare la stabilità dello Stato, il

benessere e la pace del popolo. Questi riti, che vengono officiati all'interno dei palazzi imperiali, sono indipendenti da quelli dello Shintō templare.

- ✓ Jinja Shintō (lo Shintō dei santuari): è una forma di Shintō istituzionalizzata, sorta sul finire della seconda guerra mondiale (a causa dello smembramento dello Shintō di stato), fondato sui rituali dei santuari Jinia. Rappresenta il fulcro di tutte le attività culturali dello Shintō. Nonostante venne creato solo nel secolo scorso, le sue origini si fissano nella preistoria.
- ✓ Kokka Shintō (lo Shintō di Stato): era formato dal 'Koshitsu Shinto' e dal 'Jinja Shinto'; fu il prodotto della restaurazione Meiji e della caduta dello Shogunato. Era una forma fortemente distorta, molto vicina ad un'ideologia nazionalista. Con la sconfitta del Giappone, nella seconda guerra mondiale, venne ufficialmente dissolto e l'imperatore fu forzato, dagli americani, a rinunciare al suo status di divinità.

CAPITOLO TERZO – Shintō DI STATO

“Le tradizioni che ci appaiono, o si pretendono, antiche hanno spesso un’origine piuttosto recente, e talvolta sono inventate di sana pianta

(Eric John Ernest Hobsbawm)”.

3.1 Introduzione

Che cos’è una tradizione inventata? Spesso l’invenzione rappresenta il risultato di un singolo atto risoluto o avviene attraverso un processo creativo che si compie, comunque, in un breve arco di tempo.

Le “tradizioni inventate” molto spesso sono il risultato della progettazione di una risposta a delle problematiche esplose in epoche di cambiamento sociale, ed all’esigenza di dover affrontare situazioni

nuove, impreviste; quindi l'appello al passato serve ad acquisire una sorta di legittimità di natura politica.

Per la nozione di 'tradizioni inventate', mi rifaccio qui alla formulazione che ne offre lo studioso Eric John Ernest Hobsbawm. Ne riporto alcune parole: "un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato. Di fatto, laddove è possibile, tentano in genere di affermare la propria continuità con un passato storico opportunamente selezionato; comunque sia, laddove si dà un riferimento ad un determinato passato storico, è caratteristico delle tradizioni "inventate" il fatto che l'aspetto della continuità sia in larga misura fittizio. In poche parole, si tratta di risposte a situazioni affatto nuove, che assumono la forma di riferimenti a situazioni antiche, o che si costruiscono un passato proprio attraverso la ripetitività quasi obbligatoria⁶⁷".

Si può constatare con molta facilità come dietro la venuta al mondo di una nuova tradizione ci sia quasi sempre il deterioramento di un gruppo e delle sue consuetudini, e che una soluzione probabile sia il ricorso ad un passato inventato, illusorio, mai esistito, per tentare di fortificare quelle relazioni sociali oramai disgregate. Tale processo può essere attuato non soltanto da conservatori esperti, ma anche da innovatori esperti.

⁶⁷"Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger, *L'Invenzione della tradizione*, Collana Biblioteca di cultura storica, Torino, Einaudi, 1987; Collana Piccola biblioteca, Einaudi, 1994".

Nei primi anni del ventesimo secolo il linguista britannico specializzato in iamatologia Basil Hall Chamberlain⁶⁸ pubblicò un testo intitolato ‘L'invenzione di una nuova religione’. Egli affermò che la burocrazia giapponese stava inventando una nuova religione nazionalistica, patriottica, legittimata dall'imperatore.

La religione giapponese in quegli anni divenne una religione inventata, confezionata ad arte per poter raggiungere obiettivi politici. Questa religione sarebbe sopravvissuta sino alla fine della seconda guerra mondiale, con la sconfitta del Giappone imperiale.

Col tempo questa nuova forma di religiosità acquisì il nome di “Shintō di stato”. Quest'ultimo, rappresenta un elemento fondamentale presente in ogni analisi sulla religione giapponese in epoca moderna.

Basil Hall Chamberlain parla quindi dell'evoluzione intellettuale e ideologica dello Shintō di stato; egli prese atto che il Giappone stava offrendo un ottimo esempio di come una religione potesse essere manipolata per servire gli interessi e gli scopi di una ristretta cerchia di persone che detenevano il potere.

Come afferma la studiosa Helen Hardacre in un suo testo: “Shintō has been said to be “the way of gods”, and “the indigenous religion of the Japanese people”. At the same time it has been said to be nonreligious in character, or a suprareligious entity expressing the essence of the cultural identity of the Japanese people⁶⁹”.

⁶⁸“Docente di filologia dal 1873 al 1890 all'università di Tokyo, nel 1911 si trasferì in Svizzera. Considerato insieme a William George Aston il padre della iamatologia europea, tradusse il Kojiki”.

In questo capitolo si analizzano le relazioni esistenti tra lo Shintō e lo stato giapponese moderno. Tale analisi permetterà la comprensione del processo di creazione della tradizione.

Il Giappone forse costituisce un caso raro nella storia moderna, in cui si ha un sostegno così evidente di una religione da parte dello Stato; in cui lo Shintō diviene la tradizione ufficiale statale.

Alcuni storici si riferiscono allo Shintō, tra il 1898 e il 1945, come una “tradizione inventata”; in questo arco di tempo il potere statale giapponese si sviluppò sensibilmente influenzando considerevolmente i vari ambiti della società⁷⁰.

Nel periodo precedente all'era Meiji l'appartenenza identitaria della popolazione non convergeva nello Stato, bensì nelle varie comunità locali. Mentre il processo di unificazione si compiva parecchi simboli e rituali religiosi furono riadattati, conseguendo così nuovi significati.

Nel periodo Meiji il Giappone plasmò svariati elementi innovativi, come ad esempio: il primo calendario per i cerimoniali ufficiali, l'inno nazionale, la bandiera nazionale e culti di stato praticabili da tutte le persone. Nessuna tra queste nuove creazioni simboliche appartiene realmente allo Shintō, poiché non vennero creati dai sacerdoti shinto; a dispetto di ciò questi ultimi lo sorressero intensamente favorendo l'associazione di questi elementi al culto Shintō tradizionale (comune).

69“Helen Hardacre, *Shinto and the State 1868 - 1988*, Princeton University Press, Princeton, 1989, p. 5”.

70“Helen Hardacre, 1989, p. 3”.

Fu fatto credere alla popolazione giapponese che questi nuovi elementi appartenessero ad antiche tradizioni giapponesi e il collegamento con lo Shintō rendeva l'apparato credibile.

Quindi il passato venne riscritto in modo tale d'assicurare allo Shintō una continuità temporale che lo collegasse direttamente allo Stato, convalidandone il potere e l'autorità politica.

L'idea che una nazione di 120 milioni di persone abbia una singola essenza spirituale, spazzando via ogni divisione di genere, di classe ed etnia, costituì naturalmente una finzione conveniente, uno strumento politico⁷¹.

Nel periodo precedente all'era Meiji le relazioni tra Shintō e Stato vanno considerate oscure e limitate alla componente culturale legata al potere politico imperiale e dello shogunato, componente tra l'altro sempre collegata se non subordinata ai culti buddhisti.

Dopo il periodo Tokugawa il buddhismo in Giappone perse il sostegno statale, e la sua posizione fu presto presa dallo Shintō.

Il passaggio avvenne con delle trattative diplomatiche, ciò nonostante dal ventesimo secolo solo lo Shintō avrebbe costituito il fondamento spirituale dell'impero nipponico, affermando di esserlo stato da sempre⁷².

La maggior parte degli studiosi quando utilizzano l'espressione 'Kokka Shinto' (Shintō di stato) solitamente si riferiscono al periodo che

71 "Helen Hardacre, p. 5".

72 "Helen Hardacre, 1989, p. 6".

va dal 1900, data in cui il ministero degli interni creò l'ufficio 'Jinja Kyoku' (che si occupava delle misure amministrative che regolamentavano i sacerdoti e templi shinto), al 1945 data in cui tale ufficio venne smantellato, insieme allo Shintō di stato.

Gli storici delle religioni tendono ad utilizzare il termine in modo più esteso, pensando al Kokka Shintō come ad una manifestazione strutturale che comprendesse il sostegno statale e la pianificazione dei santuari, le cariche sacerdotali dell'imperatore, la realizzazione e la tutela da parte del governo dei riti Shintō, la costruzione dei santuari Shintō, l'educazione della popolazione attraverso la mitologia Shintō e la persecuzione delle altre religioni. Questi studiosi percepiscono lo Shintō di stato come la spinta che avrebbe permesso di influenzare radicalmente le credenze ed il pensiero della popolazione giapponese⁷³.

Pertanto, il kokka Shintō viene percepito dagli studiosi come un apparato che indottrina la popolazione basandosi su un apparato ideologico fittizio.

73“Helen Hardacre, 1989, p. 6”.

3.2 Panoramica cronologia

Tra il 1868 e il 1988, secondo la studiosa Hardacre, si possono individuare diversi periodi di contatto tra Shintō e Stato. Ognuno è caratterizzato da un diverso atteggiamento tenuto dallo stato nei confronti dello Shintō e del clero Shintō verso lo Stato, e da particolari modalità di coinvolgimento della popolazione e dei movimenti religiosi shintoisti popolari. Si delineano cinque periodi distintivi⁷⁴:

- ✓ Il primo periodo viene denominato: “Sperimentazione e disillusione”(1868 - 1880);
- ✓ Il secondo periodo viene denominato: “Calo del sostegno statale”(1880 - 1905);
- ✓ Il terzo periodo viene denominato: “Espansione e maggiore influenza”(1905 - 1930);
- ✓ Il quarto periodo viene denominato: “Massima influenza”(1930 - 1945);
- ✓ Il quinto periodo viene denominato: “dissoluzione e ricostruzione parziale”(1945 - 1988).

Nella prima fase si assistette alla sperimentazione dello Shintoismo di stato, inoltre venne negato il sostegno al Buddhismo. Lo Stato iniziò una grande campagna di propaganda della dottrina shintoista; al culmine della campagna i sacerdoti Shintō, che ricoprivano il ruolo di burocrati, si concentrarono sulle problematiche legate alla discontinuità che aveva caratterizzato lo Shintō nell’era pre-Meiji, tentando di riunire il popolo giapponese in un’unica credenza.

⁷⁴“Helen Hardacre, 1989, p. 21”.

Lo Stato invitò molti rappresentanti di movimenti religiosi popolari a far parte della campagna di propaganda, con il risultato che questi movimenti barattarono la loro autonomia e indipendenza in cambio del prestigio di una connessione con lo Stato. La nuova religiosità introdusse un calendario di rituali imperiali creati ex novo; tuttavia questa adozione non può ritenersi completamente riuscita fino al 1900⁷⁵.

Nella seconda fase si assistette all'ascesa dello Shintō, che attraverso la costruzione e il rescritto imperiale sull'educazione divenne il pilastro ideologico dello Stato nazionale giapponese. In questa fase vennero costruiti molti santuari per poi collegarli ad un apparato gerarchico nazionale. Successivamente con la guerra russo – giapponese venne introdotto il rituale delle vittime di guerra, che conquistò moltissimi consensi da parte della popolazione. Comunque la maggior parte dei movimenti religiosi rimasero sotto il dominio dello Shintō di stato⁷⁶.

Nella terza fase i rapporti tra lo Stato e lo Shintō si ampliarono notevolmente (1905 - 1930). La mitologia Shintō venne utilizzata per avallare la discendenza divina della famiglia imperiale giapponese; proprio in questo periodo furono applicate delle sanzioni a qualunque persona che la negasse.

Il conflitto russo – giapponese tracciò l'inizio di svariati provvedimenti normativi, tra i quali la proposta di unificazione dei santuari Shintō, per espandere il controllo sociale.

⁷⁵“Helen Hardacre, 1989, p. 22”.

⁷⁶“Helen Hardacre, 1989, p. 22”.

L'occupazione della Manciuria e della Corea da parte del Giappone generò una moltitudine di consensi tra la popolazione; tale avvenimento venne accolto con molto fervore dal clero Shintō.

Per di più, nel 1910 lo Stato sottoscrisse un programma di formazione dei sacerdoti shinto; col passare del tempo, grazie a questo provvedimento, l'influenza e l'autorità dei sacerdoti sulla popolazione aumentò a dismisura. I sacerdoti rappresentavano una risorsa importantissima nel processo di shintoizzazione ed indottrinamento del paese.

In questo lasso di tempo la religiosità popolare venne fortemente influenzata dalle relazioni esistenti tra Shintō e Stato; il conflitto russo – giapponese fece nascere numerosi seguaci del culto rivolto ai caduti in guerra; l'adempimento di questi culti, all'interno dei santuari, col passare del tempo iniziò ad assumere un carattere quasi dovuto, d'obbligatorietà, poiché le amministrazioni locali valutavano i residenti basandosi sul loro supporto alla vita nei santuari. I cambiamenti che interessarono l'ambito della vita religiosa popolare provennero anche dall'indole intimidatoria dei provvedimenti politici statali. Gli atti più estremi furono: l'abolizione delle sette autonome, l'arresto dei capi di queste sette ed il loro scioglimento qualora le loro dottrine avessero leso la visione ortodossa legata alla mitologia Shinto⁷⁷.

Nella quarta fase l'erogazione dei fondi statali per i santuari e la formazione del clero Shintō procedette a livelli molto avanzati. I sacerdoti continuarono ad occupare ruoli di prestigio sia in ambito amministrativo locale sia in ambito educativo.

⁷⁷“Helen Hardacre, 1989, p. 24”.

In questo periodo l'influenza scintoista sulla vita religiosa del popolo aumentò a dismisura, in quanto venivano organizzati eventi che avevano come oggetto il culto di stato che si fondava sulla distribuzione di oggettistica sacra (per lo più talismani) provenienti dal santuario di Ise (il più importante del Giappone).

L'influenza dello Shintō si estese senza precedenti in quanto l'opposizione e le critiche vennero censurate ed abolite dal potere politico; così i sacerdoti Shintō potevano operare senza la preoccupazione di essere contrariati o contestati.

Nel 1932 accadde un fatto alquanto singolare. Un gruppo di studenti cristiani, dell'università di Sophia, si rifiutarono di omaggiare le vittime di guerra al santuario Yasukuni, tale atto fu ritenuto un oltraggio alla sensibilità nazionale. Questo avvenimento accese di nuovo il sospetto che i cristiani non avessero spirito patriottico e che la religione Cristiana non fosse compatibile con la sensibilità giapponese⁷⁸.

Le politiche statali che miravano ad eliminare i movimenti religiosi popolari continuavano ad essere sempre più aspre e violente.

Ecco alcuni esempi di politiche repressive: nel 1941 la setta buddhista Nichiren venne soppressa a causa dell'utilizzo improprio di alcuni mandala, questi ultimi vennero utilizzati come oggetti rituali in cui le immagini buddhiste occupavano un ruolo più importante delle immagini Shinto; inoltre nel 1943 gli avventisti del settimo giorno furono dichiarati illegali perché predicavano il concetto di una seconda venuta.

⁷⁸“Helen Hardacre, 1989, p. 25”.

L'approvazione della legge nel 1940 sui movimenti religiosi consegnò allo Stato il potere di regolare le attività di tutti i movimenti religiosi del paese, sciogliendoli quando necessario⁷⁹.

Nella quinta fase ci fu la dissoluzione completa dello Shintō di Stato, ad opera degli americani, ed una sua, successivamente, ricostruzione parziale.

La dissoluzione dello Shintō venne disciplinata dalla Costituzione del 1946, la quale impediva i sostegni statali a favore dello Shintō.

I santuari e i sacerdoti Shintō, a causa dell'approvazione di queste nuove leggi, persero il potere ed il prestigio che aveva contraddistinto la loro vita negli ultimi cento anni.

Quindi ufficialmente la nuova legge vietava rigorosamente ogni tipo di rapporto (Ufficiale) tra lo Stato giapponese e lo Shintō.

Lo Stato, col passare del tempo, intraprese delle battaglie legali nei confronti del nuovo ordinamento giuridico, perché ritenuto ingiusto ed inappropriato.

Per questo motivo, lo Stato, si prefissò di ristabilire il binomio con lo Shintō di cui aveva tratto beneficio precedentemente, anche a costo di limitare la libertà religiosa dall'intera popolazione giapponese.

Alcuni studiosi e seguaci di movimenti religiosi, in modo particolare coloro che subirono le persecuzioni precedenti al 1945, si schierarono contro le politiche statali che miravano a riportare alla ribalta l'apparato ideologico Shintō. In un clima caratterizzato da una

⁷⁹“Helen Hardacre, 1989, p. 26”.

relativismo culturale di apertura verso le altre forme religiose, lo stato fu costretto a rispondere alle critiche ed alle proteste; pertanto non fu libero di restaurare le vecchie relazioni con lo shinto⁸⁰.

⁸⁰“Helen Hardacre, 1989, p. 27”.

3.3 Lo Shintō in età moderna e contemporanea

Il processo storico giapponese degli ultimi quattro secoli mostra chiaramente i passaggi attraverso i quali, di momento in momento, quella società è cambiata sino ad assumere la struttura, i valori e la collocazione corrente.

Per questo motivo, per comprendere meglio le trasformazioni sociali, politiche ed economiche giapponesi degli ultimi tempi, è doveroso individuare i germi del cambiamento, rintracciabili a partire dal diciassettesimo secolo, con l'avvento dell'era Tokugawa.

3.3.1 Periodo Tokugawa

La modernità, in Giappone, si aprì con la comparsa del periodo Edo (nel 28 marzo 1603 ad opera di Tokugawa Ierasu), meglio conosciuto come periodo Tokugawa.

In questo periodo si assistette alla centralizzazione del potere ad opera dello Shogunato Tokugawa. Presto, questo governo militare, di carattere feudale, prese il controllo su tutte le sfere della società, dalla religione all'economia, assoggettò la nobiltà e introdusse un sistema burocratico di tributi fiscali e di gestione della spesa pubblica. Inoltre, scongiurò coinvolgimenti internazionali con l'attuazione della politica Sakoku, creò un sistema giuridico nazionale e soppresse tutti gli avversari politici.

Il Sakoku⁸¹ (paese separato), era una politica estera di isolamento messa in atto per scongiurare contatti e scambi costanti con gli stranieri (l'unica eccezione era rappresentata dalla presenza, in due porti, dei cinesi e degli olandesi, ai quali era permesso introdurre in Giappone merci di vario genere). La ragione reale dell'applicazione di questa politica isolazionista fu dettata, in parte, dal timore di essere invasi dalla nuova religione, il cristianesimo, che si stava diffondendo a macchia d'olio in tutto il sud est asiatico e in parte dal timore di una vera e propria invasione da parte spagnola e portoghese (Trattato di Tordesillas).

Questo isolamento – scrive Mauricio Marassi – fu un fatto enorme, unico nella storia umana, ed è durato sino a un tempo così recente che i suoi effetti sono tutt'ora fortemente operanti in tutto il tessuto sociale giapponese. Questa situazione diede un forte contributo ad un particolare legame interpersonale, una sorta di qualità esclusiva di appartenenza, la cosiddetta 'giapponesità'⁸², che caratterizza i giapponesi di fronte alle sfide ad alle emergenze nazionali⁸³.

Il regime Tokugawa si fondava – scrive Francesco Gatti – sulla rigida gerarchia sociale propria dell'etica confuciana, che prevedeva una divisione in quattro classi: guerrieri, contadini, artigiani e mercanti. Vi erano inoltre, i fuori casta, cioè coloro che avevano subito condanne per delitti disonorevoli oppure svolgevano lavori ritenuti impuri. Il confucia-

81“E' il nome con cui si indica la politica di autarchia praticata durante il periodo Edo dallo shogunato Tokugawa, iniziata con un editto dello shōgun Tokugawa Iemitsu nel 1641 e terminata per opera del commodoro statunitense Matthew Perry nel 1853”.

82“Questo elemento, chiamato giapponesità, possiede un carattere esclusivo, che non è presente in nessun'altra realtà umana; si esplicita come una forma di rapporto tra la nazione, la terra e tutta la popolazione giapponese, formando un'identità spirituale unica ed irripetibile”.

83“M. Marassi, Dispense del corso di dialogo interreligioso, Università di Urbino, 2015”.

nesimo di Chu Xi, divenuto l'ideologia del regime Tokugawa, venne adattato alla realtà giapponese⁸⁴.

Ai vertici della società vi era una diarchia, da una parte il 'Tenno' (l'imperatore) sostenuto dalla nobiltà, investito di meri poteri liturgici, in quanto ricopriva il ruolo di 'sommo sacerdote shinto' (capo spirituale), dall'altra lo 'Shogun', ufficialmente, veniva nominato dall'imperatore, ricopriva il ruolo di capo di stato (capo politico).

A riguardo Francesco Gatti afferma: "la classe dominante dei guerrieri era costituita dallo shogun, da circa 250 'daimyo' (feudatari) e dai loro fedeli samurai. Essi vivevano nelle città capitali dei feudi, godevano di molti diritti esclusivi. Il daimyo aveva il privilegio di estrarre le proprie rendite dalle tasse in natura imposte ai coltivatori. Quest'ultimi vivevano in comunità di villaggio al cui interno esisteva un'assemblea di capifamiglia che eleggeva il capo del villaggio⁸⁵".

Nell'analizzare l'era Tokugawa non si può tralasciare il fenomeno Kokugaku, che si sviluppò sul finire del periodo.

Il Kokugaku (studi nazionali) fu una scuola filosofica e filologica che nacque durante l'epoca Tokugawa. Gli adepti, di questa dottrina, si prefissarono l'obiettivo di ricondurre la formazione dei giapponesi verso i classici del pensiero autoctono, mettendo da parte lo studio dei principi stranieri (Confuciani e Buddhisti).

Questa scuola, concepiva la nazione nipponica come un'entità, dallo spirito puro e autentico, che avrebbe palesato tutta la sua grandiosità, una volta che si fosse liberata dalle influenze esterne (per lo più cinesi). Questo spirito non si sarebbe sviluppato in modo completo se non

84 "F. Gatti, Storia del Giappone contemporaneo, Mondadori, Milano, 2002, p. 4"

85 "F. Gatti, 2002, p. 4"

dopo avere sradicato, più di un millennio, d'influenza e negatività allo-gene.

Uno degli esponenti più celebri di questa dottrina fu Motoori Norinaga, che attraverso i suoi studi, presuppose il bisogno di ritornare alla mentalità pura e a una visione del mondo attribuite al Giappone primitivo, prima che sopraggiungessero le altre culture straniere, contaminando e destabilizzando, tutti gli ambiti della società (il principale colpevole, per quanto accaduto, fu ritenuto il buddhismo di matrice cinese).

Gli studi di Motoori Norinaga, ebbero un immenso valore storico, sociale e politico, con la riconsiderazione dei vecchi miti autoctoni e il ritorno, sulla scena giapponese, dell'imperatore e della famiglia imperiale Yamato.

Fu principalmente il Kokugaku della fine dell'era Tokugawa a condizionare, considerevolmente, la realizzazione dello Shintō di stato.

Inoltre, tale principio, in età contemporanea, favorì la nascita dell'ideologia del nazionalismo di stato. In un primo momento, venne utilizzato dalla classe politica per programmare il consenso, negli anni del grande cambiamento, dovuto all'entrata dei concetti capitalistici, e successivamente come fondamento dell'ideologia del regime, a cavallo tra le due guerre mondiali.

Lo Shintō, dell'era Tokugawa, risultò essere nettamente subordinato al buddhismo. Nonostante ciò, il culto dei kami rappresentava ancora un aspetto centrale e basilare all'interno della vita religiosa del paese⁸⁶.

Lo Shintō dell'era Tokugawa si fondava principalmente sui rituali ed era intimamente collegato alla vita sociale del popolo; le tematiche morali e dottrinali non erano centrali nella vita dei santuari. Tale religiosità, non rifiutava i culti appartenenti ad altre dottrine religiose, e i cre-

⁸⁶“H. Hardacre, 1989, p. 16”.

denti non erano obbligati a proclamare la propria appartenenza religiosa, in dichiarazioni formali.

In Giappone, in questo periodo, non esisteva l'idea o la nozione di religione, intesa dalle cultura Occidentali, secondo il modello del ceppo Ambramitico. Si trattava, più che altro, di un insieme di credenze indigene, che si rifacevano alla fede nel Buddha Sakyamuni ed alle divinità locali; ciò nonostante, non esisteva nessuna parola che indicasse un ambito separato della vita che potesse essere etichettato come 'religioso' (il pensiero che considera lo Shintō come una 'religione' non è altro che un'invenzione di fine Ottocento).

Quindi, l'idea occidentale di religione non poteva essere acquisita, così facilmente, da un popolo come quello giapponese, che non aveva mai sperimentato tale concetto; non era facile anche a causa del suo vasto patrimonio culturale, così immensamente variegato presente al suo interno.

Ritornando al termine 'shinto', prima dell'arrivo del Kokugaku, il termine non venne mai utilizzato.

Nemmeno i sacerdoti lo impiegavano, presumibilmente, perché la vita clericale connessa ai riti, non era centralizzata, incentrata su unica divinità o santuario, ma era dislocata su più divinità e più santuari.

Per questo motivo sembrava poco sensata, la proposta di identificare una religiosità, che comprendesse tutto l'apparato culturale autoctono giapponese.

Detto ciò, nessun individuo (tranne i sacerdoti Kokugaku) si consideravano Shintoisti nel senso di essere indipendenti dal buddhismo.

Le visioni elaborate sul finire dell'era Tokugawa, ebbero delle affinità, molto visibili, con gli ideali restaurazionistici.

Dall'inizio dell'Ottocento – scrive Francesco Gatti – la situazione internazionale in Asia e nel Pacifico iniziò a risentire della maggiore pressione colonialista esercitata dalle nazioni occidentali, mentre all'interno del Giappone il sistema feudale appariva in lento ma irreversibile disfacimento, a causa della nascita e del relativo consolidamento di prerequisiti economico-sociali di tipo capitalistico⁸⁷.

Le pressioni occidentali sul Giappone si concretizzarono nel 1853, con lo sbarco delle 'navi nere' del commodoro Matthew C. Perry, portatore di una lettera del presidente degli Stati Uniti Fillmore. L'interesse statunitense all'apertura del Giappone, dopo aver acquisito la California dal Messico nel 1848, era imposto dal bisogno di avere delle basi di rifornimento, commerciali, sicure sulla rotta per la Cina⁸⁸.

L'arrivo della flotta di Perry – scrive Helen Hardacre – pose il Giappone, sotto la minaccia di un'invasione straniera, e mostrò l'incompetenza dello shogunato di rispondere adeguatamente a tale situazione⁸⁹.

Quindi, il Giappone si aprì alle relazioni politiche e commerciali con gli altri paesi, specie con gli Stati Uniti. Questo cambiamento, come detto prima, fu dovuto ad una dinamica sociale ed economica interna che voleva modernizzare il paese, utilizzando i paradigmi occidentali.

Dopo aver ricevuto numerose pressioni, lo shogunato decise di firmare, tra il 1854 e il 1858, una serie di trattati con gli stati occidentali, conosciuti come i 'trattati ineguali'⁹⁰, compiendo un'azione che si svelò foriera di confusioni e di tensioni politiche.

87“F. Gatti, Storia del Giappone contemporaneo, Milano, Mondadori, 2002, p. 1”

88“F. Gatti, 2002, p. 12”

89“H. Hardacre, 1989, p. 17”.

90“I trattati ineguali furono un insieme di convenzioni concluse da alcuni stati Estremorientali (l'Impero Qing, il Giappone Tokugawa e la Corea Joseon) con le potenze occidentali, tra il diciannovesimo secolo e i primi anni del ventesimo secolo”.

Il paese si divise in due fazioni: quelli a favore dello shogunato e quelli contrari che proposero il ‘Sonno Joi’⁹¹ (Reverire l’imperatore ed espellere i barbari). L’idea di ripristinare il dominio imperiale, implicava il rovesciamento dello shogunato, ma oltre a questo c’era un ampio spettro che aleggiava sul paese, dovuto alle opinioni su ciò che “restauro” avrebbe potuto significare in termini pratici politici.

Il periodo Tokugawa si concluse con l’avvento della restaurazione Meiji il 3 maggio 1868: a seguito della caduta della capitale Edo, conseguenza della rivolta capeggiata dai samurai contro lo shogunato nel 1867, che portò alla proclamazione della reintegrazione del potere imperiale.

Una peculiarità del Giappone di quest’epoca, – scrive Francesco Gatti – consisteva nella presenza ai vertici della società di un dualismo di potere, che a partire dal duecento era formato dal Tenno (imperatore) e dallo (Shogun). Il Tenno, quale sommo sacerdote dello Shintō, incarnava la sacralità da cui derivava la legittimazione del potere politico, legato allo shogun⁹².

In breve, seppur privo di poteri, il tenno non fu mai spodestato proprio perché, senza la sua autorizzazione (anche se spesso venne estorta), lo shogun sarebbe stato recepito come un usurpatore, quindi non legittimato a governare.

La permanenza di questa dualità di poteri favorì il raggruppamento delle forze opposte allo shogun e, allo stesso tempo, l’individuazione di

91“Fu una filosofia politica giapponese e un movimento sociale proveniente dal confucianesimo; divenne una parola d’ordine nel movimento per rovesciare il governo Tokugawa”.

92“F. Gatti, 2002, pp. 12 - 13”

un'entità, rappresentata dall'imperatore, sia sacra sia politica, in grado di essere l'emblema della risposta alle pressioni Occidentali.

3.3.2 Periodo Meiji

Il 3 gennaio 1868 l'imperatore Mutsuhito proclamò l'inizio dell'era Meiji e del processo di riforma del paese, condotto, in suo nome, da un oligarchia samuraica proveniente dai feudi di Satsuma, Choshu, Tosa e Hizen⁹³.

Con la restaurazione Meiji, che segnò il crollo del regime feudale, si sviluppò un nuovo ordine sociale che trovò il proprio fondamento nella leadership simbolica dell'imperatore. Si assistette ad un processo endogeno di trasformazione, imposta e diretta dal governo, in tutti gli ambiti della società. In poco tempo il volto del paese cambiò radicalmente. Il buddismo cessò di essere la religione predominante, in quanto era al servizio del governo militare Tokugawa.

Il nuovo regime si fondò sul principio del 'saisei itchi' (unità dei riti e governo). Nel marzo del 1868, tutti i sacerdoti vennero posti sotto, l'autorità di un'antica istituzione appena riportata in vita, il 'Jingikan' (consiglio per i kami di cielo e terra). Il consiglio fu posto simbolicamente a capo di tutti i santuari che furono, successivamente, sistematicamente separati dal buddismo⁹⁴.

A riguardo Breen e Teeuwen dichiarano: “le riforme radicali del 1868 si basavano su un'ondata di nativismo nostalgico che idealizzava il periodo antico del Giappone come un'era divina di armonia e innocenza”⁹³“F. Gatti, 2002, p. 13”

⁹⁴“J. Breen e M. Teeuwen, Lo shinto, una nuova storia, Ubaldini editore, Roma, 2014, p. 25”.

naturali. Il Giappone aveva bisogno di ricominciare da zero, e a tale scopo doveva liberarsi della sua stessa storia; stigmatizzando il buddhismo, che aveva goduto di privilegi nell'epoca Tokugawa, come uno dei cattivi influssi che avevano minato l'antico vigore del Giappone⁹⁵”.

A riguardo Francesco Gatti afferma: “in realtà si trattò di una ‘rivoluzione dall’alto’, in quanto il processo di trasformazione capitalistica venne guidato da appartenenti alla preesistente classe dominante feudale. Infatti, la borghesia mercantile era politicamente troppo debole per poter avviare un processo rivoluzionario, come avvenne in Europa. Da un lato, fu accentuata l’ideologia del Giappone ‘paese degli dei’ e dell’imperatore ‘discendente della ininterrotta linea divina’, priva di fondamento, ma che si basava sugli antichi miti affermatasi nell’Ottavo secolo. Dall’altro, gli oligarchi Meiji introdussero in Giappone una serie di riforme atte ad avviare e consolidare il processo di trasformazione⁹⁶”.

Fu in questo momento che lo Stato e lo Shintō avviarono le relazioni intensificate, dando inizio al Kokka Shintō (o Shintō di stato) ed a decenni caratterizzati da drastici cambiamenti. L’effetto dell’attuazione di queste nuove politiche fu che, per la prima volta, lo Shintō iniziò ad assumere contorni molto chiari e definiti: riguardava i santuari, l’imperatore e il Giappone, e il suo confine col buddhismo era ben delineato.

Eppure, come fanno notare Breen e Teeuwen, sotto molti aspetti lo Shintō rimaneva ancora un concetto vago e molto sconcertante; i teorici dello Shintō erano in disaccordo persino sulle tematiche più basilari⁹⁷.

In questo periodo, gli oligarchi Meiji, vennero favoriti nell’acquisizione del potere da vari elementi; in primo luogo, dal lungo isolamento

95“J. Breen e M. Teeuwen, 2014, p. 26”.

96“F. Gatti, 2002, p. 14”

97“J. Breen e M. Teeuwen, 2014, p. 26”.

del paese, pur in presenza di una suddivisione feudale, facilitò una sorta di unificazione socioculturale che consentì la formazione dell'identità nazionale; oltre a ciò, mostrarono un grande pragmatismo nell'utilizzare i diversi modelli Occidentali.

Come fa notare Massimo Raveri: “si creò una forte struttura industriale, le campagne si spopolarono a causa dello svilupparsi di un'economia di fabbrica e di città, il ruolo della donna cambiò, a causa della sua entrata nel mondo del lavoro, nacque un esercito di leva, il sapere tradizionale venne eclissato dall'ansia di impadronirsi delle scienze e delle tecnologie occidentali. Ovviamente mutarono anche le istituzioni politiche, con la formazione dei primi partiti politici e la creazione di una struttura burocratica e amministrativa di governo nazionale, organizzata in modo piramidale e imperniata al suo vertice, sulla figura dell'imperatore, che dopo secoli, riunì nuovamente autorità e potere politico⁹⁸”.

I componenti dell'élite Meiji – scrive Mauricio Marassi – rovesciarono 700 anni di potere militare e rimisero, l'imperatore ed il culto della sua divinità, al centro della vita politica e religiosa giapponese secondo una nuova forma purgata da ogni forma di buddhismo. Il credo della divinità dell'imperatore, come fondamento dello stato, si protrasse fino al 1946, con la fine della seconda guerra mondiale (durante il periodo Showa)⁹⁹.

Grazie alla restaurazione Meiji, l'imperatore acquisì una nuova 'caratura' politica; divenne il centro simbolico del rovesciamento dell'epoca Tokugawa, il simbolo del moderno nazionalismo giapponese e dello stesso stato. Questa figura, rinnovata, fu incaricata di formare un

⁹⁸“M. Raveri, *Itinerari nel sacro, l'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006, pp. 269 - 270”.

⁹⁹“M. Marassi, *Dispense del corso di dialogo interreligioso*, Università di Urbino, 2015”.

governo in grado di risollevare le sorti del Giappone, ormai destinato ad essere depredato dalle potenze coloniali straniere. Basti pensare allo slogan sonno joi (riverire il tennō ed espellere i barbari), che aveva come messaggio principale informare la popolazione dell'emergenza in atto e – dopo secoli di austerità – la necessità di un ritorno al potere dell'imperatore.

Il cambiamento sociale fu nitido, avvenne con un misto di esaltazione e di affanno, guidato e frequentemente imposto da direttive governative martellanti, nella convinzione (non infondata) che solo attraverso l'ammodernamento del paese si possa sconfiggere la minaccia di un'invasione coloniale da parte delle potenze occidentali¹⁰⁰.

Il Giappone, fra Ottocento e Novecento, riuscì ad elaborare, quello che si può definire, un 'discorso identitario'. Quando parliamo di 'identità culturale' bisogna prendere atto che si tratta di una oggettività molto fluida, sfuggente e contraddittoria.

Il discorso identitario è una costruzione simbolica astratta e fittizia: è un mito. Eppure grazie a questa illusione, il Giappone riuscì a dare un senso agli avvenimenti che avevano stravolto il panorama culturale consuetudinario. Tale discorso si espresse attraverso il linguaggio religioso autoctono: lo shinto¹⁰¹.

Come fa notare Massimo Raveri: “sarà il mito, falso ma suggestivo, della ‘vera identità giapponese’ a dare un senso di coesione e una finalità alla società, ma sarà questa stessa identità a legittimare la repressione governativa di ogni dissenso interno. Perché ogni discorso immaginario sull'identità genera un alterità. Costruire un modello perfetto ‘di chi siamo veramente’, implica individuare i ‘diversi da noi’, che vengo-

100“M. Raveri, 2006, p. 270”.

101“M. Raveri, 2006, pp. 271 - 272”.

no rifiutati, stigmatizzati, emarginati e alla fine considerati estranei e nemici pericolosi¹⁰²”.

A riguardo, la studiosa Carol Gluck ha ricostruito il processo attraverso il quale, in Giappone, sul finire dell'Ottocento, venne creato e imposto l'immaginario tradizionale dello Shintō e della figura divina dell'imperatore¹⁰³.

Il cambiamento iniziò, con l'approvazione di una direttiva imperiale che imponeva il trasferimento del palazzo imperiale a Edo (rinominata Tokyo). L'imperatore, con questa azione, donò l'impressione di voler assumere su di sé il controllo diretto dello stato. Così facendo innalzò il 'culto dei kami' (quindi il suo stesso culto) a culto di stato. Pertanto il lo Shintō avrebbe rappresentato il fondamento ideologico principale del nuovo stato – nazione.

All'interno del nuovo apparato governativo venne incluso lo 'Jingikan' (ufficio dei riti), questa rappresenta la prova conclamata che l'élite Meiji avesse tale obiettivo fin dal principio della sua instaurazione. Il potere dello Jingikan, col passare del tempo aumentò rapidamente, anche grazie alla grande campagna di diffusione, attraverso la quale venne palesato ufficialmente l'apparato ideologico dello Shintō.

Gli storici contemporanei hanno ricostruito i passaggi della strategia governativa attraverso cui furono manipolati sapientemente i contenuti e le usanze dell'antica religiosità giapponese, per imporla come 'religione di stato' (kokkashinto)¹⁰⁴.

102“M. Raveri, 2006, pp. 273 - 274”.

103“C. Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, Princeton, 1985”.

104“J. Breen e M. Teeuwen, *Shinto in History*, Curzon Press, Richmond, 2000, pp. 272 - 294”.

Le finalità dell'élite Meiji, sostanzialmente, si fondarono sul concetto di 'fukoku kyohei'(paese ricco ed esercito forte). Con questo motto, si chiamò tutta la popolazione a partecipare al cambiamento complessivo che impegnò ogni ambito della società, e che doveva dimostrare, al resto del mondo, come il Giappone fosse uno stato moderno, con un'organizzazione socio-economica e istituzioni non dissimili da quelle Occidentali¹⁰⁵.

L'imperatore Mutsuhito, attraverso un atto amministrativo, del 1870, spiegò le logiche del programma di promulgazione: “gli dei celesti ed i nostri antenati celesti hanno costituito il principio più alto, e su di essa si fondato le prime imprese di una grande conquista. Da allora, gli imperatori, in linea diretta, lo hanno riconosciuto, ereditato e proclamato. L'ideale di una “unità religiosa di Stato” è sopportato da tutta la nazione; le corrette disposizioni politiche all'interno di un apparato governativo ed educativo sono chiare a quelli che ricoprono posizioni nei ceti alti, e gli usi e costumi di quelli che ricoprono posizioni nei ceti bassi sono in perfetto ordine. In questo momento il corso celeste della nazione si è trasformato, e quindi tutte le cose sono diventate nuove. L'apparato governativo ed educativo devono essere chiarificati alla nazione utilizzando qualunque mezzo, e, quindi, la Grande Via di Kannagara (secondo la via dei kami) deve essere promulgata¹⁰⁶”.

A dieci anni dalla restaurazione Meiji del 1868, l'azione di governo che mirava a diffondere lo Shintō di stato ed a farlo divenire culto di stato, si mitigò momentaneamente, a causa delle problematiche, sorte

105“F. Gatti, 2002, p. 14”.

106“D. M. Brown, Nationalism in Japan: an introductory historical analysis, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1955, p. 102”.

con gli altri paesi, riguardanti le persecuzioni dei culti non autoctoni, in special modo dei cristiani.

Con la nuova Costituzione imperiale, approvata nel 1889, l'azione di governo, che mirava a diffondere lo Shintō di stato, si riattivò energicamente, non più solo in ambito religioso, ma anche in ambito politico ed educativo.

L'adozione della Costituzione – scrive Francesco Gatti – ebbe il fine di rendere esplicito alla comunità internazionale che il Giappone era ormai uno Stato moderno, pur avendo molti limiti¹⁰⁷ (per lo più di ordine economico).

La Costituzione imperiale attribuì molti poteri all'imperatore, che da mero simbolo spirituale, divenne il fondamento principale del 'kokutai' (sistema di governo). In ambito educativo il governo Meiji produsse considerevoli sforzi, adottando il principio che le conoscenze elaborate in Occidente fossero alla base del suo primato economico e militare.

Utilizzando le parole di Mauricio Marassi: “per educare il popolo al nuovo corso era necessario che i santuari Shintō, capillarmente diffusi nel paese, divenissero un mezzo per rendere cosciente ogni giapponese del suo nuovo status di suddito esclusivo dell'imperatore semi – dio. Il culto dei santuari fu quindi interamente ristrutturato, i lignaggi sacerdotali ereditari aboliti e fu organizzato un sistema per nominare i sacerdoti sotto il controllo dell'amministrazione statale. I santuari divennero proprietà dello stato e furono designati alla celebrazione dei soli rituali di stato¹⁰⁸”.

Il principio dell'educazione obbligatoria, controllata dalla Stato trovò attuazione nel sistema scolastico introdotto nel 1872. Quest'ultimo

107“F. Gatti, 2002, p. 26”.

108“M. Marassi, Dispense del corso di dialogo interreligioso, Università di Urbino, 2015”.

prevedeva la creazione di 8 università, 256 scuole superiori, oltre 53 760 scuole elementari la cui frequenza era resa obbligatoria¹⁰⁹.

Lo Shintō, con la nuova Costituzione, acquisì ufficialmente lo status giuridico di ‘Culto di Stato’ del Giappone, e la nuova esaltazione dello Shintō venne riaffermata anche, dal ‘Kyoiku chokugo¹¹⁰’ (il rescritto imperiale dell’istruzione), il quale amalgamava intelligentemente l’etica confuciana con i miti imperiali shintoisti¹¹¹.

Il ‘Kyoiku chokugo’, sottolineò il grande valore delle pratiche di culto Shintō, incitando la partecipazione sociale ed il rispetto dei valori appartenenti al confucianesimo (le lealtà, la pietà filiale e la devozione verso la propria patria, ecc.) invitando, inoltre, a perseguire il bene comune rispettando le leggi enunciate dalla costituzione.

Il ‘Kyoiku chokugo’ era formato da tre parti:

- La prima in linea con le scuole di mitologia, che esaltarono i legami tra kokutai e i principi confuciani della pietà filiale e della lealtà;
- La seconda, di matrice confuciana, enumerava le virtù di fondo delle relazioni sociali, pubbliche e private, esortando la popolazione all’obbedienza e al sacrificio;
- La terza era totalmente incentrata sulla figura dell’imperatore, colui che creava e deteneva la morale, autoctona e universale.

Di seguito viene riportato il rescritto imperiale dell’istruzione tratto dal testo della studiosa Elise K. Tipton:

Know ye, Our subjects:

109“F. Gatti, 2002, p. 14”.

110“Approvato, dall’imperatore Meiji, il 30 ottobre 1890. Tale apparato articolava le politiche governative sui principi guida dell’educazione sull’impero giapponese. Aveva un carattere obbligatorio, tutti gli studenti erano tenuti a studiare e memorizzare il testo”.

111“R. Caroli, F. Gatti, Storia del Giappone, Roma, Laterza, 2006, p. 158”.

Our Imperial Ancestors have founded Our Empire on a basis broad and everlasting and have deeply and firmly implanted virtue; Our subjects ever united in loyalty and filial piety have from generation to generation illustrated the beauty thereof. This is the glory of the fundamental character of Our Empire, and herein also lies the source of Our education. Ye, Our subjects, be filial to your parents, affectionate to your brothers and sisters; as husbands and wives be harmonious, as friends true; bear yourselves in modesty and moderation; extend your benevolence to all; pursue learning and cultivate arts, and thereby develop intellectual faculties and perfect moral powers; furthermore advance public good and promote common interests; always respect the Constitution and observe the laws; should emergency arise, offer yourselves courageously to the State; and thus guard and maintain the prosperity of Our Imperial Throne coeval with heaven and earth. So shall ye not only be Our good and faithful subjects, but render illustrious the best traditions of your forefathers. The Way here set forth is indeed the teaching bequeathed by Our Imperial Ancestors, to be observed alike by Their Descendants and the subjects, infallible for all ages and true in all places. It is Our wish to lay it to heart in all reverence, in common with you, Our subjects, that we may all attain to the same virtue¹¹²”.

Il ‘Kyoiku chokugo’ può essere considerata un’opera di levatura nazionale, in quanto possiede tutti i principi che avrebbero supportato le cause nazionali: una nazione sorretta da tesi appartenenti al confucianesimo, un insieme di leggi etiche che portasse il popolo alla lealtà e al sacrificio per la religiosità autoctona. Essa rappresentò per lo Shintō una possibilità eccellente di riscatto.

112“Elise K. Tipton, *Modern Japan: A Social and Political History*, Routledge, 2002, p. 60”.

Quindi, da quel momento in avanti, l'apparato educativo giapponese si sarebbe fondato sull'etica enunciata all'interno della dottrina di stato.

Il confucianesimo, dopo che il governo Tokugawa lo mise da parte, riemerse nuovamente, con l'arrivo del nuovo governo Meiji, dominando la scena intellettuale Giapponese. All'interno della leadership Meiji si fece spazio il pensiero che la diffusione delle teorie confuciane, avrebbero consolidato la coesione sociale voluta dal governo ed avrebbero indebolito le teorie liberali occidentali che mettevano in apprensione¹¹³.

Riepilogando, durante questo periodo, il governo sentì il bisogno di far sì che la popolazione si sentisse parte della nazione, che diventassero dei cittadini nuovi all'interno di una nuova nazione, una popolazione unita e coesa che sostenesse le cause nazionali. Per far ciò, dovevano essere recuperati gli oggetti ideologici appartenenti all'antichità¹¹⁴.

A riguardo la studiosa Carol Gluck asserisce: “By the late years, however, rhetoric insisted that nothing less than the forty million countrymen (yonsenman doho) would suffice to make the nation. It became common parlance – probably for the first time in Japanese history – that “just being born and raised in this country is not enough for the masses to be considered citizens (kokumin). The prerequisite for citizenship is a sound sense of nation (kokkateki kannen),” without which the people remain “unpatriots”(hikokumin), and the nation endangered. From the vantage point of later years it has often seemed that the ideological eruption of the late Meiji period was the culmination of more than two deca-

113“D. M. Brown, 1955, p. 118”.

114“C. Gluck, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, Princeton, 1985, p. 23”.

des of bureaucratic nation – making. Thus, accounts of Tennosei ideology commonly suggest that the tenet of orthodoxy were handed down in 1889 and 1890 on the twin tablets of the Constitution and the Imperial Rescript on Education¹¹⁵”.

Ancora, i concetti di lealtà e patriottismo (Chukun Aikoku), si unificarono all’etica sociale, in quanto i valori morali condivisi rappresentano il mezzo più sicuro per costruire l’unità nazionale. Gli ideologi Shintō definirono la ‘filosofia nazionale’ in termini di patriottismo e di morale (manipolando gli elementi appartenenti al passato ed al presente). Il simbolo ideologico venne realizzato attraverso il Rescritto, del 1890, e l’apparato educativo fu il principale mezzo per la sua diffusione¹¹⁶.

In questo periodo, il mito Shintō del ‘Kokutai’ (il corpo della nazione o tradizione imperiale giapponese ininterrotta) rappresentò il simbolo dell’intera nazione e, attraverso la riconsiderazione dei valori legati alla tradizione confuciana e scintoista, l’immagine dell’imperatore risultò ulteriormente legittimata. Secondo la propaganda governativa, il Kokutai, venne identificato simbolicamente con il corpo sacro dell’imperatore. Appunto per questo i giapponesi, grazie al legame con l’imperatore – dio, avevano una natura divina¹¹⁷.

Nel nostro tempo, queste idee sembrano incredibili, ma all’epoca vennero insegnate capillarmente nelle scuole, diffuse con tenacia e insistenza attraverso i media; tutti coloro che non approvavano e sostenevano tali politiche venivano, letteralmente, eliminati. Il Kokutai si basava

115“C. Gluck, 1985, pp. 25 – 26”.

116“C. Gluck, 1985, pp. 102 – 103”.

117“M. Raveri, 2006, p. 276”.

su un'identità razzista, perché era immaginato come composto da consanguinei, che tramandavano geneticamente la loro natura divina¹¹⁸.

Come affermato prima, lo Shintō si sviluppò in un contesto culturale contrassegnato da valori autoctoni e nazionalisti, in primis, quello della lealtà verso l'imperatore e verso la nazione. Esso ricoprì un funzione preminente nella concretizzazione di un unico spirito identitario nazionale, la, cosiddetta, giapponesità. Si rivolgeva a tutti i ceti sociali, caratteristica che permise di rinsaldare la comunanza spirituale che lo collegava al tenno.

L'apparato religioso – scrive Massimo Raveri – fu esaltato come espressione della spiritualità autoctona, ma la manipolazione ideologica che il governo ne fece imitava il paradigma delle grandi religioni mono-teiste occidentali¹¹⁹.

Secondo il sociologo Ernest Gellner: “dal momento che scopo del nazionalismo è creare l'illusione che la nazione, come comunità d'individui storicamente costruita e stabile, è sempre esistita, esso si serve delle preesistenti proliferazioni di culture e di ricchezza culturale, che sono un retaggio storico, in maniera molto selettiva, il più delle volte trasformandole radicalmente”¹²⁰.

Questo fu quanto successe allo shinto: il processo che lo modificò lo fece divenire un fatto politico, un artefatto, (non religioso, semmai lo fosse stato) che si prefissava di sostenere l'apparato ideologico, incentrato sulla superiorità e singolarità del Giappone.

Un altro cambiamento fondamentale, fu rappresentato dall'approvazione del decreto imperiale nominato 'Bunri shinbutsu', che indicava

118“M. Raveri, 2006, p. 277”.

119“M. Raveri, 2006, p. 277”.

120“E. Gellner, Nazioni e Nazionalismo, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 64”.

la separazione dello Shintō dal buddhismo, avvenuta nel 1868. Tale decreto, come gli altri approvati in quel periodo, si prefissò l'obiettivo di aumentare il consenso sociale della popolazione.

I prodotti sacri dello Shintō dovevano essere rimossi dai templi buddhisti, e i prodotti buddhisti dovevano essere rimossi dai santuari Shintō. Così, il buddhismo non fu più lo strumento attraverso il quale l'imperatore affermava e giustificava la sua origine ed il suo potere.

Tale decreto, venne accompagnato dal 'Haibutsu kishaku' (letteralmente abolire il buddhismo e distruggere sakyamuni), sostanzialmente si trattò di razzie e deprezzazioni, non autorizzate, di tutto ciò che appartenesse al buddhismo (templi buddhisti, immagini, statue e testi), nel quale il rancore dei sacerdoti Shintō fu brutalmente rovesciato in una inesorabile devastazione. Si trattò di una politica di 'purificazione', che tentò di eliminare qualsivoglia elemento buddhista e tutti gli altri elementi non autoctoni presenti in Giappone.

I monaci buddhisti vennero sospesi, e gli vennero confiscati tutti i beni materiali, in loro possesso (danaro, terreni, oggetti sacri); il danno subito dal buddhismo giapponese fu molto elevato.

Ciò nonostante, questo decreto non distrusse definitivamente il buddhismo giapponese; accadde ciò, perché il popolo era molto legato ai rituali buddhisti, specie quelli funerari ed i rituali per la divinazione degli antenati.

Lo Shintō, per poter estirpare definitivamente il buddhismo dalla società giapponese, doveva raggiungere un grado di autonomizzazione molto elevato, eliminando tutti i condizionamenti buddhisti dalla propria cultura e, cosa più importante, realizzando una dottrina capace di colmare il vuoto spirituale lasciato dalla scomparsa del buddhismo (questa, più

delle altre, fu la sfida più complessa, non ancora realizzata forse per l'impossibilità stessa della pretesa).

Quindi, per poter conquistare il consenso, l'ideologia nazionalista, basata sullo Shintō, necessitava di un'antitesi. In quegli anni 'l'altro' fu il buddhismo, etichettato come una religione straniera, estranea all'autentico spirito Giapponese¹²¹.

Questa fu una politica repressiva, falsa e stupida, visto che il buddhismo si diffuse, in Giappone, a partire dal sesto secolo, e fece sorgere esperienze religiose e filosofiche di grande levatura e di indubbia originalità¹²².

Una religione così, come venne proposta in quegli anni, non era mai esistita: per secoli c'erano state delle pratiche e forme combinatorie e poliedriche di culti, ma non c'era mai stato il 'puro shinto', come affermava il governo¹²³. Inoltre, va sottolineato che in tutto il periodo Meiji, il governo non smise mai di pensare allo Shintō come un mezzo per il consolidamento dell'apparato ideologico statale.

Successivamente, il governo Meiji radunò tutti i santuari Shintō giapponesi, sotto la tutela del santuario di Ise, basandosi su un apparato gerarchico pensato nel 1868, che vedeva il santuario di Ise posto vertice superiore della gerarchia. Tali santuari percepivano sovvenzioni statali e si dividevano in 'kokuheisha' (santuario nazionale) e 'kanpeisha' (santuario imperiale). Viceversa, i santuari che non vennero classificati in questa gerarchia furono chiamati 'mukakusha' (letteralmente non classi-

121“J. Breen e M. Teeuwen, 2000, pp. 230 - 251”.

122“M. Raveri, 2006, p. 275”.

123“M. Raveri, 2006, p. 275”.

ficati), tali santuari, diversamente dai precedenti, non ricevettero nessun sovvenzionamento statale¹²⁴.

Dopo questa suddivisione gerarchica, lo Stato donò i santuari agli 'ujiko' (semplici fedeli), per poterli amministrare (a livello locale).

All'inizio di quest'epoca, come detto prima, il Giappone fu costretto a firmare dei 'trattati ineguali'; la loro revisione, fu una delle finalità più importanti del governo Meiji (tale obiettivo fece nascere problematiche inaspettate). La tolleranza religiosa rappresentava uno degli elementi cardini di uno Stato moderno, visto che il Giappone necessitava di rientrare in questa classificazione, alcuni compromessi con la religione cristiana risultarono indispensabili.

A riguardo lo studioso Francesco Gatti afferma: "il problema della revisione dei trattati ineguali e del posto del Giappone in Asia e all'interno della comunità internazionale divenne prioritario. Yanagita Arimoto, una delle personalità di rilievo tra gli oligarchi Meiji, nella sua qualità di primo ministro, durante la prima sessione parlamentare (1890), teorizzò la distinzione tra 'sfera della sovranità', e 'sfera dell'interesse nazionale, comprendente la Corea in quanto parte dell'area di protezione strategica del paese. Questa concezione costituì il sottostrato su cui proliferò l'ideologia imperialista del blocco di potere dominante¹²⁵".

Quindi, riepilogando, il superamento dei trattati ineguali, la creazione e la successiva difesa della sfera di interesse nazionale, divennero le finalità principali e imprescindibili del blocco di potere dominante.

124"H. Hardacre, 1989, pp. 27 - 29".

125"F. Gatti, 2002, p. 25".

3.3.2.1 La grande campagna di promulgazione

La ‘Daikyo Senpu Undo’ (la grande campagna di promulgazione o il grande istituto d’insegnamento) fu il mezzo con il quale l’elite Meiji, tra il 1870 e il 1884, sperimentò la realizzazione di una religione di Stato, anche se inizialmente non venne identificata con il termine shinto¹²⁶.

Lo Stato divenne sostenitore ufficiale dello Shintō e intraprese una campagna di promulgazione reclutando come evangelizzatori gli affiliati di tutte le organizzazioni religiose presenti nel paese, che donarono il loro consenso per l’annessione allo Shintō di stato. Così, in poco tempo, lo Shintō divenne un agglomerato di religiosità diverse, aventi però tutte lo stesso fine, sostenere la politica di promulgazione, unendo e fortificando la nazione.

Tale politica venne intrapresa, in primo luogo, dai sacerdoti Shintō, coinvolgendo, per un lasso di tempo limitato, anche il clero buddhista. Gli esponenti di punta della nuova religione (non tutti derivati dall’apparato shinto) trovarono il significato religioso all’interno dell’ideologia di stato, innestando la loro individuale soteriologia¹²⁷.

Questa campagna venne ideata dal governo per trasmettere alla popolazione il ‘Taikyo’ (la grande conoscenza); si trattò di una dottrina religiosa approvata dallo Stato che si ricollegava ad un edificio sacro (pantheon). Inoltre, inculcò nella coscienza delle genti la percezione dell’autonomia dello Shintō dalle influenze provenienti dal buddhismo.

I principi generali divulgati dalla campagna erano solo tre: (1) il rispetto per gli dei e l’amore per il paese; (2) l’osservanza dei principi

126“H. Hardacre, 1989, p. 42”.

127“H. Hardacre, 1989, p. 42”.

del cielo e della via degli esseri umani; (3) il rispetto per l'imperatore e l'obbedienza al suo governo¹²⁸.

Dato che tali precetti, designati dai monaci buddhisti che facevano parte della campagna, non erano radicati nel pensiero del popolo, gli evangelisti Shintō crearono un nuovo testo, che esponesse tutte le virtù dei precetti, per farli attecchire meglio negli strati della popolazione.

Col passare del tempo, all'interno della politica di promulgazione, fuoriuscirono delle problematiche, molto evidenti. Un sistema, creato da differenti dottrine, non poteva che divenire confusionario e caotico.

I fautori della campagna erano mossi da interessi diversificati; le loro differenze interne, misero lo Shintō di stato in una situazione di stallo.

La situazione migliorò, in minima parte nel 1875, quando il santuario di Ise prese le redini della campagna, estendendo il proprio dominio su tutti gli altri santuari e tutti gli evangelici Shintō. Da quell'istante, la finalità della campagna risultò chiara a tutti, ossia la creazione dello Shintō di stato.

Un altro problema era rappresentato dal finanziamento della campagna, in quanto il governo non la sosteneva finanziariamente. Per molti anni, gli evangelisti portarono avanti la campagna autofinanziandosi. Lo stato, per poter sostenere economicamente la campagna, si limitò ad incoraggiare la nascita di confraternite religiose. Furono proprio queste nuove confraternite, conosciute come i tredici gruppi dello Shintō settario, che successivamente finanziarono l'intero progetto politico.

Col passare del tempo le pratiche religiose iniziarono a fondersi l'una nell'altra, data la loro eccessiva similarità. Non di rado, i sacerdoti passavano da una religione all'altra, senza un apparente motivo.

128“J. Breen e M. Teeuwen, 2014, p. 27”.

Il risultato fu che l'essenza effettiva dello Shintō risultò, in maggior misura, indistinta e indefinita, data l'enormità dei suoi confini.

Successivamente, con la scomparsa del buddhismo dalla scena religiosa, lo Shintō divenne ufficialmente la religione di stato giapponese.

La campagna creò molta confusione nel popolo, offuscando risolutivamente, attraverso il suo fallimento, l'immagine pubblica dello Shintō.

L'opinione pubblica giapponese, a riguardo, mosse molte critiche; una fra le più drastiche, giunse da Fukuzawa Yukichi¹²⁹, che scrisse: “ci sono coloro che sostengono che il nostro paese sia sostenuto dalle dottrine della Via del Buddha e dei kami, ma lo Shintō non ha ancora istituito un corpo di dottrina. Mentre alcuni identificano il ‘Fukko’ (restaurazionismo) con Shintō Sacratio, che è sempre stato il fantoccio del buddhismo, e per centinaia di anni, non è riuscito a mostrare il suo vero volto. Lo Shintō non è altro che un movimento che cercò di farsi strada approfittando della casa imperiale in un momento di cambiamento politico che investiva la società giapponese¹³⁰”.

Quindi, riassumendo, lo Shintō venne considerato, dalle classi dominanti giapponesi, come uno strumento utile per conseguire la legittimazione del sistema politico e all'unificazione della popolazione, in nome di una religiosità collettiva, che avrebbe oltrepassato le logiche regionali interne e le differenze dei gruppi sociali.

129“E' stato uno scrittore giapponese. Una delle figure più rappresentative del mondo culturale del periodo Meiji. Con la sua attività, di educatore e di scrittore, contribuì a porre le basi del Giappone contemporaneo”.

130“H. Hardacre, 1989, p. 50”.

3.3.2.2 Ultima fase del periodo Meiji

Sin dal principio del periodo Meiji, in Giappone, si discusse molto in merito all'essenza dello Shintō, ovvero se potesse essere classificato come una religione.

Il clero Shintō, puntò a conseguire uno status esclusivo, imperniato sul monopolio dei rituali di stato. I sacerdoti si divisero in due fazioni: c'erano quelli che si ricollegavano ai concetti di Hirata Atsunate, dei Kokugaku, asserendo che lo Shintō fosse di carattere ritualista, rifiutando il termine religione e le logiche collegate al proselitismo; dalla parte opposta, c'erano i seguaci di Okuni Takamasa, che miravano a far diventare lo Shintō una religione nazionale, rinunciando alla parte incentrata sui rituali. Tale disputa, sull'essenza dello Shintō, sarebbe continuata fino alla fine del periodo Meiji.

Lo Shintō non aveva un'essenza precisa e netta, questo era un fatto tangibile e palese per tutti, sacerdoti compresi. Questa confusione si manifestò anche sull'apparato amministrativo, visto che esistevano due ministeri Shintō differenti, uno si occupava dell'ambito liturgico, l'altro si occupava della dottrina e del proselitismo.

I sacerdoti conclusero che l'unico modo per acquistare il potere, fosse quello di sostenere il principio della non religiosità dello Shintō e, successivamente, ripristinare il dipartimento Shintō, realizzando un'associazione governativa che avrebbe salvaguardato gli interessi dei sacerdoti, gestendo tutti i santuari e fornendo alla nazione dei rituali ed un'unica credenza religiosa.

Per la prima volta, nel 1900, i sacerdoti si sarebbero raggruppati, nella 'zenkoku shinshokukai' (letteralmente associazione nazionale dei sacerdoti shinto), si trattava di un'unica struttura di carattere nazionale.

I sacerdoti, furono costretti ad astenersi dal proselitismo, e più di ogni altra cosa non potevano effettuare le cerimonie funebri; contrariamente, erano obbligati a confermare l'appartenenza alla classe dei ritualisti, che svolgevano solo riti nazionali.

Un'altra novità fu introdotta dall'articolo 28 della Costituzione imperiale del 1889 che decretava il diritto di libertà religiosa. Quest'atto normativo, risultò essere una grande innovazione per la società giapponese, che prima di quel momento non sperimentò mai la liberalizzazione dei culti religiosi. Questa legge però imponeva dei limiti, in realtà si concesse al popolo la libertà di culto a condizione che venissero professate in ambito privato e che non infrangessero le altre norme costituzionali. La separazione tra ambito pubblico e ambito privato si fondò sulla necessità del governo di mantenere intatto il controllo su tutte le religioni di carattere pubblico.

In questo periodo, lo Shintō, possedeva una tendenza, descritta da molti come, intimidatoria; quando una religione non si atteneva ai suoi dettami, veniva subito ritenuta sospetta e, per casi particolarmente gravi, successivamente liquidata.

3.3.3 Periodo Showa

Il periodo Showa (letteralmente periodo di pace illimitata) è il periodo corrispondente al regno dell'imperatore Hirohito. S'insediò sul trono Giapponese il 25 dicembre 1926.

Questo periodo può essere ripartito in due momenti storici, durante i quali il Giappone visse grandi sconvolgimenti: (1) tra il 1926 e il 1945, in seguito agli accadimenti succeduti alla prima guerra mondiale, in Giappone si sviluppò un forte spirito nazionalista di stampo militare. Esso si rivelò con espansione dei confini territoriali. Si addentrò nel secondo conflitto mondiale, al fianco dell'Italia fascista e della Germania Nazista, attaccando gli Stati Uniti a Pearl Harbor. Nel gennaio del 1945, dopo aver subito gli unici due attacchi atomici della storia, dichiarò la sua resa totale ed incondizionata e la perdita di tutte le conquiste militari esterne all'arcipelago. (2) tra il 1945 ed il 1989, il Giappone vide in un primo momento la ricostruzione del paese, dai danni subiti dal conflitto, e la formazione di un regime democratico dettato dall'alleanza stipulata con gli Stati Uniti. Dagli anni cinquanta in poi si assistette ad un'enorme crescita economica, basata per lo più sull'esportazione di articoli altamente tecnologici, che portò, in breve tempo, il Giappone a divenire la seconda economia mondiale.

Ritornando agli accadimenti postbellici, con la sconfitta del Giappone i rapporti tra stato e Shintō cambiarono completamente. L'occupazione dell'esercito statunitense, capeggiato dal generale MacArthur, decretò la fine del supporto finanziario statale nei confronti dello Shintō.

La nuova costituzione, emanata dagli statunitensi nel novembre del 1946, dichiarò, una volta per tutte, il principio di libertà di culto e la separazione netta tra l'ambito religioso e l'ambito politico.

Le conseguenze di questi fatti furono, che da un lato si assistette ad un improvviso crollo di fiducia nello Shintō ufficiale, il cosiddetto culto di stato, dall'altro invece iniziarono a diffondersi le nuove religioni, considerate da molti come una sorta di religioni fai da te (ebbero il compito di colmare il vuoto lasciato dallo shinto)¹³¹.

Poco dopo la resa finale, l'imperatore Hirohito, tramite un decreto di stato, abolì sia il culto divino del 'tenno' (sovrano celeste), sia il credo nelle genealogia divina della famiglia imperiale. La decisione imperiale di abbandonare il ruolo divino venne presa però solo sotto la minaccia dell'esercito occupante statunitense, col terrore del bombardamento nucleare alle spalle. Per questo motivo ebbe forti caratteristiche di costrizione¹³².

Da quel momento, ogni edificio sacro poteva essere riconosciuto come 'shukyo hojin' (persona giuridica religiosa), per poter avere delle agevolazioni fiscali; così accadde che i santuari Shintō vennero riconosciuti come edifici religiosi e vennero equiparati agli altri edifici sacri appartenenti alle altre religioni (templi buddhisti, chiese cristiane, moschee islamiche); per questo motivo lo Shintō, ufficialmente venne classificata come religione.

Risulta utile ricordare che, negli anni che precedettero la seconda guerra mondiale, lo Shintō trasse beneficio di svariati supporti, in quanto favorì e promosse il governo imperiale nelle logiche che miravano a con-

131“M. Marassi, Dispense del corso di dialogo interreligioso, Università di Urbino, 2015”.

132“M. Marassi, Dispense del corso di dialogo interreligioso, Università di Urbino, 2015”.

quistare il consenso sociale della popolazione giapponese. Uno degli esempi più citati, fu quello dello ‘Yasukuni¹³³’.

L’occupazione statunitense, distruggendo il rapporto tra stato e Shintō, distrusse anche la simbologia e la legittimazione sacra del potere governativo oltre che della mitologia sulla quale si basava l’intera identità culturale giapponese.

La nuova etichetta che percepiva lo Shintō come una religione, comunque non eliminò la discussione che riguardava l’essenza originaria dello Shintō e non mancarono neanche, negli anni successivi alla guerra, manovre volte a reintegrare, nella società, la simbologia Shintō.

Poco tempo dopo la fine del conflitto, iniziarono le operazioni di ricostruzione del paese. Successivamente, il governo tentò anche di ricostruire i vecchi rapporti con lo Shintō. In quella occasione il governo si dovette difendere da svariate accuse di collusione con lo Shintō, che gli furono mosse dagli oppositori politici. Per contro il governo rispose a tali accuse, manifestando il concetto per il quale esso mirava a non riconoscere lo Shintō come un religiosità; per questo motivo era dichiarato lecito che lo stato intrattenesse dei rapporti, alquanto, equivoci con lo Shintō.

L’era Showa finì il 7 gennaio 1989, con la morte dell’imperatore Hirohito. Il suo regno fu il più longevo tra tutti quelli degli imperatori Giapponesi, durò ben sessantatré anni. Prese il suo posto, Akihito, primogenito dell’imperatore Hirohito, che diede origine al periodo Heisei.

133“Il santuario Yasukuni è un santuario shintoista situato nei pressi di Tokyo a Chiyoda. Fu fondato dall’imperatore Meiji con la finalità di commemorare tutti coloro che trovarono la morte per aver servito lo stato durante le guerre. Il santuario, attualmente, elenca i nomi, le date di nascita, le origini, e luoghi di morte di 2.466.532 uomini, donne e bambini, tra cui 1.068 criminali di guerra. Il Honden del santuario commemora chi è morto in nome dell’impero, tra i quali: soldati, operatori umanitari, operai e cittadini comuni”.

Attualmente, lo Shintō continua a destare preoccupazioni in ambito politico, in quanto viene ancora riconosciuto come connesso alla politica conservatrice di destra, che vorrebbe far ritorno allo Shintō di stato del primo periodo Meiji.

Nel febbraio del 1946 avvenne un altro fatto molto importante nell'orbita Shintō, la nascita della 'Jinja Honcho' (National Association of Shrines), comunemente conosciuta con l'acronimo di NAS. Dopo poco tempo riuscì a raggruppare più di ottantamila santuari, compresi i più prestigiosi, e determinò lo Shintō contemporaneo.

Il programma redatto, dalla NAS, nel 1956, elencava i precetti che i sacerdoti erano chiamati a seguire. Il programma era composto da tre precetti fondamentali: (1) rendere grazie ai kami e compiere atti con sincerità pura e immacolata; (2) servire i kami e in tal modo servire la società; (3) secondo il volere imperiale pregare i kami per la prosperità del Giappone e la pace del mondo. Tale programma, ancora una volta, risulò essere vuoto di contenuti religiosi¹³⁴.

La NAS ha ereditato dal periodo Meiji, l'idea che lo Shintō non è una religione. Lo Shintō, viene percepito dalla NAS come un sistema rituale di carattere pubblico aperto a tutti i membri della comunità, a prescindere dalla fede individuale delle persone, e non come una religione esclusiva¹³⁵.

Come fanno notare Breen e Teeuwen: "il punto più importante da sottolineare è che la NAS continua a idealizzare lo Shintō nella sua veste statale tipica del periodo anteguerra. Il suo programma assomiglia molto a quello degli anni prima della seconda guerra mondiale, quando lo shintoismo veniva definito una 'non religione' distinta da qualsiasi religione

134 "M. Marassi, Dispense del corso di dialogo interreligioso, Università di Urbino, 2015".

135 "J. Breen e M. Teeuwen, 2014, p. 27".

e senza dubbio superiore a tutte le altre. Questa caratteristica di continuità è evidente, nonostante la NAS ora parli apertamente (ad esempio nel suo settimanale *Jinja Shinpo*) di Shintō come una religione (*Shukyo*) e di fede Shintō (*Shinko*)¹³⁶”.

La NAS, inoltre, aderisce al ‘*Nihon shukyo renmei*’ (associazione giapponese delle organizzazioni religiose) insieme ad altri gruppi religiosi: cristiani, buddhisti, e gli appartenenti alle scuole shinto; ciò nonostante ad oggi, la cosiddetta NAS, non ha molto da dire sulle tematiche teologiche e di fatto su molte problematiche che invece preoccupano le altre religiosità.

Fin dalla sua creazione nel 1946 – scrivono Breen e Teeuwen – la NAS ha condotto una campagna per ricreare il carattere imperiale della società anteguerra, nei limiti concessi dalla norme costituzionali¹³⁷.

Attualmente la NAS affida gran parte delle sue attività politiche allo ‘*Shintō sui renmei*’ (lega politica shinto), che opera come un gruppo di pressione politica: al momento ne fa parte un quarto dei membri della Dieta Nazionale. I componenti delle *Shinseiren*, come viene abbreviato generalmente, propongono una società che tenga in grande considerazione l’istituzione imperiale; una nuova costituzione (dalla quale il Giappone possa andare fiero); la celebrazione di rituali nazionali allo Yasukuni; un sistema scolastico che nutra il cuore dei bambini e infonda ottimismo per il futuro dello stato; la fondazione di una nazione con valori etici che sia l’invidia del resto del mondo¹³⁸.

136“J. Breen e M. Teeuwen, 2014, p. 223”.

137“J. Breen e M. Teeuwen, 2014, p. 224”.

138“J. Breen e M. Teeuwen, 2014, pp. 225 – 226”.

CONCLUSIONI

In questo lavoro il mio intento è stato quello di cercare di conoscere e far conoscere il fenomeno del sincretismo religioso giapponese, poco conosciuto e con poca letteratura in merito, specie in Italia, poiché ancora in atto. Inoltre va fatto notare che ciascuna delle tematiche affrontate meriterebbe senza alcun dubbio una ulteriore analisi in grado di evidenziare le caratteristiche peculiari di questo fenomeno.

La religione giapponese, che si sviluppò durante il periodo Meiji, divenne una religione interamente inventata, confezionata ad arte per poter raggiungere obiettivi politici.

Col tempo questa nuova forma di religiosità acquisì il nome di “Shintō di stato”. Quest’ultimo, rappresenta un elemento fondamentale presente in ogni analisi sulla religione giapponese in epoca moderna. Esso rappresenta il fulcro dell’intero elaborato, viene percepito dagli studiosi come un apparato che indottrina la popolazione basandosi su un organismo ideologico/religioso fittizio.

Il Giappone forse costituisce un caso raro nella storia moderna, in cui lo Stato fornisce un sostegno così palese ad un culto religioso; in cui lo Shintō diviene la tradizione ufficiale statale.

Alcuni storici delle religioni si riferiscono allo Shintō, tra il 1898 e il 1945, come a una tradizione inventata; in questo frangente di tempo il

potere statale nipponico si sviluppò sensibilmente influenzando considerevolmente i vari ambiti della società. Questi studiosi utilizzano il termine, *Kokka Shintō*, in modo più esteso, pensando come ad una manifestazione strutturale che comprendesse il sostegno statale e la pianificazione dei santuari, le cariche sacerdotali dell'imperatore, la realizzazione e la tutela da parte del governo dei riti, la costruzione dei santuari, l'educazione della popolazione attraverso la mitologia e la persecuzione delle altre religioni. Lo *Shintō* di stato viene percepito come l'impulso che avrebbe attivamente e radicalmente influenzato le credenze ed il pensiero della popolazione giapponese.

A riguardo Breen e Teeuwen dichiarano: “lo *Shintō* come lo intendiamo oggi ha assunto contorni chiari nel clima d'entusiasmo rivoluzionario del 1868, quando i santuari furono sistematicamente strappati al buddhismo e convertiti in luoghi adibiti a rituali di carattere imperiale e nazionale. Fu un momento di trasformazione e, di conseguenza, lo *Shintō* Meiji non è altro che una tradizione inventata¹³⁹”.

Ciò nonostante lo *Shintō* di stato è stata solo l'ultima, sebbene la più completa, di una serie d'incarnazioni dello *Shintō* che, a posteriori, possiamo individuare nella storia nipponica.

Un dei primi momenti può essere rintracciato nel quindicesimo secolo, quando Yoshida Kanetomo inventò lo *Shintō* ‘unico e solo’, inteso come religione indipendente e del tutto distinta dal buddhismo e ad esso superiore. Prima di questo momento non si può assolutamente parlare di *Shintō* nel senso moderno¹⁴⁰.

139“J. Breen e M. Teeuwen, *Lo shinto, una nuova storia*, Ubaldini editore, Roma, 2014, p. 249”.

140“J. Breen e M. Teeuwen, 2014, p. 249”.

Il concetto di Yoshida Kanetomo mise le basi sulle quali fu edificato lo Shintō di stato, nell'era Meiji, pur essendo differente in modo significativo dallo Shintō moderno.

Lo Shintō di Kanetomo era profondamente improntato sul buddhismo esoterico, amalgamato a molti elementi taoisti per marcarne la differenza, inoltre era guidato da una sola famiglia di corte e veniva custodito sotto forma d'insegnamento segreto; contrariamente lo Shintō del periodo Meiji era eccezionalmente antisincretico e confuciano nello spirito e cercava di trasmettere il suo messaggio pubblico e trasparente nel modo più vasto possibile.

Entrambe le concezioni dello Shintō si basavano sulla stessa idea fondamentale di culto: il potere imperiale è il potere dei kami, un'idea che può essere fatta risalire alla storia arcaica del Giappone che si rifà al periodo del primo imperatore Temmu.

Come ho tentato di spiegare nel secondo capitolo, alcuni definiscono lo Shintō come folklore o come un insegnamento universale rivelato al mondo da un kami giapponese, altri come culto della natura e tradizione ecologica giapponese. Chiaramente lo Shintō, in tutte le sue accezioni, risulta essere un'insieme di pratiche di culto molto vaghe, poco organizzate a livello istituzionale, per questo motivo permette molte interpretazioni e reinterpretazioni.

Non c'è nulla di naturale o di ineluttabile nella marea d'invenzioni che ha portato allo Shintō che conosciamo oggi. Come sottolineano Breen e Teeuwen lo Shintō non è un nucleo immutabile dell'essenza nazionale giapponese, ma è piuttosto l'esito imprevedibile di una storia mutevole. Ciò significa che anche il suo futuro rimane aperto alle forze

imprevedibili dei cambiamenti storici e alle azioni dei singoli individui che reagiranno a tali forze¹⁴¹.

L'ultimo capitolo, del presente elaborato, analizza i rapporti esistenti tra lo Shintō e lo stato giapponese, a partire dalla rivoluzione Meiji. Attraverso questa analisi si può comprendere pienamente il processo di ideazione della religiosità giapponese.

Prima dell'avvento del periodo Meiji il senso di identità sociale non convergeva verso l'apparato statale, ma verso le comunità locali; durante l'era Meiji i simboli e le pratiche di culto vennero adeguatamente rimescolate acquistando così nuovi significati. Fu fatto credere al popolo giapponese che questi elementi fossero antichissimi ed appartenessero allo Shintō da tempo immemore. Parecchie tradizioni, usanze e valori giapponesi hanno in verità origini molto recenti.

Quanto fin qui evidenziato ha avuto l'obiettivo di mostrare come i profondi cambiamenti politici ed economici avvenuti, dal 1868 in poi, abbiano portato lo stato giapponese verso l'epoca moderna; il bisogno di avere un apparato ideologico che avesse la capacità di trasformarlo in una nazione unita e coesa, lo guidò a riprendere i valori etici confuciani per richiamare la popolazione alla lealtà verso la causa nazionale.

La classe politica Meiji riscrisse la storia del Giappone attingendo agli usi e costumi che in gran parte vennero rimaneggiati per poter sostenere la causa nazionale: questa tesi mira a proporre, pur senza pretesa alcuna di esaustività, lo Shintō di stato come un imbroglio di stato, una religione ingannevole, creata appositamente per servire il nuovo stato giapponese moderno e come elemento centrale del nazionalismo religioso nipponico.

141 "J. Breen e M. Teeuwen, 2014, p. 255".

BIBLIOGRAFIA

- Asoya M. (1999), *What is Shinto?*, Portland, Book East.
- Borovoy A. (2008), *Japan's hidden youths: Mainstreaming the Emotionally Distressed in Japan in cult Med Psychiatry*, volume 3.
- Breen J. e Teeuwen M. (2000), *Shinto in History*, Richmond, Curzon Press.
- Breen J. e Teeuwen M. (2014), *Lo shinto, una nuova storia*, Roma, Ubaldini editore.
- Brown D. M. (1955), *Nationalism in Japan: an introductory historical analysis*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Caroli, R. e Gatti, F. (2004), *Storia del Giappone*, Roma – Bari, Laterza.
- Devoto G. e Oli G. (1990), *Il dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier.
- Filoramo G. (1986), *I nuovi movimenti religiosi*, Bari, Laterza.
- Fiore C. (1996), *Tempo di sincretismi. Sette latino-americane. New Age. Cei: sincretismo in Italia*, Elle Di Ci.
- Gatti F. (2002), *Storia del Giappone contemporaneo*, Milano, Mondadori.
- Gellner E. (1997), *Nazioni e Nazionalismo*, Roma, Editori Riuniti.
- Gluck C. (1985), *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, Princeton University Press.
- Hardacre H. (1989), *Shinto and the State 1868-1988*, Princeton, Princeton University Press.

- Hobsbawm E. J. e Ranger T. (1987), *L'Invenzione della tradizione*, Collana Biblioteca di cultura storica, Torino, Einaudi.
- Istituto geografico De Agostini, Novara.
- Kuroda T. (1981), *Shinto in the History of Japanese Religion*, the journal of Japan studies.
- Livì A. (1995), *Lessico della filosofia. Etimologia, semantica & storia dei termini filosofici*, Milano, Ares.
- Lubbe H. (2010), *La religione dopo l'illuminismo*, Morcelliana.
- Maraini F. (2007), *Gli ideogrammi*, Milano, Mondadori.

- Marassi M. (2015), *Dispense del corso di dialogo interreligioso*, Università di Urbino.
- Nakane, C. (1992), *La società giapponese*, Cortina Raffaello.

- Raveri M. (2006), *Itinerari nel sacro, l'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina.
- Raveri, M. (2014), *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Einaudi.

- Ricci C. (2009), *Hikikomori: Narrazioni da una porta chiusa*, Milano, Aracne Editore.
- Roy O. (2009), *La santa ignoranza, religioni senza cultura*, Milano, Feltrinelli.
- Sokyō O. (2004), *Iniziazione allo shintoismo*, Roma, Edizioni Mediterranee.

- Tipton E. K. (2002), *Modern Japan: A Social and Political History*, Routledge.
- Tollini, A. (2005), *La scrittura del Giappone antico*, Venezia, Cafoscarina.
- Villani P. (2006), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia, Marsilio.

SITOGRAFIA

- <http://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=scintoismo>
- <http://spiritualinstitutions.blogspot.it/2013/02/shintoism.html#.VbAG>

O_ntmko

- <http://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=cultura%201>
- <http://www.treccani.it/enciclopedia/sincretismo/>
- <http://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=sincretismo>

FILMOGRAFIA

- Annyong Sayonara, (2005), diretto da Kumiko Kato e Tae-il Kim.
- Emperor, (2010), diretto da Peter Webber.
- Yasukuni, (2007), diretto da Li Ying.
- L'arpa birmana, (1956), diretto da Kon Ichikawa.