



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
in Lingue e civiltà dell'Asia  
e dell'Africa mediterranea

Tesi di Laurea

# La risposta religiosa ai disastri in Giappone

**Relatrice**

Ch.ma Prof.ssa Silvia Rivadossi

**Correlatore**

Ch. Prof. Giovanni Bulian

**Laureanda**

Caterina Pavan

Matricola 847867

**Anno Accademico**

2019 / 2020

## 要旨

災害が発生する際、宗教思想はどう災害が起きた意味について応えるのだろうか。今日の世俗化した日本の社会において、災害に対する宗教思想は必要であろうか。

本論文の目的は、その質問に答えてみることだ。そのため、平安時代から近代まで、年代順に災害に対する日本の宗教思想を紹介する。

第一章では平安時代を中心に、死霊と災害との関係を巡る。まず、変死について述べる。それは、不慮の死、他殺、または死後、葬儀ができないような状況の死のことである。そして、平安時代に悪霊は災害の原因だったと考えられていたことを説明する。

続いて、当時の御霊信仰を記述する。その時代、疫病に感染することは、怨霊の仕業だと確信され、皇室と貴族が行ったその霊をなだめるための儀式、そして怨霊に限らず災害の発生も支配できた彼らの力に関して話す。

第二章では災害と末法思想との関係についてである。平安時代末の危機を描き、末法思想が拡大していく経緯に関して詳細に述べる。特に、当時発生した災害は末法思想を後押ししたのではないかということが考えられる。そして、末法時代でも悟りを開く方法を模索した鎌倉仏教、その中でも浄土真宗の宗祖、親鸞の教えを解説する。

第三章は災害と「世直し」との関係を紹介する。江戸時代の後半を中心に、農業の商業化と社会の変化に巡って書いてある。格差社会と飢饉が一揆の原因だったと定義し、その時の「世直し」という宗教思想を含んだ一揆を紹介する。そして、「世直し」を含んだ「ええじゃないか」を詳説する。また、江戸時代の弥勒信仰、

飢饉などの災害、「世直し」との関係の説明する。特に、富士講の弥勒信仰と「世直し」を詳細に書く。最後に、新宗教での「世直し」の進化を述べる。

第四章は原爆と原発事故に対する宗教思想についてである。被爆者・被曝者は双方差別されたにもかかわらず、宗教はそれに応えなかったと言える。その差別の原因は「晴れ」と「汚れ」という思想に由来するのではないかと考えられる。また、被爆者の差別を受け入れる土壌となる宗教思想の中で有名な永井隆の思想を紹介する。

それから、原発事故後、仏教がどう人々を支えたかに関して述べる。仏教は被曝者の差別について組織として非難はせず、僧侶個人やそれぞれの宗の活動に任せた。一方、仏教組織は他の方法で被曝者を支援した。その中でも、被曝地で行われたスピリチュアルケアという異宗教間のプロジェクトを紹介する。今後の現代社会でも重要な役割を担い続けるために、宗教はそれぞれの時代や社会に応じて適応させることが求められる。スピリチュアルケアのような活動は将来の災害時に役に立つのではないかと考えられる。

最後に、今日の日本の社会においても、災害時、宗教的な思想は人々を支援することができるのではないかと提案する。

## Indice

<b>Introduzione</b> .....	<b>1</b>
<b>I. I disastri e gli spiriti inquieti</b> .....	<b>6</b>
1.1 La “buona morte” e la “cattiva morte”.....	6
1.2 Gli spiriti inquieti dei morti .....	9
1.3 I riti di pacificazione degli spiriti inquieti.....	12
1.4 Il culto dei <i>goryō</i> .....	15
1.4.1 La rivoluzione rituale di periodo Heian .....	15
1.4.2 I <i>goryōe</i> .....	16
1.4.3 I <i>goryō</i> e gli <i>ekijin</i> .....	18
1.4.4 La deificazione dei <i>goryō</i> .....	20
1.5 Il potere e il culto dei <i>goryō</i> .....	21
<b>II. I disastri e la fine del mondo</b> .....	<b>25</b>
2.1 La fine di un’epoca .....	25
2.2 L’era della Fine della Legge .....	30
2.2.1 L’immaginario della fine nella tradizione buddhista .....	30
2.2.2 L’idea di <i>mappō</i> in Giappone.....	33
2.3. Il nuovo buddhismo di periodo Kamakura .....	37
2.4 Shinran e la sua visione di salvezza nell’era del <i>mappō</i> .....	39
2.4.1 L’incontro con Hōnen .....	39
2.4.2 La salvezza in un atto di pura fede .....	41
2.4.3 I malvagi e il paradiso .....	45

<b>III. I disastri e il rinnovamento del mondo</b> .....	<b>49</b>
3.1 La crisi di tardo periodo Edo.....	49
3.1.1 I movimenti di rivolta popolare.....	49
3.1.2 Ribellioni e <i>yonaoshi</i> .....	53
3.2 Pellegrinaggi e <i>yonaoshi</i> .....	55
3.3 I disastri, Miroku e lo <i>yonaoshi</i> .....	57
3.3.1 L'Anno di Miroku .....	58
3.3.2 Il culto di Miroku nel Fujikō .....	59
3.4 L'evoluzione del concetto di <i>yonaoshi</i> nelle nuove religioni .....	63
<b>IV. Il disastro atomico</b> .....	<b>70</b>
4.1 La fine del Dopoguerra, l'inizio del Post-Disastro .....	70
4.2 L'impurità delle radiazioni e la discriminazione degli <i>hibakusha</i> di Hiroshima e Nagasaki.....	72
4.3 Interpretazioni religiose dell'atomica e il silenzio dei sopravvissuti.....	76
4.3.1 L'atomica come atto di amore di Dio.....	76
4.3.2 La soppressione delle voci degli <i>hibakusha</i> .....	78
4.4 La discriminazione degli <i>hibakusha</i> di Fukushima.....	80
4.5 Risposte buddhiste all'incidente nucleare di Fukushima Daiichi .....	85
4.5.1 La risposta al disastro e alla discriminazione degli <i>hibakusha</i> .....	87
4.5.2 La condanna buddhista del nucleare civile .....	91
4.5.3 La ricerca di nuovi linguaggi religiosi .....	93

<b>Conclusioni .....</b>	<b>99</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>103</b>

## Introduzione

In che modo la religione attribuisce un senso ai disastri e offre delle risposte alla sofferenza e alla precarietà della condizione umana?

Potrebbe apparire come una domanda di scarsa rilevanza se riferita al contesto sociale del Giappone contemporaneo, nel quale, secondo alcuni studiosi, la religione starebbe via via assumendo un ruolo sempre più marginale, in un processo di inarrestabile secolarizzazione.<sup>1</sup> Si potrebbe sostenere, tuttavia, che in occasione di eventi disastrosi la religione possa ancora ricoprire un ruolo di rilievo sul piano sociale e concorrere al benessere della popolazione.

È innanzitutto necessario descrivere cosa si intende per disastro. Si è scelto di definirlo secondo una prospettiva socio-antropologica, per cui esso è “il tipo e il grado di disgregazione sociale che segue l’impatto di un agente distruttivo su una comunità umana”.<sup>2</sup> In questa sede, si è voluto considerare come agenti distruttivi quelli di origine naturale (come un terremoto o uno tsunami) e tecnologica (la radioattività), includendo fra i secondi anche le armi di distruzione di massa, come la bomba atomica. È bene sottolineare l’importanza dell’aspetto umano delle catastrofi: lo stesso evento rovinoso che si presenti in un’area disabitata e in una popolata non si può considerare allo stesso modo. Si può parlare di disastro solo se coinvolge una comunità umana e ne sconvolge le strutture sociali, politiche ed economiche che la sorreggono.<sup>3</sup>

Le riprese dello tsunami che colpì le coste del Giappone nord-orientale l’11 marzo 2011, trasmesse dai notiziari di tutto il mondo, forniscono un esempio della violenza e della rapidità con cui può manifestarsi un disastro, di fronte al quale l’uomo si trova in una posizione di assoluta impotenza. Si sgretola l’ordine dello spazio umano: l’onda si abbatte su una piccola città di mare, trascinando con sé edifici, automobili, persone, in una cacofonia di suoni, il frastuono delle strutture che cedono sotto la spinta distruttrice dell’acqua, il clangore delle sirene e dei clacson, le urla disarticolate e i lamenti di chi assiste alla scena. Ma ci sono anche catastrofi la cui forza disgregatrice sulla comunità umana non è immediatamente manifesta, come ad esempio il disastro nucleare della centrale di Fukushima Daiichi, seguito allo tsunami.

---

<sup>1</sup> Ian READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The ‘Rush Hour Away from the Gods’ and the Decline of Religion in Contemporary Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 7, 36, 2012, pp. 7-36; John K. NELSON, “Japanese Secularities and the Decline of Temple Buddhism”, *Journal of Religion in Japan*, 1, 2012, pp. 37-60.

<sup>2</sup> Gianluca LIGI, *Antropologia dei disastri*, Bari, Laterza, 2009, cap. 1, par.2, “Nozioni tecnocentriche e nozioni socio-antropologiche”, [e-book].

<sup>3</sup> LIGI, *Antropologia dei disastri...*, cit., cap. 1, “Concetti di disastro”, [e-book].

Rob Nixon la definisce una violenza “lenta”, “a violence that occurs gradually and out of sight, a violence of delayed destruction that is dispersed across time and space, an attritional violence that is typically not viewed as violence at all”.<sup>4</sup> L’irraggiamento atomico delle aree circostanti la centrale (e non solo) ha sradicato intere comunità dalle zone in cui risiedevano, ha portato a divisioni fra la popolazione e all’interno dei nuclei familiari, ha causato problemi sociali, psicologici, dipendenze, crisi economica. Gli effetti della radioattività sulla salute si protraggono nel tempo e l’insorgere di malattie può essere dilazionato anche di decine di anni.

Questo stravolgimento incontrollato dell’ordine ha bisogno di risposte culturali che lo rendano intellegibile e che assumono differenti formulazioni a seconda della società e dell’epoca di riferimento, dando origine a molteplici narrazioni del disastro. Scrive Remotti:

Difficilmente una società può sopportare che esista il male, che si verifichi “e basta”, che colpisca i suoi componenti, senza provvedere a fornire una qualche spiegazione. Un male senza senso farebbe troppo male: per essere in qualche modo tollerabile occorre rinvenire il “senso del male” e le società – nessuna delle quali è ovviamente esente da malattie, sciagure, disgrazie, infine dalla morte – non possono esimersi dal ricercarne motivi e ragioni, classificazioni e rimedi.<sup>5</sup>

Le catastrofi sono una costante della storia umana, ciò che cambia è il modo con cui, nelle varie epoche, l’umanità cerca di attribuirvi un senso. Una delle possibili interpretazioni del disastro può essere fornita dalla religione. Come osservato da Bulian, “[l]a religione è un modo per rendere culturalmente pensabile l’esperienza di crisi che, in passato, assumeva spesso una posizione quasi paradigmatica nella descrizione e nell’interpretazione della condizione precaria dell’uomo nelle società premoderne”.<sup>6</sup> Tramite l’elaborazione di immaginari, sistemi di credo e rituali, il pensiero religioso è in grado di ristabilire l’ordine andato perduto nella catastrofe.

Ci si potrebbe interrogare, tuttavia, sulla rilevanza di dare un senso religioso alla catastrofe nella presente epoca storica in Giappone. Per cercare di rispondere a questo interrogativo, si è preso come esempio il triplice disastro dell’11 marzo 2011, esaminato nel quarto capitolo di questa tesi. Dalla presente ricerca è emersa la necessità delle vittime di ricevere risposte che non sempre potevano ottenere dal personale medico, ma che richiedevano l’intervento di

---

<sup>4</sup> Rob NIXON, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2011, p. 2

<sup>5</sup> Francesco REMOTTI, “Maleficio”, in Pier Paolo Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 147-48.

<sup>6</sup> Giovanni BULIAN, *I linguaggi del rito. Prospettive antropologiche sulla religiosità giapponese*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, p. 66.

personale religioso.<sup>7</sup> Pur non negando la tendenza alla secolarizzazione del Paese, non si può trascurare la presenza di bisogni spirituali in situazioni di profonda crisi, che mettono l'uomo di fronte al problema di attribuire un senso alla catastrofe. La presenza di tali bisogni è testimoniata anche dalla ridistribuzione delle risorse religiose in settori secolari della società dedicati al sostegno psicologico delle vittime dei disastri.<sup>8</sup> Come osservato da Takahashi, “this situation represents post-secularity in Japan, where even though society is largely secularized, religious agencies, whether groups or individuals, not only continue to exist but play a newly discovered role in non-religious settings”.<sup>9</sup>

Con questa tesi si è cercato di tracciare un'ideale storia delle risposte religiose ai disastri in Giappone, in termini di elaborazione di sistemi simbolici e rituali e di attribuzione di senso alla catastrofe. Nel farlo, si è prestata particolare attenzione al contesto storico e agli aspetti sociali, economici e politici che concorsero a definire l'esperienza del disastro nelle varie epoche.

La tesi si articola in quattro capitoli: i primi tre sono dedicati a una particolare risposta religiosa ai disastri dal periodo Heian (794-1185) al primo periodo Meiji (1868-1912), mentre l'ultimo si concentra sulla reazione del mondo religioso al disastro nucleare, vero incubo dell'era moderna e della contemporaneità, documentando il progressivo abbandono di un linguaggio metafisico per attribuire senso al disastro e la ricerca di nuovi linguaggi e pratiche che si adattino ai bisogni di una società sempre più secolarizzata.

Il primo capitolo è dedicato al periodo Heian e all'elaborazione di un sistema rituale per il controllo degli spiriti inquieti dei defunti, cui si attribuiva la capacità di scatenare epidemie e calamità. Si rintraccia la causa della creazione di queste entità nella morte non ordinaria, ovvero quella che avviene in modo violento, o troppo precocemente, oppure ancora che lascia lo spirito del defunto senza i dovuti riti funebri. Si definiscono queste entità contrapponendole agli spiriti degli antenati, le prime espressione delle forze devianti e disgregatrici della società, i secondi incarnazione dell'ordine sociale. Si documenta il culto dei *goryō* 御霊 di periodo Heian, ossia il tentativo da parte della corte imperiale e delle famiglie dell'aristocrazia dell'epoca di sfruttare il linguaggio rituale per soggiogare gli spiriti inquieti, pacificandoli o deificandoli, riconducendo il rischio di disastri nella sfera del dominio umano. Al tempo stesso, si analizza

---

<sup>7</sup> *Practical religious studies newsletter*, 01/09/2012, “Graduate School/ Faculty of Arts and Letters Tōhoku University”, [http://www2.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/NL\\_01\(E\).pdf](http://www2.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/NL_01(E).pdf), ultimo accesso 06/05/2021, p. 3.

<sup>8</sup> TAKAHASHI Hara, “The Ghosts of Tsunami Dead and *Kokoro no kea* in Japan’s Religious Landscape”, *Journal of Religion in Japan*, 5, 2016, p. 194.

<sup>9</sup> *Ibid.*

come il controllo del culto in onore di queste entità da parte della nobiltà e della corte sia stato un mezzo per riaffermare il loro potere secolare e di arginare le forze di devianza sociale.

Il secondo capitolo descrive l'affermarsi dell'idea di *mappō* 末法, l'Era della Fine del Dharma, nei secoli di sconvolgimento politico e sociale di tardo periodo Heian e inizio periodo Kamakura (1185-1333). Si ricostruisce l'evoluzione dell'immaginario buddhista legato alla fine della Legge nella tradizione indiana e cinese e il suo sviluppo e diffusione in contesto giapponese. Nel momento di grande sconvolgimento politico e sociale che precedette l'instaurarsi del primo governo militare del Giappone, i disastri che funestarono il Paese furono interpretati come la conferma dell'entrata nel *mappō*: un periodo di tenebre in cui più nessuno sarebbe riuscito, con le sue sole forze, a raggiungere l'illuminazione. Da questa crisi così profonda emersero voci di religiosi coraggiosi e visionari, che seppero attribuirvi un senso. Nel capitolo ci si sofferma in particolare sulla figura di Shinran (1173-1263), fondatore della scuola buddhista Jōdo Shin 浄土真宗 (della Vera Terra Pura) e sulla sua dottrina che accolse nel modo più radicale le implicazioni racchiuse nell'idea di *mappō*, ossia la vanità della ricerca di una salvezza con i propri mezzi, che si concretizzò nel rifiuto della pratica religiosa a favore della fede.

Il terzo capitolo ricostruisce il contesto di profonda crisi politica, sociale ed economica del tardo periodo Tokugawa (1603-1868), attraversato da rivolte popolari che divampavano soprattutto nei momenti di vulnerabilità alimentare. Si documenta la diffusione del concetto religioso di rinnovamento del mondo, lo *yonaooshi* 世直し, in diversi ambiti: durante le sollevazioni popolari, per giustificare l'azione dei rivoltosi impegnati nella creazione di una società più equa, nei pellegrinaggi e in occasione di carestie o di altri disastri, interpretati come un segno dell'approssimarsi della fine del mondo e dell'inizio di una nuova epoca di felicità. Si ricostruisce l'immaginario legato alla figura di Miroku 弥勒 in relazione a disastri e carestie e la sua evoluzione in contesto giapponese, soffermandosi sul suo culto nella tradizione religiosa ascetica del Fujikō 富士講. Si descrive, infine, l'adozione del concetto di *yonaooshi* da parte di alcuni nuovi movimenti religiosi di fine Ottocento e inizio Novecento, con particolare riferimento a Ōmotokyō 大本教, la cui guida Deguchi Nao previse la distruzione del mondo a opera di eventi catastrofici, cui sarebbe seguito l'inizio di un nuovo mondo utopico.

Nel quarto capitolo, infine, si ripercorre il Dopoguerra giapponese, secondo alcuni studiosi<sup>10</sup> inaugurato dal bombardamento atomico di Hiroshima e Nagasaki e conclusosi con la catastrofe nucleare di Fukushima Daiichi dell'11 marzo 2011. Entrambi i momenti sono accomunati dalla tragedia umana che li accompagna: la discriminazione delle vittime e la difficoltà del mondo religioso di affrontarne il problema, che affonda le sue radici nel sistema di purezza e impurità su cui sono incentrate pratiche religiose sia shintō che buddhiste. Sia nel caso dell'atomica, che in quello dell'incidente nucleare di Fukushima, la religione non ha trovato il coraggio di rimettere in discussione il concetto di corpo puro e i suoi stessi principi religiosi. Si presenta l'interpretazione cristiana dell'atomica formulata da Nagai Takashi, evidenziando come da un lato questa abbia saputo dare un senso al dolore delle vittime, ma dall'altro le abbia spinte al silenzio e all'accettazione del loro stigma. Si rileva, inoltre, un simile atteggiamento di passività da parte delle altre religioni giapponesi di fronte a questa discriminazione. Si esamina poi la risposta buddhista a Fukushima, evidenziando anche in questo caso la problematicità della mancata presa di posizione a livello istituzionale nei confronti dello stigma delle vittime del nucleare. Al tempo stesso, si considera l'incidente di Fukushima come un punto di svolta per il mondo buddhista, per la presenza di correnti di innovazione del linguaggio religioso per rispondere ai bisogni spirituali delle vittime del disastro.

---

<sup>10</sup> Tamaki MIHIC, *Re-imagining Japan after Fukushima*, Australian National University Press, 2020, p. 140.

## Capitolo primo

### I disastri e gli spiriti inquieti

#### 1.1 La “buona morte” e la “cattiva morte”

Il ventesimo giorno del quinto mese lunare dell’863, gli annali ufficiali della corte imperiale di Heiankyō (l’attuale Kyōto) riportano che dopo una serie di devastanti epidemie, scatenatesi nella capitale e nelle province circostanti, un nobile appartenente alla potente famiglia dei Fujiwara, Fujiwara no Mototsune, fece officiare dei riti in onore degli spiriti<sup>1</sup> di sei defunti illustri: l’imperatore Sudō, il principe imperiale Iyo, sua madre Fujiwara no Yoshiko, Fujiwara no Nakanari (o Fujiwara no Hirotsugu), Tachibana no Hayanari, Bunya (o Funya) no Miyatamaro.<sup>2</sup> Ciò che accomunava questi individui era il fatto di essere stati accusati ingiustamente di aver ordito dei complotti politici a corte, dalla quale erano stati allontanati per poi morire in disgrazia, assassinati o in esilio, la loro memoria oltraggiata.<sup>3</sup> I loro spiriti in cerca di vendetta furono individuati come la causa delle sventure che si stavano abbattendo sulla città. Dopo aver tentato in ogni modo di pacificarli, al governo imperiale non restò che officiare riti propiziatori (*goryōe* 御霊会), celebrati con ogni sfarzo, nel tentativo di trasformarli in entità benevole e di far cessare le calamità.<sup>4</sup>

Secondo l’analisi di Bouchy<sup>5</sup>, vi è una condizione fondamentale per la creazione di un’entità in pena, che dopo il trapasso ritorni nel mondo dei vivi per perseguitarli: la morte non ordinaria, quella, ossia, che sopraggiunge in modo violento, o troppo precocemente, oppure ancora lasciando il defunto privo dei dovuti riti funebri.<sup>6</sup> È vissuta come un evento traumatico e destabilizzante per la comunità ed è temuta per la sua devianza rispetto alla norma, che è invece rappresentata da un decesso che avvenga quando il defunto ha già adempito ai suoi obblighi sociali, in tarda età, seguito da servizi funebri e preghiere nell’immediato e nel corso degli anni.

---

<sup>1</sup> Nel corso di questo capitolo si usano i termini “spirito” e “anima” indiscriminatamente per tradurre le espressioni giapponesi *tama*, *rei* 霊, senza attribuire loro connotazioni metafisiche cristiane.

<sup>2</sup> Anne BOUCHY, “Du bon usage de la malemort. Traitement des «âmes rancuneuses» et rituels oraculaires dans la société japonaise”, in Brigitte Bapandier (a cura di), *De la malemort en quelques pays d’Asie*, Parigi, Éditions Karthala, 2001, p. 214-16; Herbert PLUTSCHOW, “Tragic Victims in Japanese Religion, Politics, and the Arts”, *Anthropoetics*, 6, 2, 2000-01, p. 3; Neil MCMULLIN, “On Placating the Gods and Pacifying the Populace: The Case of the Gion «Goryō» Cult”, *History of Religions*, 27, 3, 1988, pp. 288-89.

<sup>3</sup> MCMULLIN, *ibid.*; BOUCHY, “Du bon usage de la malemort ...”, cit., p. 215.

<sup>4</sup> BOUCHY, “Du bon usage de la malemort...”, cit., p. 216.

<sup>5</sup> BOUCHY, “Du bon usage de la malemort...”, cit., pp. 201-34.

<sup>6</sup> BOUCHY, “Du bon usage de la malemort...”, cit., p. 203.

Si possono distinguere, dunque, una “buona morte” e una “cattiva morte”: la prima è avvertita come giusta e naturale e darà origine a entità stabili e benigne, la seconda, invece, è innaturale e destabilizzante e genera mostri.<sup>7</sup>

Tuttavia, anche in presenza di morte ordinaria, lo spirito del defunto non si trova automaticamente in una condizione di stabilità dopo il trapasso. Il momento del decesso dà via a un percorso di trasformazione dell’anima, che è in un primo momento immaginata come un’entità potenzialmente pericolosa.<sup>8</sup> Il linguaggio religioso traccia una connessione fra il corpo in decomposizione del defunto – considerato l’emblema dell’impurità nella tradizione shintō e buddhista dell’arcipelago e, come tale, fortemente contaminante<sup>9</sup> – e il suo spirito, accomunati dalla stessa dinamicità e mutamento.<sup>10</sup> Affrontare la scomparsa di un membro della propria comunità prevede, quindi, una serie di azioni rituali volte a isolare l’impurità che si riversa su coloro che entrano in contatto con il cadavere e a controllare l’anima del defunto, affinché passi da una situazione di profonda instabilità e di potenziale minaccia a una stabile, in cui diventi uno spirito benefico accolto nella società dei morti. I primi quarantanove giorni dalla morte, ossia il periodo che per il buddhismo intercorre fra il decesso e la successiva rinascita, sono i più critici, quelli in cui le preghiere e i riti per il defunto devono essere più frequenti. Lo spirito è immaginato come triste per la sua morte e ancora attaccato al mondo terreno: è instabile e non si sente parte dell’aldilà, ha paura e ha bisogno di una guida per muovere i suoi primi passi in un mondo che non conosce.<sup>11</sup> Al primo *obon* お盆, la festa per celebrare le anime dei defunti che si tiene in agosto, verrà accolto assieme a quelli degli antenati che tornano in visita alla dimora e gli sarà permesso, solo in quell’occasione, di ricevere attenzioni particolari, come offerte di cibo più abbondanti e di piatti che gradiva in vita, e di fermarsi un po’ di più presso la famiglia, poiché i suoi cari sanno che ha bisogno di maggior conforto rispetto alle anime dei defunti venuti a mancare prima.<sup>12</sup> Da quel momento diventa *niibotoke* 新仏, letteralmente “nuovo buddha”, entra a far parte a pieno titolo nella comunità degli spiriti degli antenati (*senzo* 先祖) e la sua presenza non sarà più avvertita come potenzialmente minacciosa e instabile. Negli anni i familiari continueranno a pregare per lui,

---

<sup>7</sup> BOUCHY, “Du bon usage de la maemort...”, cit., p. 203.

<sup>8</sup> Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro. L’esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2006, p. 179.

<sup>9</sup> Per un’analisi più dettagliata dei concetti di purezza e impurità vedi il quarto capitolo di questa tesi.

<sup>10</sup> Massimo RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Einaudi, 2014, p. 367.

<sup>11</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., pp. 173-74; Robert J. SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 92-6.

<sup>12</sup> RAVERI, *ibid.*

finché, trascorsi trentatré anni dal decesso, la sua identità si farà sempre più rarefatta, fino a svanire nella collettività degli spiriti ancestrali protettori della casata (*sorei* 祖靈).<sup>13</sup> Questo spirito viene detto anche *soshin* 祖神, “dio antenato”, o *shinrei* 神靈, “spirito divino”.<sup>14</sup> Le anime dei defunti che hanno incontrato una morte ordinaria e che hanno ricevuto il dovuto trattamento rituale sono pensate come *kami* o spiriti illuminati, buddha (*hotoke* 仏). Queste definizioni non sono considerate antitetiche: gli spiriti dei defunti sono immaginati come entità buone e in pace che vegliano sui vivi dal paradiso, una Terra Pura, come buddha o divinità.<sup>15</sup>

Questo, però, non è il destino di tutte le anime. Non tutti infatti muoiono serenamente, circondati dai loro cari, con qualcuno che possa ricordarli. Vi è chi in vita era divorato dalle passioni e dall’attaccamento al mondo terreno, oppure chi è morto in modo violento, per mano di qualcuno o per suicidio, o troppo giovane, oppure ancora in una disperata solitudine. Queste anime non possono trovare la pace: hanno sofferto troppo, sono ancora legate al mondo terreno, sono colme di rimpianti e nessuno le consola del loro dolore. Alcune provano rancore e desiderio di vendetta nei confronti di coloro che hanno portato la loro vita verso un tragico epilogo, altre vorrebbero solo che i vivi accettassero e riconoscessero la loro presenza, marginale nella vita e nella morte. Sono entità oscure, liminali, spesso malevole, attirano sugli esseri umani malattie e disastri naturali, mietendo nuove vittime che andranno ad accrescere le loro fila. Vagano come spettri sulla terra, nascondendosi negli anfratti più impuri delle comunità umane. I vivi le temono e le respingono e per questo esse tornano a tormentarli per ottenere ciò che vogliono. Si trovano intrappolate in una dimensione al confine fra il mondo umano e quello ultraterreno: non appartengono al mondo dei vivi, ma non possono accedere a pieno titolo a quello dei morti.<sup>16</sup>

La loro condizione di liminalità le rende una minaccia, perché mette in crisi la distinzione fra umano e sovrannaturale. Nell’immaginario religioso dell’arcipelago questi due mondi possono entrare in contatto, a patto che lo scambio sia regolato, perché la confusione fra le categorie di umano e non-umano non può che condurre al caos. Ci sono occasioni in cui gli uomini comunicano o condividono momenti della vita quotidiana con queste entità, ma sono sempre eventi rigidamente regolati dalla prassi rituale e si concludono immancabilmente con la loro espulsione al di fuori della comunità umana.<sup>17</sup> Se la relazione fra persone ed esseri

---

<sup>13</sup> SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan ...*, cit., p. 41.

<sup>14</sup> BOUCHY, “Du bon usage de la malemort...”, cit., p. 206.

<sup>15</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., pp. 185-87.

<sup>16</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., pp. 219-25.

<sup>17</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., pp. 108-09.

ultraterreni fosse libera dalle regole dettate dalla prassi rituale e avvenisse casualmente sarebbe fuori dal normale e come tale pericolosa e destabilizzante.

L'anima del defunto, in quest'ottica, deve quindi necessariamente lasciare questo mondo e andare "al di là"; in caso contrario, si trova costretta in una dimensione esistenziale di sofferenza e liminalità che le impedisce di trovare ristoro nella morte, intrappolata nel mondo dei vivi a cui non appartiene più.<sup>18</sup> Gli spiriti inquieti sono quindi in grado di sovvertire l'ordine su cui è fondata la società umana: incrinano la separazione fra mondo terreno e ultraterreno, mostrano ai vivi l'orrore della morte e di una rinascita infelice, sono indicati come la causa ultima di ogni sorta di sventura che può abbattersi sulla comunità. Sono rimasti fra gli umani senza potersene andare e trovare pace, intrappolati in uno dei regni più infimi delle rinascite, ossia quello degli spiriti affamati.<sup>19</sup>

## 1.2 Gli spiriti inquieti dei morti

In periodo premoderno vi erano due categorie di spiriti inquieti cui il pensiero religioso attribuiva la capacità di provocare calamità. La prima era costituita dai *muenbotoke* 無縁仏, le anime "senza legami" (*muen* 無縁), la seconda dagli spiriti vendicativi, detti comunemente *onryō* 怨霊.

Per definire chi entri a far parte degli spiriti senza legami e per comprendere a fondo il loro potenziale destabilizzante, è necessario dapprima confrontarli con la loro categoria antitetica, ossia quella degli spiriti degli antenati. Tradizionalmente, questi ultimi erano le anime dei capifamiglia e delle loro mogli, che si susseguivano per generazioni per via patrilineare.<sup>20</sup> Nel loro ruolo di antenati erano i protettori dello *ie* 家, la casata. Il figlio primogenito dello *honke* 本家, il ramo principale della famiglia, era destinato a essere il capofamiglia e, dopo la morte, a essere venerato come *senzo*. I suoi fratelli dovevano abbandonare la casa paterna e fondare un ramo cadetto, detto *bunke* 分家, diventando i capifamiglia del nuovo nucleo familiare e, nella morte, i suoi *senzo*.

---

<sup>18</sup> RAVERI, *Il pensiero giapponese classico...*, cit., p. 378; RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., p. 219.

<sup>19</sup> William R. LA FLEUR, "Hungry Ghosts and Hungry People: Somaticity and Rationality in Medieval Japan", in Michael Feher (a cura di), *Fragments for a History of the Human Body*, New York, Zone Books, 1989, p. 276; RAVERI, *Il pensiero giapponese classico...*, cit., p. 383.

<sup>20</sup> Il culto degli antenati continua a essere presente anche nella contemporaneità, ma è stato soggetto a variazioni dal Dopoguerra in poi. Si è evidenziata la tendenza, ad esempio, di includere negli antenati dello *ie* anche i defunti della famiglia per via matrilineare. Vedi MORIOKA Kiyomi, "Ancestor Worship in Contemporary Japan: Continuity and Change", *Senri Ethnological Studies*, 11, 1984, pp. 201-13.

L'antenato legittimava la struttura sociale patriarcale dello *ie*, in un sistema che idealmente proseguiva ininterrotto nel passato fino al fondatore della casata e si proiettava nel futuro di generazione in generazione. Nell'aldilà egli, che in vita era investito dall'autorità paterna ed esercitava il controllo sul proprio nucleo familiare, continuava a essere partecipe della vita dei suoi discendenti, proteggendoli e aiutandoli.<sup>21</sup> Al contrario, la presenza dei *muenbotoke* metteva in crisi la struttura dello *ie*, poiché esponeva quei casi in cui gli individui, per scelta o per un destino avverso, non erano riusciti a crearsi dei legami affettivi che potessero assicurare loro una discendenza.

Queste anime infelici si potevano dividere in tre categorie: da un lato quelle di sconosciuti morti in viaggio, in guerra o vittime di disastri naturali, anonimi e senza una sepoltura, dall'altro le anime dei membri del proprio lignaggio e quelle di coloro che non ne facevano parte (ad esempio, i parenti del proprio consorte), venuti a mancare prima di aver formato una propria famiglia.<sup>22</sup> Questi spiriti, per volontà o per morte prematura, non si erano creati dei legami famigliari e non avevano lasciato eredi che potessero prendersi cura di loro dopo la morte. Se nessuno avesse officiato per loro i riti funebri che li avrebbero accompagnati nel percorso per diventare *senzo*, si credeva che non avrebbero potuto accedere all'aldilà e che sarebbero rimasti intrappolati in questa dimensione. Non tutti questi spiriti però erano considerati maligni, né l'essere morti senza legami implicava necessariamente una rinascita come spettri affamati. Gli spiriti di sconosciuti venuti a mancare per morte violenta o rimasti senza sepoltura erano sempre considerati pericolosi se lasciati privi di rituali di pacificazione, mentre gli spiriti appartenenti alle restanti categorie erano percepiti come presenze tristi e sole.<sup>23</sup>

Un *muenbotoke* nasceva quindi quando l'anima del defunto era abbandonata dai vivi e nessuno se ne prendeva cura. Entrava quindi a far parte di una massa anonima di spiriti tristi e dimenticati, che popolavano quei posti percepiti dai vivi come liminali: il sottobosco, gli edifici abbandonati, i cimiteri. Si credeva che potessero penetrare nei cadaveri e rianimarli ed è per questo che tutt'ora, in alcune aree rurali del Giappone, durante i riti funebri vengono poste delle forbici o un coltello sul corpo del defunto, per impedire a queste entità di possederlo.<sup>24</sup> Erano

---

<sup>21</sup> SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan ...*, cit., pp. 141-43.

<sup>22</sup> SUZUKI, *The Price of Death, The Funeral Industry in Contemporary Japan*, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 32.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> KIM Hyunchul, "The Purification Process of Death: Mortuary Rites in a Japanese Rural Town", *Asian Ethnology*, 71, 2, 2012, p. 231; SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan ...*, cit., p. 42.

ritenuti anche in grado di manifestarsi come apparizioni evanescenti, fuochi fatui o sfere luminose galleggianti, nei cimiteri o in riva al mare.<sup>25</sup>

In periodo Heian (794-1185) si affermò l'idea che gli insetti nocivi fossero una manifestazione delle anime inquiete.<sup>26</sup> Come gli insetti nelle risaie distruggevano il raccolto quando le spighe erano mature, così gli spiriti erranti ritornavano nei villaggi in estate nel momento dell'apice della luce, del caldo e della rigogliosità della natura, affamati di vita e pronti a minacciare l'esistenza umana. Prima dell'*obon*, nelle campagne, si svolgeva il cosiddetto *mushiokuri* 虫送り, un rito per scacciare gli insetti e con loro gli spiriti inquieti e le sventure che essi portano nella comunità. Uomini, donne e bambini camminavano sul limitare delle risaie, reggendo delle fiaccole accese e suonando campane e tamburi: le percussioni degli strumenti servivano a disturbare e allontanare gli insetti, le torce ad attirare le falene che perivano fra le fiamme.<sup>27</sup>

Durante l'*obon*, i *muenbotoke* e gli altri spiriti in pena non arrivavano assieme a quelli degli antenati, bensì in momenti diversi. Si preparava loro un altare separato in giardino, che prendeva il nome di *aradana* 新棚 (“altare grezzo”), *hokadana* 他棚 (“altare separato”) o *gakidana* 餓鬼棚 (altare per i *gaki* 餓鬼, gli spiriti affamati), dove veniva offerto loro riso crudo e acqua. Durante il rito chiamato *segakie* 施餓鬼会 (dove *segaki* significa letteralmente “dare agli spiriti affamati”) un monaco recitava *sūtra* per loro senza l'accompagnamento musicale e offriva loro acqua purificata.<sup>28</sup> Era sempre celebrato dopo incendi, alluvioni, eruzioni vulcaniche, terremoti, poiché si temeva che questi eventi disastrosi potessero generare anime in pena per cui nessuno avrebbe officiato i dovuti riti funebri.<sup>29</sup>

Vi era anche un'altra categoria di anime inquiete, distruttive e vendicative, che perseguitavano gli umani funestando le loro comunità con epidemie, carestie, disastri naturali. Erano gli spiriti malvagi (*akuryō* 悪霊), rancorosi (*onryō* 怨霊), violenti (*aramitama* 荒魂) di

---

<sup>25</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., p. 223; SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan ...*, cit., p. 42; SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan ...*, cit., p. 42; sulla manifestazione dei *muenbotoke* come fuochi fatui vedi Mary PICONE, “Ombres japonaises: l'illusion dans les contes de revenants (1685-1989)”, *L'Homme*, 31, 117, 1991, p. 124.

<sup>26</sup> MCMULLIN, “On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...”, cit., pp. 285-86.

<sup>27</sup> RAVERI, *Il pensiero giapponese classico ...*, cit., pp. 381-82; PICONE, “Lineaments of Ungratified Desire: Rebirth in Snake Form in Japanese Popular Religion”, *Anthropology and Aesthetics*, 5, 1983, p. 111.

<sup>28</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro ...*, cit., p. 224; RAVERI, *Il pensiero giapponese classico...*, cit., p. 385; HORI Ichiro, *Folk Religion in Japan*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1968, p. 138; SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan ...*, cit., p. 42.

<sup>29</sup> SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan ...*, cit., p. 20.

coloro che avevano incontrato una fine tragica e precoce, che aveva impedito loro di compiere il proprio destino.<sup>30</sup> Queste entità cominciarono a popolare l'immaginario dell'arcipelago alla fine del periodo Nara (710-784) e verso l'inizio del periodo Heian. Dal IX secolo alcune di queste anime, cui si attribuiva un'identità precisa, iniziarono a essere l'oggetto di culti loro dedicati e ad essere appellate con il termine onorifico *goryō*. Si cominciò a definire così figure note ed influenti come guerrieri, aristocratici, nobili della casata imperiale scomparsi prematuramente e in modo violento, vittime di tradimento o di intrighi politici. Si pensava che tornassero fra i vivi per perseguitare coloro che li avevano condotti alla disgrazia o alla morte, portando a loro volta morte e distruzione su di loro e sulla loro discendenza e trascinando nella rovina anche la popolazione innocente. Potevano possedere gli umani facendoli ammalare e morire e provocavano disastri naturali, carestie, guerre ed epidemie per mietere il maggior numero possibile di vittime, le cui anime si sarebbero unite al loro tormento nell'aldilà. Erano considerati tanto potenti nella morte quanto lo erano stati in vita: maggiore il loro rango durante la loro esistenza, maggiore il loro potenziale di devastazione.<sup>31</sup>

### 1.3 I riti di pacificazione degli spiriti inquieti

Le calamità e gli spiriti inquieti operano sugli umani con le stesse modalità. Una catastrofe sovverte la normalità, arriva senza preavviso e trascina con sé innumerevoli vittime inermi. Gli esseri umani sono costretti in una posizione passiva, in cui sono indifesi di fronte agli eventi: sanno che la morte potrebbe sopraggiungere in qualsiasi momento e ghermire loro o i loro cari. Allo stesso modo lo spirito, prima di essere pacificato, provoca vittime innocenti che non possono proteggersi in alcun modo dalla sua azione maligna. Scrive Bulian:

la risposta religiosa al rischio considera le calamità e le epidemie come un'entità *esterna* al villaggio, *mostri* che periodicamente minacciano il ciclo produttivo della risaia. [...] il mostro è il simbolo che meglio rappresenta la concezione del disastro, perché potenziale collasso delle protezioni culturali, ed essendo antidiacronico, ossia è impossibile prevederne l'apparizione, incarna la fisicità dell'evento calamitoso.<sup>32</sup>

Gli spiriti erranti dei morti, al pari delle catastrofi, sono quindi immaginati come forze estranee alla comunità umana, che con un movimento dall'esterno all'interno minacciano i suoi confini

---

<sup>30</sup> BOUCHY, "Du bon usage de la malemort ...", cit., pp. 206-07.

<sup>31</sup> PLUTSCHOW, "Tragic Victims in Japanese Religion Japanese Religion ...", cit., p. 4.

<sup>32</sup> BULIAN, *I linguaggi del rito...*, cit., p. 77.

simbolici, destabilizzandola.<sup>33</sup> Non è un caso che la parola *mononoke* 物の怪, termine che in periodo Heian definiva creature sovranaturali come mostri, spiriti e demoni, denoti una forza instabile ed esterna:

The first graph of this term, *mono*, commonly denotes “thing,” but as Doris Bergen explains, during the Heian period it was “not the tangible ‘thing’ it means in modern Japanese, but its very opposite... something unspecifiable, without a clear form, and therefore extraordinary, strange, *to be feared as an outside force*.” The second character in the construction, *ke*, is the same as the *kai* in *yōkai* (怪) and signifies a sense of the suspicious, the uncertain, the unstable.

With the “thing” itself representing an unknowable external agency, *mono-no-ke* evokes both the danger and the mystery of this powerful and unpredictable thing [...].<sup>34</sup>

Per scongiurare il pericolo di catastrofi, la comunità umana deve operare sulle entità che ne sono indicate come responsabili, riportando l'imprevedibilità del disastro nella sfera del controllo umano. La prima modalità di interazione fra i vivi e gli spiriti inquieti fu quindi la loro negazione ed espulsione al di fuori dei confini che essi avevano oltrepassato.<sup>35</sup> Prima dell'introduzione del buddhismo, nell'arcipelago giapponese erano già presenti cerimonie comunitarie di esorcismo volte a rendere inoffensivi e ad allontanare gli spiriti inquieti. I riti più antichi prevedevano di intrappolare i mali che affliggevano un villaggio in un oggetto, che veniva successivamente espulso oltre il perimetro del centro abitato o bruciato, secondo lo schema rituale del “capro espiatorio”.<sup>36</sup> Secondo Suzuki, tutti i riti di mezza estate per le anime dei morti che si svolgevano in Asia Orientale (l'*obon* in Giappone, il *poto* o *p'u-tu* di Taiwan, il *manghon-il* in Corea) erano riti di esorcismo e pacificazione delle anime inquiete, in cui si offriva loro cibo per prevenire lo scatenarsi di epidemie e di disastri naturali.<sup>37</sup> L'*obon*, che cominciò a essere celebrato a partire dall'inizio del VII secolo, riassume in sé caratteristiche legate agli antichi riti per gli spiriti inquieti, influssi continentali provenienti dall'India, dalla Cina e dall'Asia centrale. Il *sūtra* su cui si fonda, l'*Ullambanasūtra* (*Urabonkyō* in giapponese), non era indiano, bensì di origine centro-asiatica, e delineava la prassi rituale per la presentazione

---

<sup>33</sup> BULIAN, *I linguaggi del rito...*, cit., p. 77.

<sup>34</sup> Michael Dylan FOSTER, *Pandemonium and Parade. Japanese Monsters and the Culture of Yōkai*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2009, p. 6, enfasi aggiunta.

<sup>35</sup> BOUCHY, “Du bon usage de la malemort ...”, cit., p. 212.

<sup>36</sup> BOUCHY, “Du bon usage de la malemort...”, cit., p. 211.

<sup>37</sup> SUZUKI Mitsuo, “Bon ni kuru rei. Taiwan no chūgensetsu otegakari to shita hikaku minzokugakuteki shiron” (Le anime che tornano al *bon*. Il rito di *chūgen* a Taiwan come *test-case* per uno studio folklorico a carattere comparativo), *Minzokugaku kenkyū*, 37, 3, 1972, pp. 167-85.

鈴木満男、「盆にくる霊—台湾の中元節を手がかりとした比較民俗学的試論」、民俗学研究、巻37、3号、1972年、pp. 167-85.

di offerte di cibo ai Buddha e i sacerdoti per conto dei *preta* (i *gaki* della tradizione giapponese), per permettere loro di acquisire meriti nella vita ultraterrena per salvarsi.<sup>38</sup> Quando questa tradizione giunse in Cina nel III-IV secolo, i pensatori cinesi interpretarono il testo secondo i valori confuciani, trasformandolo in un esempio perfetto di devozione filiale. Ciò fu possibile modificando l'oggetto del rito, non più le anime inquiete dei morti, bensì quelle beate degli antenati della famiglia.<sup>39</sup> Con l'introduzione della fede buddhista nel paese e con il diffondersi dell'ideologia confuciana, gli antichi riti per i morti si trasformarono in una festa comunitaria per venerare gli antenati, che celebrava la struttura patriarcale delle famiglie e i valori confuciani di pietà filiale e rispetto per i propri predecessori.<sup>40</sup>

I vivi, dunque, negavano e respingevano queste entità, sperando così di allontanarle e impedire loro di nuocere. Se però le sventure che colpivano la comunità, attribuite all'azione malefica degli spiriti, non accennavano ad arrestarsi, o se si temeva che l'anima di un individuo deceduto da poco si trovasse in una condizione precaria e vi fosse il rischio che non trovasse la strada per l'aldilà e che potesse rimanere intrappolato nel mondo umano, era necessario stabilire un contatto con queste entità in pena. Si ricorreva allora all'intervento di una *medium* specializzata nel dialogo con gli spiriti dei morti. Quest'ultima durante una *séance* riusciva a identificare quale fosse la causa del rancore di queste anime nei confronti dei vivi, o quella del loro tormento che non permetteva loro di lasciare il mondo umano. Una volta individuata, lo spirito veniva pacificato, assicurandogli che le sue richieste sarebbero state accolte.<sup>41</sup>

Nei secoli il rapporto fra i vivi e le anime in pena dei defunti non si limitò a una dinamica di allontanamento ed esorcismo o di pacificazione tramite il contatto con una *medium*, ma si articolò anche in forme rituali più complesse volte a trasformare queste entità rancorose e vendicative, portatrici di calamità, in spiriti o divinità buoni, che proteggessero la popolazione da quei mali di cui un tempo erano la causa. Questo cambio di atteggiamento nei confronti degli spiriti vendicativi si verificò in periodo Heian, concretizzandosi nel culto dei *goryō* (*goryō* *shinkō* 御霊信仰) che si affermò con la nascita dei grandi centri urbani, in un periodo di disastri naturali ed epidemie che sconvolsero la capitale imperiale e le province, di grandi tensioni sociali e di lotte politiche per la supremazia in cui si scontrarono le maggiori famiglie nobili dell'epoca.

---

<sup>38</sup> SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan...*, cit., p. 16; RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., p. 188.

<sup>39</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., p. 189.

<sup>40</sup> SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan ...*, cit., p. 19; RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., pp. 190-91.

<sup>41</sup> BOUCHY, "Du bon usage de la malemort...", p. 208; RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., pp. 211-13.

## 1.4 Il culto dei *goryō*

### 1.4.1 La rivoluzione rituale di periodo Heian

Nel 794 fu fondata una nuova capitale, Heiankyō. A questo nuovo centro abitato affluirono masse di lavoratori dalle province e di nobili richiamati dalla raffinata vita di corte e dalla prospettiva di emergere fra gli altri aristocratici e di partecipare alla vita politica del paese. La popolazione urbana aumentò esponenzialmente e la città divenne di frequente il focolaio di malattie, fra cui alcune particolarmente virulente come la febbre tifoidea, il vaiolo, la lebbra e la tubercolosi, che mietevano vittime in ogni classe sociale.<sup>42</sup> Si diffondevano soprattutto in estate, poiché il clima torrido e afoso ne facilitava il propagarsi, in un contesto in cui la maggior parte della popolazione viveva in ambienti insalubri.<sup>43</sup> Non è un caso che nell'immaginario religioso le anime inquiete fossero maggiormente pericolose nei mesi estivi: l'estate, oltre a coincidere con il periodo in cui gli insetti nocivi, associati ai *muenbotoke*, colpivano le risaie distruggendo il raccolto, era il momento in cui dilagavano le malattie, che erano imputate agli *onryō* e agli altri spiriti in pena. Furono secoli funestati da calamità. Periodi di siccità si alternarono alle inondazioni del fiume Kamo, le quali provocarono morti e danni ingenti alle abitazioni e resero insalubri vaste aree, luoghi ideali per il proliferare di malattie.<sup>44</sup> Le avverse condizioni ambientali portarono a periodi di carestia, che provarono la popolazione civile già colpita duramente dalle epidemie.

Il periodo Heian fu anche attraversato da feroci lotte di potere fra le famiglie dell'aristocrazia, da cui emerse vincitore il clan dei Fujiwara. In periodo Nara i membri di questa famiglia erano riusciti a ottenere cariche della burocrazia statale e a rendere consorti imperiali alcune delle sue giovani; in periodo Heian la loro egemonia si fece sempre più forte, finché si trovarono a dominare incontrastati la scena politica del paese, occupando quasi ininterrottamente le cariche di reggente imperiale o di primo ministro, dominando la corte fino all'XII secolo.<sup>45</sup> Questa lotta per il potere ebbe ovviamente dei risvolti tragici per coloro che ne uscirono sconfitti, vittime di complotti, allontanati dalla corte, assassinati, morti in esilio. È in questo clima politico e sociale che nel IX secolo si affermò il culto dei *goryō*.

---

<sup>42</sup> BOUCHY, "Du bon usage de la malemort...", cit., p. 210.

<sup>43</sup> BOUCHY, "Du bon usage de la malemort...", cit., p. 210; MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 273; YONEYAMA, Toshinao, "Soothing Vengeful Souls: The Origins of Summer Festivals", *Japan Quarterly*, 36, 4, 1989, p. 423.

<sup>44</sup> YONEYAMA, "Soothing Vengeful Souls...", cit., p. 419.

<sup>45</sup> Rosa CAROLI, Francesco GATTI, *Storia del Giappone*, Bari, Editori Laterza, 2006, pp. 36-8.

Fu un processo che segnò un cambiamento radicale nelle modalità rituali con cui ci si confrontava con le anime in pena. Per la prima volta, queste entità cominciarono ad avere un volto e ad affrancarsi dalla massa anonima di spiriti inquieti di cui facevano parte. Questa distinzione portò a un loro trattamento rituale diverso, incentrato sulla loro trasformazione e non più sulla loro espulsione.<sup>46</sup> Da *onryō* questi spiriti cominciarono a essere considerati *goryō*, termine che avvalendosi dell'uso del prefisso onorifico “*go*” esprimeva un nuovo atteggiamento di rispetto e reverenza nei loro confronti. Non più entità maligne, divennero anime pacifiche in grado di proteggere gli umani dalle calamità di cui un tempo erano la causa. Superiori alle altre categorie di spiriti inquieti, condividevano ciononostante la loro stessa condizione esistenziale: come osservato da Bouchy, nonostante venisse pacificato, al *goryō* non veniva permesso di liberarsi dal ciclo delle rinascite e di abbandonare la sua esistenza liminale.<sup>47</sup> Da questo momento storico in poi, in presenza di uno spirito inquieto con un'identità ben definita si ricorse a un approccio volto alla sua trasformazione, mentre nei confronti della massa di anime erranti senza nome si preferì ricorrere alla loro espulsione al di fuori della comunità.<sup>48</sup>

#### 1.4.2 I *goryōe*

Il primo *goryōe*, ossia la cerimonia in onore dei *goryō*, si tenne nel quinto mese dell'863, ma era stato preceduto fin dal primo mese dello stesso anno da riti religiosi privati e pubblici per contrastare l'epidemia di tubercolosi che era scoppiata in primavera e aveva colpito duramente la popolazione, già provata da una carestia.<sup>49</sup> Il governo imperiale aveva cercato ogni modo per tentare di arrestare l'avanzata del morbo, appellandosi a tutte le istituzioni religiose, da quelle buddhiste e quelle legate ai culti ai *kami* fino al Ministero dello Ying e dello Yang, ma nessuna di queste misure aveva sortito effetto.<sup>50</sup> Fu così che si decise di celebrare in una cerimonia pubblica le anime di sei membri della famiglia imperiale e dell'aristocrazia di corte, vittime dei complotti per il potere e morti in disgrazia, che si pensava non avessero mai abbandonato il mondo umano e continuassero a portare scompiglio a corte. Fra queste anime vi era quella del principe Sawara, che nel 781 era stato nominato successore del fratello, l'imperatore Kanmu. Nel 785 fu accusato di aver preso parte all'assassinio di un nobile di corte, Fujiwara no Tanetsugu, e fu esiliato nella provincia di Awaji. Non raggiunse mai la sua destinazione, però,

---

<sup>46</sup> BOUCHY, “Du bon usage de la *malemort*...”, cit., pp. 212-13.

<sup>47</sup> BOUCHY, “Du bon usage de la *malemort*...”, cit., p. 222.

<sup>48</sup> BOUCHY, “Du bon usage de la *malemort*...”, cit., p. 214.

<sup>49</sup> MCMULLIN, “On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...”, cit., p. 288.

<sup>50</sup> KURODA, “The World of Spirit Pacification...”, cit., pp. 323-24.

poiché morì durante il viaggio.<sup>51</sup> Quell'anno una delle consorti dell'imperatore Kanmu morì durante un'epidemia e suo figlio si ammalò gravemente. Si sospettò subito l'azione maligna dello spirito di Sawara, cui venne conferito il titolo postumo di imperatore, con il nome Sudō, per cercare di soddisfarlo; le sue ceneri furono poi sepolte a Yamato, assieme alle altre tombe imperiali. Il figlio dell'imperatore però morì, così si decise di abbandonare la capitale (che era stata trasferita da Nara a Nagaoka l'anno prima) e di trasferire la corte in una nuova città, Heiankyō.<sup>52</sup> Altri *goryō* erano il principe imperiale Iyo e sua madre, Fujiwara no Yoshiko, che si tolsero la vita in esilio dopo essere stati accusati di aver complottato alle spalle dell'imperatore, il fratello maggiore di Iyo, per spodestarlo.<sup>53</sup> Gli altri *goryō* che comparivano nelle cronache dell'863 erano membri dell'aristocrazia, accusati di aver sollevato delle rivolte: Tachibana no Hayanari, coinvolto nell'insurrezione di Jōwa dell'842, morto prima di raggiungere il luogo del suo esilio, e Bunya (o Funya) no Miyatamaro, che aveva preso parte alla stessa sommossa e morì in esilio l'anno successivo.<sup>54</sup> L'ultimo *goryō* ha un'identità incerta, poiché gli annali non riportano chiaramente il suo nome. Alcuni lo identificano con Fujiwara no Nakanari, responsabile della rivolta di Kusuko e giustiziato nell'810, altri con Fujiwara no Hirosugu, ucciso dopo essere stato accusato di tradimento.<sup>55</sup>

In occasione della cerimonia dell'863 fu consentito a tutte le classi sociali di partecipare assieme al rito.<sup>56</sup> Il *goryōe* comprese la recitazione di *sūtra*, offerte di fiori e frutta, musiche di corte coreane e cinesi, danze eseguite da alcuni bambini appartenenti alla nobiltà e da danzatori professionisti, gare di tiro con l'arco a cavallo e di lotta, corse di cavalli, spettacoli di burattini.<sup>57</sup> Accanto a queste performance, espressione della più raffinata cultura di corte, vi fu anche l'esecuzione di musica da parte del popolo, che si avvale di strumenti rumorosi come gong e tamburi. Lo schiamazzo della folla, le risate, la musica, le danze e le competizioni conversero in un rito taumaturgico per appagare gli spiriti dei morti.<sup>58</sup> Dopo questo *goryōe* a Heiankyō furono edificati anche due santuari dedicati a questi spiriti illustri, chiamati rispettivamente Kamigoryōjinja e Shimogoryōjinja.<sup>59</sup>

---

<sup>51</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 288.

<sup>52</sup> PLUTSCHOW, "Tragic Victims in Japanese Religion Japanese Religion ...", cit., p. 4.

<sup>53</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 289.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> BOUCHY, "Du bon usage de la malemort...", cit., p. 216, MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace...", cit., p. 289.

<sup>56</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 288.

<sup>57</sup> PLUTSCHOW, "Tragic Victims in Japanese Religion Japanese Religion ...", cit., p. 3.

<sup>58</sup> KURODA, "The World of Spirit Pacification...", cit., p. 326.

<sup>59</sup> HORI, *Folk Religion in Japan...*, cit., p. 115.

### 1.4.3 I *goryō* e gli *ekijin*

Il culto dei *goryō* si intreccia a quello delle divinità delle epidemie, chiamate *ekijin* 疫神.<sup>60</sup> Questi *kami* erano considerati responsabili della diffusione delle malattie, ma al tempo stesso, se propiziati, proteggevano la popolazione dagli stessi mali di cui erano causa. La celebrazione più famosa in loro onore è il Gion Matsuri. Esso ebbe origine in un centro di culto sincretico shintō-buddhista definito nei secoli con vari nomi (Gionji, Gionsha, Kankeiji, Kanshin'in, Gozu Tennōsha), l'attuale Yasakajinja di Kyōto, e si tiene tuttora il 17 luglio. Il complesso shintō-buddhista di Gion fu probabilmente fondato nell'876 da un monaco buddhista di nome Ennyo, che vi edificò un tempio chiamato Kankeiji. Poco dopo vi cominciarono a essere venerati gli *ekijin*, che entrarono a far parte ufficialmente del centro nel 926, con la costruzione di un edificio loro dedicato chiamato Tenjindō.<sup>61</sup>

Questo culto ha come oggetto di venerazione i *kami* che formano una famiglia divina, composta da padre, madre e otto figli, il buddha della medicina Yakushi Nyōrai e il bodhisattva della compassione Kannon. La divinità padre è identificata in alcune leggende come Mutō Tenjin, il cui nome deriva probabilmente dal coreano *mudang*, termine che in Corea indicava (e indica tuttora) le sciamane in grado di comunicare coi morti durante rituali che prevedevano l'esecuzione di musica e danze.<sup>62</sup> Altre narrazioni fanno coincidere la figura del dio con Gozu Tennō, una divinità con la testa di toro di origine cinese, che si diceva potesse scacciare le malattie. Questi due *kami* in periodo Kamakura (1185-1333) furono assimilati a un dio dal temperamento particolarmente violento, Susano no Mikoto, fratello della dea Amaterasu, che cominciò a essere venerato a Gion.<sup>63</sup> La divinità femminile è la figlia del Re Drago ed è legata all'elemento dell'acqua, un tempo cruciale nella diffusione delle malattie, spesso trasmesse da acque contaminate. I loro otto figli sono gli Hachiōji, che nei secoli furono fatti coincidere con i figli di Amaterasu e Susano no Mikoto.<sup>64</sup>

Stando a una leggenda, il dio avrebbe ucciso assieme alla sua famiglia colui che non gli aveva accordato la sua ospitalità nel momento del bisogno, proteggendo invece i discendenti dell'uomo che lo aveva aiutato.<sup>65</sup> La narrazione evidenzia il carattere ambiguo degli *ekijin*: sono la causa delle epidemie ma al tempo stesso proteggono gli umani che cerchino il loro favore.

---

<sup>60</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 273.

<sup>61</sup> MCMULLIN, "The Enryaku-ji and the Gion Shrine-Temple Complex in the Mid-Heian Period", *Japanese Journal of Religious Studies*, 14, 2-3, 1987, p. 165.

<sup>62</sup> MCMULLIN, "On Placating On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 276.

<sup>63</sup> YONEYAMA, "Soothing Vengeful Souls...", cit., p. 419.

<sup>64</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace...", cit., pp. 276-80.

<sup>65</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., pp. 270-71.

Secondo l'analisi di McMullin, vi sono numerose somiglianze di famiglia fra queste divinità, appartenenti alle tradizioni religiose dei primi abitanti coreani dell'arcipelago, i *kami* delle epidemie, le figure del pantheon buddhista, i luoghi in cui questi culti ebbero origine: tutti questi elementi confluirono in un unico rito apotropaico per allontanare le malattie e furono coinvolti nel processo di assimilazione delle pratiche religiose precedenti da parte del buddhismo.

[T]he Gion cultic center involved the geographical bringing together and the cultic coalescence of various disease-related divinities [...] into a single cult, and the establishment of relations among those divinities and between them and appropriate Buddhist divinities, in this case the Buddha of Medicine and the bodhisattva of healing. Thus, Ennyo built a Buddhist temple, the Kankeiji, in an area where there were a number of sites at which rituals were directed to various disease-related divinities and departed spirits in an effort to ingest Buddhist beliefs and practices into the loose assortment of cults then in existence there.<sup>66</sup>

Gli *ekijin* divennero oggetto di culto proprio per la loro capacità di scacciare le forze maligne, nella fattispecie gli spiriti inquieti, causa delle malattie.<sup>67</sup> La logica in questo caso è quella dell'espulsione delle forze negative all'esterno della comunità, rappresentate dagli *onryō*, ma in epoche lontane gli *ekijin* stessi erano a loro volta esorcizzati e allontanati dalla comunità.<sup>68</sup> Anche in questo caso ciò che porta lo scompiglio all'interno del gruppo è un elemento esterno: gli *ekijin*, come gli *onryō*, sono entità che non appartengono alla comunità, che minacciano portando malattie e morte. Alcuni *ekijin*, inoltre, hanno origini straniere: molte sono le leggende e le testimonianze che attestano la loro provenienza dalla Corea o dalla Cina e spesso nei racconti si narra del viaggio di queste divinità da terre lontane al Giappone.<sup>69</sup> Una leggenda racconta che durante il regno dell'imperatrice Suiko (593-628) tre bambini coreani, accompagnati da un gruppo di adulti, giunsero in Giappone su un'imbarcazione. Gli adulti si rivelarono essere *ekijin*, un tempo umani, ma deceduti per un morbo portato dai tre giovani. Una volta ricevute delle offerte di cibo, divennero i protettori della popolazione giapponese.<sup>70</sup> Il racconto potrebbe essere la testimonianza delle pestilenze che si diffusero in Giappone dal continente a partire dal VII secolo a causa dei flussi migratori provenienti dalla penisola coreana, che introdussero nel Paese agenti patogeni con cui la popolazione non era mai entrata in contatto. Fra il 698 e l'800 vi furono almeno trentasei epidemie, la peggiore delle quali, di vaiolo, fu fra il 735 e il 737. Furono necessari secoli prima che in Giappone queste patologie divenissero

---

<sup>66</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 283.

<sup>67</sup> YONEYAMA, "Soothing Vengeful Souls...", cit., p. 419.

<sup>68</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 285.

<sup>69</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 280.

<sup>70</sup> *Ibid.*

endemiche e la popolazione sviluppasse le dovute risposte immunitarie: prima di allora ogni epidemia aveva ripercussioni disastrose sugli abitanti dell'arcipelago.<sup>71</sup>

Se le forze che destabilizzavano la comunità provenivano dall'esterno, ne conseguiva che dovessero essere scacciate al di fuori di essa. Fu così che in antichità sia gli *ekijin* che le anime di coloro che erano morti di malattia furono protagonisti di riti di espulsione. In alcuni casi, l'oggetto su cui venivano intrappolate simbolicamente queste entità era un cavallo di paglia – animale scelto forse per le sue qualità *yang*, che in un'ottica taoista avrebbero bilanciato l'energia *yin* degli spiriti dei morti, o per la sua agilità e rapidità, che avrebbero garantito una rapida espulsione di ogni male dal villaggio – che veniva abbandonato fuori dal centro abitato.<sup>72</sup> Forse anche in virtù delle affinità degli *ekijin* e dei *goryō*, in periodo Heian Gion si trasformò nel fulcro dei riti officiati per i *goryō* e il complesso religioso formato dal Tenjindō e dal Kankeiji divenne il maggior centro di culto adibito alla loro esecuzione.<sup>73</sup>

#### 1.4.4 La deificazione dei *goryō*

Un'altra pratica adottata per contrastare il potenziale distruttivo dei *goryō* fu la loro deificazione, sempre in un'ottica di trasformazione qualitativa dell'entità malevola. Il processo seguiva lo stesso schema di quello adottato per rendere gli *ekijin* divinità benefiche: il *goryō*, che prima tormentava gli umani, assurgeva a una posizione superiore in una gerarchia delle rinascite, abbandonando quindi il regno degli spiriti inquieti ed entrando a far parte di quello delle divinità, divenendo un *kami* che proteggeva la popolazione dagli stessi mali che prima provocava. Fu questo il caso di Sugawara no Michizane. Nobile della corte di Kyoto e fine letterato, versato nella poesia cinese, cadde vittima delle trame ordite dal clan dei Fujiwara che lo misero in cattiva luce con il sovrano, l'imperatore Daigo, suggerendogli che complottasse per detronizzarlo in favore di suo fratello. Fu retrocesso a una carica di poco prestigio e inviato a Dazaifu, nel Kyushu, in cui trovò la morte due anni dopo, nel 903, dopo aver proclamato invano la sua innocenza.<sup>74</sup> Le cronache dell'epoca riportano che nei decenni successivi alla sua morte incendi, alluvioni, eclissi solari, tempeste violentissime ed epidemie si abbattono sulla capitale, e molti di coloro che avevano preso parte alla rovina di Michizane morirono in circostanze drammatiche. Il suo rivale e capo della cospirazione ordita contro di lui, Fujiwara

---

<sup>71</sup> William Wayne FARRIS, *Japan to 1600. A Social and Economic History*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009, pp. 35-6.

<sup>72</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 290.

<sup>73</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 291.

<sup>74</sup> Robert BORGAN, *Sugawara no Michizane and the Early Heian Court*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1986, pp. 289-304; PLUTSCHOW, "Tragic Victims in Japanese Religion Japanese Religion ...", cit., p. 5.

no Tokihira, morì a soli trentanove anni nel 909 e nel 922 scomparso il giovane principe ereditario, seguito dal nipote ancora bambino dell'imperatore, entrambi discendenti da Tokihira.<sup>75</sup> Nel 930, durante un violento temporale il palazzo imperiale fu colpito dai fulmini proprio durante una riunione dei ministri: ne morirono due, mentre uno riportò gravi ustioni. Subito dopo si ammalò e morì anche il sovrano, l'imperatore Daigo. Tutti i figli di Tokihira vennero a mancare prematuramente. Se ne salvò solo uno, che visse una vita frugale e ritirata, ma il suo lignaggio si estinse.<sup>76</sup> Si cominciò a vociferare che il responsabile delle calamità che stavano colpendo la capitale, la famiglia imperiale e i Fujiwara fosse lo spirito vendicativo di Michizane.<sup>77</sup>

Il suo processo di pacificazione differì da quello osservato nel caso delle anime in pena oggetto dei *goryōe* dell'863. Come nel caso dei suddetti *goryō*, l'anima di Michizane ricevette gli onori che le erano stati negati in vita: nel 923 fu ripristinato il titolo di cui godeva a corte e negli anni ricevette cariche sempre maggiori, finché nel 993 fu appuntato capo dei ministri.<sup>78</sup> Non solo, però, si cercò di appagarla conferendole gli onori e i riconoscimenti cui aveva aspirato in vita e di cui era stata spogliata, ma si avviò anche un processo di trasformazione qualitativa che la portò a essere elevata al rango di *kami*: dapprima fu considerata *goryō*, ma già nel 904 cominciò a essere considerata come una divinità celeste delle tempeste. Nel 942 un oracolo aveva decretato che lo spirito di Michizane si dovesse adorare come un dio e che fosse necessario edificare un santuario in suo onore. Fu quindi fondato il santuario di Kitano Tenmangu a Heiankyō, dove ancora oggi Michizane è venerato come una divinità benigna, protettrice dei letterati e dei calligrafi.<sup>79</sup> Nel 984 fu nominato “Tenman Daijizai Tenjin”, ossia “dio celeste infinitamente libero che riempie il cielo”.<sup>80</sup>

### 1.5. Il potere e il culto dei *goryō*

L'863 fu il primo anno in cui le cronache riportarono l'esecuzione di un *goryōe*, ma queste celebrazioni erano già divenute eventi ricorrenti che avevano luogo ogni anno fra la fine dell'estate e l'inizio dell'autunno per allontanare le epidemie e appagare i *goryō*, nella capitale

---

<sup>75</sup> BORGEN, *Sugawara no Michizane and the Early Heian Court...*, cit., p. 308.

<sup>76</sup> YONEYAMA, “Soothing Vengeful Souls...”, cit., p. 420; PLUTSCHOW, “Tragic Victims in Japanese Religion...”, cit., pp. 5-10; BORGEN, *Sugawara no Michizane and the Early Heian Court...*, cit., p. 308.

<sup>77</sup> HORI, *Folk Religion in Japan...*, cit., p. 115.

<sup>78</sup> BORGEN, *Sugawara no Michizane and the Early Heian Court...*, cit., p. 324; PLUTSCHOW, “Tragic Victims in Japanese Religion Japanese Religion...”, cit., p. 11.

<sup>79</sup> SMITH, *Ancestor Worship in Contemporary Japan...*, p. 57; HORI, *Folk Religion in Japan...*, cit., p. 115.

<sup>80</sup> BOUCHY, “Du bon usage de la malemort...”, cit., pp. 226-27.

come nelle province.<sup>81</sup> Il popolo aveva cominciato a organizzarne allo scoppiare delle epidemie per cercare di porvi fine: le folle si riunivano per le strade, prendendo parte a gare di tiro con l'arco e di equitazione, danzando e suonando strumenti musicali.<sup>82</sup> Il potere centrale tentò di controllare il fenomeno, vietando alla popolazione civile di officiare questo tipo di culti senza l'autorizzazione della corte imperiale. Le persone che si riversavano per le strade armate di archi e frecce avrebbero potuto dar vita a tafferugli e rivolte e rappresentavano quindi un pericolo per la comunità; è bene ricordare, inoltre, che gli spiriti a cui rivolgevano onori e celebrazioni erano quelle dei nemici dei detentori del potere.<sup>83</sup> Lo spirito vendicativo che tormentava coloro che lo avevano portato alla rovina era espressione di una condanna verso gli attori sociali che ne avevano causato la dipartita e chi riteneva la sua morte ingiusta non parteggiava per i vincitori, bensì per i vinti, fossero essi i nobili sconfitti dalle fazioni più forti o il popolo funestato dalle calamità.

Non è un caso, dunque, che i *goryōe* furono sempre controllati dalla corte, la quale tentò di reprimerne ogni manifestazione spontanea ogniqualevolta scoppiava un'epidemia. Queste avevano luogo in momenti di particolare tensione sociale, in cui il malcontento dilagava fra la popolazione stremata dalla fame e dai continui disastri naturali, e non è da escludere che all'epoca fossero considerate espressione indiretta di dissenso nei confronti dell'operato della dinastia regnante e della nobiltà:<sup>84</sup> attribuire la colpa delle calamità che stavano colpendo la capitale e le province agli *onryō* significava implicitamente criticare le azioni dei governanti, che avevano condannato la popolazione alla sofferenza.<sup>85</sup>

I *goryōe* organizzati dalla popolazione civile, tuttavia, non sfociarono in aperte ribellioni contro il potere. Al contrario, in periodo Heian furono la famiglia imperiale e il suo entourage, in particolar modo il clan Fujiwara, a volgere a loro favore questi culti e a monopolizzarne l'esecuzione. I *goryō* funsero da capro espiatorio su cui far convergere l'attenzione popolare. Il fatto che questi spiriti fossero stati gli antagonisti dell'élite al potere e che nella morte stessero colpendo la popolazione innocente servì alla famiglia Fujiwara per ribadire che fossero loro i veri nemici del popolo.<sup>86</sup> Da un lato, ammettere che gli *onryō* che stavano scatenando la loro collera contro la popolazione fossero i loro avversari di un tempo costituiva un'implicita

---

<sup>81</sup> BOUCHY, "Du bon usage de la malemort...", cit., p. 216; PLUTSCHOW, "Tragic Victims in Japanese Religion ...", cit., p. 3.

<sup>82</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 285.

<sup>83</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 290.

<sup>84</sup> Allan G. GRAPARD, "Religious Practices", in Donald H. Shively, William H. McCullough (a cura di), *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 551.

<sup>85</sup> BOUCHY, "Du bon usage de la malemort...", cit., p. 219; <sup>85</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., p. 273.

<sup>86</sup> MCMULLIN, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace ...", cit., pp. 288-89.

ammissione di colpa per aver partecipato attivamente alla loro rinascita infelice, condannandoli ingiustamente all'esilio e alla morte. D'altro canto, però, la corte dimostrava al popolo di saper controllare le forze malefiche all'opera con i dovuti atti rituali, trasformandole in entità potentissime al servizio della comunità. In ultima istanza, furono nuovamente i Fujiwara e la famiglia imperiale a uscirne vincitori. Gli spiriti dei loro nemici furono sconfitti anche nella morte, costretti a rimanere intrappolati per l'eternità nel regno degli spiriti o in quello delle divinità senza poter aspirare a liberarsi del ciclo delle rinascite, asserviti al potere politico che li utilizzava per i suoi scopi.<sup>87</sup>

Oltre a cercare di reprimere ogni espressione popolare di *goryōe*, furono i Fujiwara a patrocinare l'edificazione del Kankeiji a Gion e a esercitare il loro controllo su quello che sarebbe poi diventato il fulcro dei culti ai *goryō* della città.<sup>88</sup> Nel tardo IX secolo i *goryōe* persero la dimensione popolare che avevano avuto un tempo e divennero un culto legato indissolubilmente a questa famiglia nobile. Come osservato da Bouchy,

avec le déclin des Fujiwara le culte des Goryō acquit la dimension réduite qu'il conserva ensuite: celle d'un culte privé de la famille impériale, liée aux Goryō par ses ascendances Fujiwara – celle-ci en fit ses entités tutélaires locales et accomplissait offrandes et pèlerinages réguliers à leurs proches sanctuaires –, et d'un culte local de la population de Kyōto envers ces Âmes qui la protègent contre les calamités.<sup>89</sup>

Anche il culto di Kitano Daijizai Tenjin fu oggetto di interesse da parte Fujiwara, che dall'XI secolo cominciò a dimostrare una fervente devozione nei confronti di questo *kami*. Questa figura perse le sue caratteristiche più negative e fu piegata alla logica del potere, assumendo il ruolo di protettrice della casata imperiale. Con gli anni, divenne la guida dell'imperatore, un esempio di pietà filiale, il protettore dei letterati e dei poeti. La sua figura fu sovrapposta a quella del bodhisattva Kannon e fu ritenuta una guida per una felice rinascita nella Terra Pura. Scrive Kuroda: "By connecting the function of the Tenjin *goryō* to the personality of Michizane, it became easy when glorifying his supranatural abilities to tack on characteristics rather removed from such original features as bearer of lightning or epidemics".<sup>90</sup>

La strumentalizzazione da parte del potere dei culti ai *goryō* non decretò, però, la fine di una religiosità popolare volta a placare gli spiriti inquieti dei morti. Innanzitutto, le autorità non riuscirono mai a impedire del tutto i *goryōe* organizzati dal popolo. Inoltre, il culto dei *goryō*

---

<sup>87</sup> BOUCHY, "Du bon usage de la malemort...", cit., p. 222.

<sup>88</sup> MCMULLIN, "The Enryaku-ji and the Gion Shrine-Temple Complex...", cit., p. 166.

<sup>89</sup> BOUCHY, "Du bon usage de la malemort...", cit., p. 225.

<sup>90</sup> KURODA, "The World of Spirit Pacification...", cit., pp. 333-34.

contribuì a far fiorire nuove pratiche religiose popolari, che fra la fine del IX e la metà del X secolo trovarono espressione nel *nenbutsu odori* 念仏踊り, nell'*onmyōdō* 陰陽道 e nello *shugendō* 修験道.<sup>91</sup> Non è questa la sede per approfondirli; si noti però che l'elemento coreutico e musicale, proprio dei riti di espulsione e pacificazione delle anime dai tempi più antichi, era anche il fulcro del *nenbutsu odori*, una danza comunitaria che serviva ad allontanare gli spiriti dei morti, fra cui quelli vendicativi, e affidarli alle cure del buddha Amida, che entrò a far parte anche del Gion Matsuri.<sup>92</sup> Gli *hijiri* 聖, gli asceti itineranti che si dedicavano a questa pratica, eseguivano questi balli coinvolgendo la popolazione per proteggerla dai *goryō* e per evitare che le vittime dei disastri potessero trasformarsi in anime inquiete; le danze servivano inoltre a placare gli *ekijin*.<sup>93</sup>

In conclusione, si può affermare che il culto dei *goryō* di periodo Heian ebbe delle forti implicazioni politiche. Nato come un tipo di ritualità popolare, inserendosi all'interno dell'antica tradizione di pacificazione delle anime inquiete, fu da un lato l'espressione di tensioni sotterranee e di dissenso da parte del popolo verso il governo imperiale e il suo entourage; dall'altro fu strumentalizzato dall'élite al potere per legittimare la propria autorità, presentandosi come il principale agente sociale in grado di controllare il rischio di disastri, e per celebrare la vittoria sui suoi antagonisti, nemici dello stato anche nella morte, i cui spiriti furono resi inoffensivi e asserviti al suo volere.

---

<sup>91</sup> HORI, *Folk Religion in Japan...*, cit., p. 73.

<sup>92</sup> HORI, *Folk Religion in Japan...*, cit., p. 117.

<sup>93</sup> HORI, *Folk Religion in Japan...*, cit., p. 123; Elizabeth MORIARTY, "Nembutsu Odori", *Asian Folklore Studies*, 35, 1, 1976, pp. 10, 16.

## Capitolo secondo

### I disastri e la fine del mondo

#### 2.1 La fine di un'epoca

Scorre incessante il fiume e la sua acqua non è mai la stessa. Nelle sacche, le bolle si formano qui e si dissolvono, non una di esse rimane per molto: così è per l'uomo e la sua abitazione. Sembra possano sfidare imperiture i secoli le dimore dei grandi e meno grandi che a fianco l'una dell'altra fanno gara di maestosità e splendore nella capitale fulgente e invece, a ben guardare, son rare quelle rimaste tali sin dai tempi antichi. [...] Per un uomo che muore al mattino, uno ne nasce alla sera: così è di norma il nostro vivere e in questo sembra davvero semplice schiuma sull'acqua.<sup>1</sup>

Così inizia lo *Hōjōki* 方丈記, testo che raccoglie le memorie del poeta Kamo no Chōmei, scritto nel 1212. Stanco della vita nella capitale e dei suoi affanni, dopo essere stato testimone di innumerevoli catastrofi che per decenni avevano devastato Kyoto e decimato la sua popolazione e dell'avvicinarsi di conflitti armati che avevano radicalmente cambiato la società nel giro di qualche decennio, a cinquant'anni aveva abbandonato la vita secolare e si era ritirato in un rifugio sui monti, dove avrebbe trascorso i suoi ultimi anni in preghiera. Il poeta descrive con un senso di sgomento la condizione in cui verteva Heiankyō alla fine del XII secolo, la sofferenza della popolazione, inerme di fronte allo scatenarsi della forza distruttiva della natura, e le difficoltà del vivere in società senza soffrire per via della natura così fragile e illusa dell'essere umano. Dal testo emerge la profonda consapevolezza di trovarsi in un'era di profondo declino, sia materiale che spirituale, cui l'autore cerca di fuggire rinunciando al mondo. Le sue memorie si concludono con una nota di pessimismo: un'improvvisa realizzazione del proprio attaccamento al mondo e delle proprie illusioni, che lo lascia attonito a recitare una preghiera rivolta al Buddha Amida, nella speranza di essere salvato.<sup>2</sup>

Lo *Hōjōki* si potrebbe considerare come il prodotto di una nuova sensibilità che caratterizzò il crepuscolo del periodo Heian e il successivo periodo Kamakura (1185-1333), alimentata dal senso di crisi generato dagli enormi sconvolgimenti politici e sociali dell'epoca e da un nuovo

---

<sup>1</sup> KAMO NO CHŌMEI, *Ricordi di un'eremo [Hōjōki]*, trad. di Francesca Fraccaro, Venezia, Marsilio, 1991, p. 53.

<sup>2</sup> *Ibid.*

modo di sentire in ambito religioso, volto a evidenziare la fallacità e fragilità umana e il decadimento spirituale di quella che veniva percepita come un'epoca buia e dissoluta.

Erano cambiati i tempi. La vita di corte nelle ultime decadi del periodo Heian (1086-1185) fu dominata dagli imperatori in ritiro (*insei* 院政), che esercitavano il loro controllo su giovani regnanti nel favore dei quali era diventato costume abdicare, nel tentativo di sottrarsi alla supervisione dei reggenti appartenenti alla nobile famiglia dei Fujiwara. Per esercitare la propria autorità, gli imperatori in ritiro non poterono esimersi dal richiedere l'appoggio militare dei clan di guerrieri che avevano cominciato ad affermarsi nelle province, trovandosi coinvolti in delicati equilibri e scontri di potere che portarono inevitabilmente a un conflitto fra fazioni antagoniste e i loro eserciti. Come riportato da Takeuchi Rizō, l'ascesa di una classe di guerrieri specializzati era stata favorita dal fallimento del sistema di coscrizione nell'VIII secolo, che aveva portato alla creazione di milizie armate al servizio dei governatori delle province nel secolo successivo. Quelle che erano state concepite come misure temporanee per riportare la legge ove non fosse rispettata e sedare i disordini divennero spesso permanenti; nell'XI secolo le province erano dotate di veri e propri eserciti che potevano essere impiegati dal governatore in caso di necessità.<sup>3</sup> Con la privatizzazione delle terre coltivabili nelle province (*shōen* 莊園), queste passarono nelle mani della nobiltà e del clero, che spesso delegavano la loro amministrazione e la riscossione delle tasse a terzi, preferendo condurre una vita agiata nella capitale. Nel X secolo la maggior parte dei nuovi *shōen* erano stabiliti da famiglie locali o provenienti dalla capitale che richiedevano l'appoggio della nobiltà, del clero o della famiglia imperiale in cambio di una percentuale sulle quote pagate dai contadini stabiliti nelle proprietà. La presenza di milizie armate divenne quindi fondamentale per garantire l'ordine negli *shōen*.<sup>4</sup>

La maggiore importanza sociale dei guerrieri portò all'ascesa di due clan della nobiltà provinciale che avevano legami di parentela con la famiglia imperiale: i Taira (o Heishi 平氏) e i Minamoto (detti anche Genji 源氏), discendenti rispettivamente dall'imperatore Kanmu e dall'imperatore Saga. Nel tardo periodo Heian, membri di questi clan cominciarono a essere assegnati alla guardia personale dell'imperatore, posizione che divenne ereditaria; inoltre, i servigi di questi guerrieri cominciarono a essere richiesti dalla corte per contrastare le dimostrazioni di forza da parte dei monaci armati dei templi più potenti. I Taira e i Minamoto

---

<sup>3</sup> TAKEUCHI Rizō, "The Rise of the Warriors", in Donald H. Shively, William H. McCullough (a cura di), *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 647-48.

<sup>4</sup> TAKEUCHI, "The Rise of the Warriors...", cit., pp. 649-50.

divennero quindi, di fatto, il braccio armato del potere imperiale. L'imperatore in ritiro Shirakawa (1053-1129), intuendo che il loro appoggio sarebbe potuto risultare essenziale, cominciò a favorire la loro ascesa a corte, alimentando al contempo il loro antagonismo affinché non diventassero troppo potenti, servendosi prima dei Minamoto e poi dei Taira.<sup>5</sup>

Durante gli anni in cui l'imperatore in ritiro Go-Shirakawa esercitò la sua influenza a corte, il conflitto fra queste due famiglie si trasformò in uno scontro armato che le portò a contrapporsi per l'egemonia. Una prima rivolta nell'era Hōgen (1156-58), legata alla successione al trono imperiale, coinvolse esponenti dei due clan, schierati a favore di entrambe le fazioni in competizione, e risultò nell'ascesa di Taira no Kiyomori e di Minamoto no Yoshitomo. La successiva Guerra Heiji (1159-60) scoppiò per questioni di rivalità fra le due famiglie: i Minamoto avevano tentato di prevalere con la forza a corte ma furono sconfitti dai Taira. L'esito del conflitto sembrò sancire l'inarrestabile ascesa di questi ultimi, dopo la morte di Yoshitomo, l'uccisione dei suoi figli maggiori e l'esilio dei figli Yoritomo e Yoshitsune, affidati rispettivamente a un ramo della famiglia Taira stanziata nelle province orientali, gli Hōjō, e al Kuramadera, un tempio nei pressi di Kyoto. La Guerra Genpei (1180-85), tuttavia, portò alla ribalta i Minamoto. Nel 1179 Taira no Kiyomori era riuscito ad accentrare il potere nelle sue mani con un colpo di stato, arrestando Go-Shirakawa e deponendo l'imperatore regnante, in favore del figlio, che era anche nipote di Kiyomori, Antoku, quando questi era ancora un bambino. Il figlio di Go-Shirakawa, Mochihito, chiamò alle armi i guerrieri del Paese affinché scacciassero gli usurpatori. La sua insubordinazione fu prontamente sedata, ma Minamoto no Yoritomo, ormai adulto, rispose alla sua chiamata, autoproclamandosi regnante delle province orientali, radunando un esercito e accogliendo fra le sue fila tutti coloro disposti a giurargli fedeltà, in cambio della concessione dei diritti di proprietà permanenti sulle terre su cui esercitavano il loro controllo. Durante la guerra, i monaci guerrieri dei templi Onjōji, Tōdaiji e Kōfukuji si schierarono con i Minamoto e per rappresaglia i Taira ordinarono che i suddetti templi fossero dati alle fiamme, nel 1181. La guerra procedette a rilento, anche a causa dello scoppiare di una carestia, ma dopo una serie di scontri che videro vincitori i Minamoto i Taira furono definitivamente sconfitti nella battaglia navale di Dan no ura, in cui l'imperatore Antoku, di soli otto anni, perse la vita. Dopo aver eliminato ogni possibile minaccia alla sua supremazia, Yoritomo fondò un nuovo governo a est (il cosiddetto *bakufu* 幕府), nella città di Kamakura, diventando il primo dittatore militare (*shōgun* 将軍) del Giappone. Si venne a creare così un

---

<sup>5</sup> TAKEUCHI, "The Rise of the Warriors...", cit., p. 683.

centro di potere alternativo a quello dell'imperatore, che di fatto governò il Paese dal 1185 al 1868, con la fine del periodo Tokugawa e la Restaurazione Meiji.<sup>6</sup>

Come già accennato precedentemente, i conflitti armati coinvolsero anche il mondo religioso buddhista. Questi scontri non furono dettati da divergenze in ambito religioso, bensì da questioni di potere legate alla nomina degli abati o all'amministrazione di terreni in concessione ai monasteri. In particolare, i monaci dell'Enryakuji e quelli dell'Onjōji, comunità risultanti da uno scisma nella scuola Tendai, e quelli del Tōdaiji e del Kōfukuji si scontrarono più volte ricorrendo alla forza.<sup>7</sup> Nonostante il divieto di imbracciare armi per il clero, sancito dal codice di condotta monastico, i monasteri più grandi cominciarono a dotarsi di milizie armate, composte da monaci non ordinati, e non esitarono a ricorrere alla forza per imporre il proprio volere sui loro nemici.<sup>8</sup> In molte occasioni, questi eserciti scesero per le strade di Kyōto terrorizzando gli abitanti, protestando davanti alle dimore dei nobili protettori dei templi per forzare le loro richieste. In alcuni casi arrivarono anche ad appiccare il fuoco ai monasteri rivali, come nel 1081, quando un esercito composto da migliaia di monaci e laici sostenitori dell'Enryakuji attaccarono l'Onjōji e lo diedero alle fiamme.<sup>9</sup> I monaci dell'Enryakuji erano così potenti che lo *Heike Monogatari* 平家物語, redatto all'inizio del XIV secolo, li annovera fra le sole cose che sfuggissero al controllo dell'imperatore Shirakawa, assieme al lancio dei dadi e alle esondazioni del fiume Kamo.<sup>10</sup> Numerose fonti dell'epoca attestano inoltre che i costumi del clero fossero andati deteriorandosi e che molti dei suoi membri non rispettassero più i precetti e fossero monaci solo nominalmente, conducendo di fatto vite simili a quelle dei laici. Il mondo buddhista appariva sempre più corrotto.<sup>11</sup>

Oltre ai conflitti armati che precedettero l'instaurarsi del governo militare di Kamakura, scuotendo la società dell'epoca e imprimendole un cambiamento irreversibile, fra la fine del periodo Heian e durante il periodo Kamakura la capitale, la sede del *bakufu* e le province furono colpite da disastri naturali. Fra il 1108 e il 1110 il Monte Asama e il Monte Fuji eruttarono più volte, riversando cenere, fumo e detriti nell'atmosfera che oscurarono il sole e causando un'alterazione del clima che si protrasse per decenni, rendendolo molto più rigido anche nelle

---

<sup>6</sup> TAKEUCHI, "The Rise of the Warriors...", cit., 688-709.

<sup>7</sup> Stanley WEINSTEIN, "Aristocratic Buddhism", in Shively, McCullough (a cura di), *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*, ..., cit., pp. 490-94.

<sup>8</sup> WEINSTEIN, "Aristocratic Buddhism...", cit., p. 493.

<sup>9</sup> WEINSTEIN, "Aristocratic Buddhism...", cit., p. 496.

<sup>10</sup> G. Cameron HURST, "Insei", in Shively, McCullough, *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan* ..., cit., p. 602.

<sup>11</sup> Jackie STONE, "Seeking Enlightenment in the Last Age: "Mappō" Thought in Kamakura Buddhism: PART I", *The Eastern Buddhist*, 18, 1, 1985, p. 33.

stagioni calde.<sup>12</sup> Questo ebbe delle conseguenze devastanti sia sulla diffusione delle malattie, facilitata dalle temperature più basse, che sulla coltivazione dei campi, che ne risultò fortemente danneggiata, provocando terribili carestie, la vera piaga del periodo. Fra il 1150 e il 1280 vi furono almeno sei anni di perdita dei raccolti e ventuno di carestie. Quelle più terribili si concentrarono fra il 1180-82, 1229-32, 1257-60. Nel 1180 un uragano devastò la capitale, successivamente la siccità e le inondazioni causarono la perdita dei raccolti e una carestia di due anni (ricordata come quella dell'era Yōwa), seguita da una pestilenza che decimò la popolazione. Scriveva Kamo no Chōmei: “Tutti nella capitale stavano morendo di fame e, come pesci boccheggianti in acqua che scarseggi, si vedeva la gente versare in condizioni sempre più gravi mano a mano che i giorni passavano.”<sup>13</sup> Seguì poi la carestia dell'era Kangi (1229-32), la più terribile dell'intera storia giapponese.<sup>14</sup> Nel 1256 vi furono inondazioni e frane dovute alla pioggia torrenziale che si era abbattuta sulla capitale, con la conseguente perdita del raccolto a Kamakura. Nello stesso anno si scatenò un'epidemia e in quello successivo si verificarono violenti terremoti. Seguirono la siccità e un altro sisma disastroso. Fra il 1257 e il 1260 la carestia dell'era Shōka colpì numerose province. Nel 1258 le tempeste distrussero il raccolto in tutto il Paese e vi furono alluvioni a Kamakura, l'anno successivo dilagarono le malattie e i raccolti furono decimati a più riprese dalle tempeste. Le strade erano invase da pile di cadaveri e dalle presenze spettrali degli affamati.<sup>15</sup> Così scriveva Nichiren nel 1260, nel suo trattato *Risshō Ankokuron* 立正安国論 (Sull'adozione dell'insegnamento corretto per la pace del paese):

Negli ultimi anni si sono manifestate insolite perturbazioni nel cielo e strani fenomeni sulla terra. Carestie e pestilenze affliggono ogni angolo dell'impero e si diffondono in tutto il paese. Buoi e cavalli cadono morti per la strada e le loro ossa ricoprono le vie maestre. Più della metà della popolazione è stata falciata dalla morte e non c'è una persona che non pianga almeno un lutto in famiglia. [...] Ma, per quanto tutti [gli esponenti dei vari gruppi religiosi e i detentori del potere politico e amministrativo] si affannino, la carestia e le malattie imperversano sempre più violente e ovunque si volga lo sguardo non si vedono che mendicanti e morti. I cadaveri sono gettati l'uno sull'altro, a formare cataste alte come torri, oppure allineati fianco a fianco, in file lunghe come ponti. <sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> FARRIS, *Japan to 1600...*, cit., p. 90.

<sup>13</sup> KAMO NO CHŌMEI, *Ricordi di un eremo...*, cit., p. 59.

<sup>14</sup> FARRIS, *Japan to 1600...*, cit., p. 116.

<sup>15</sup> SATŌ Hiroo, “Vengeful Spirits, Divine Punishment, and Natural Disasters. Catastrophe and Religion in Japan”, *Religious Studies in Japan*, 3, 2016, p. 9.

<sup>16</sup> NICHIREN, “Adottare l'insegnamento corretto per la pace del paese” [Risshō Ankokuron], in *Raccolta degli scritti di Nichiren Daishonin*, vol. 1, Istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai, 2008, p. 6.

In un clima di forte disorientamento dovuto al rapido mutamento dell'ordine sociale e politico, di violenza, di crisi, i mali che affliggevano il Paese, in particolar modo le catastrofi che non cessavano di seminare morte in tutte le province, cominciarono a essere letti come i segni inconfutabili della sopraggiunta era della Fine della Legge buddhista, il *mappō*.

## 2.2 L'era della Fine della Legge

### 2.2.1 L'immaginario della fine nella tradizione buddhista

La concezione che la Legge buddhista non sia eterna ma che andrà incontro a una fine è presente già nei primi testi che formano il canone buddhista.<sup>17</sup> Secondo l'analisi di Jan Nattier, nel Canone Theravādin e in molti altri testi della prima tradizione buddhista si asserisce che alla morte del Buddha storico, Śākyamuni, il lasso di tempo in cui la Legge sarebbe sopravvissuta sarebbe durato solo cinquecento anni. Con l'avvicinarsi dell'epoca che secondo i calcoli avrebbe dovuto corrispondere alla fine della Legge, però, alcuni testi Mahāyāna e Sarvāstivāda cominciarono a fornire nuove interpretazioni relative alla durata effettiva del Dharma dopo la morte di Śākyamuni, estendendone la durata a mille anni. Nei testi Mahāyāna, in particolare, divenne comune suddividere questo lasso di tempo in due unità di cinquecento anni l'una, corrispondenti a una prima fase di Vera Legge (sanscrito: *saddharma*, cinese: *cheng-fa*, giapponese: *shōbō* 正法) e una di Parvenza della Legge (sanscrito: *saddharma-pratirūpaka*, cinese: *hsiang-fa*, giapponese: *zōbō* 象法).<sup>18</sup> Alla base vi era l'idea che, alla prima luminosa fase della durata di cinque secoli, calcolata a partire dalla morte del Buddha storico, in cui per gli uomini sarebbe stato possibile raggiungere l'illuminazione seguendo gli insegnamenti buddhisti, sarebbe seguita una fase di declino della Legge che si sarebbe conclusa con la sua definitiva scomparsa dal mondo. Secondo Nattier, trascorsi mille anni dalla presunta morte di Śākyamuni emersero nuove teorie che ampliarono ulteriormente la durata della Legge, presupponendone, a ogni modo, un punto di arrivo oltre il quale avrebbe cessato di esistere.<sup>19</sup>

Nei testi del buddhismo indiano, le cause della fine della Legge sono indicate talvolta come interne, dovute al comportamento sempre più degenerato della comunità monastica, talvolta come esterne, provocate da invasioni dell'India da parte di potenze straniere o all'eccessiva regolamentazione della religione da parte del potere secolare.<sup>20</sup> Veniva ipotizzata una possibile

---

<sup>17</sup> Jan NATTIER, *Once Upon a Future Time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1991, p. 28.

<sup>18</sup> NATTIER, *Once Upon a Future Time...*, cit., p. 46.

<sup>19</sup> NATTIER, *Once Upon a Future Time...*, cit., pp. 48, 63-4.

<sup>20</sup> NATTIER, *Once Upon a Future Time...*, cit., pp. 120-9.

soluzione al declino della Legge, qualora la sua causa fosse indicata nella degenerazione dei costumi degli uomini: un ritorno a una condotta morale avrebbe permesso di prolungare la durata del Dharma nel mondo.<sup>21</sup>

Una tripartizione della storia dopo la morte di Śākyamuni, in cui alle fasi di *saddharma* e di *saddharma-pratirūpaka* segue un periodo di totale degenerazione della Legge che culminerà con il suo annullamento, non si rileva dai testi buddhisti indiani, in cui non esiste un equivalente in sanscrito del già citato termine *mappō*. Quest'idea divenne popolare grazie all'opera di traduzione dei testi dal sanscrito al cinese nel III secolo. A partire da questo periodo, infatti, la ripartizione del tempo fra *saddharma* e *saddharma-pratirūpaka* si era affermata in Cina e i traduttori dell'epoca interpretarono i testi indiani introducendo un concetto che sarebbe diventato canonico anche in Corea e in Giappone, esercitando un enorme influsso sulle scuole buddhiste che si svilupparono in quei contesti: l'esistenza di un'era della Fine della Legge (cinese: *mo-fa*, giapponese: *mappō*), della durata di diecimila anni. A una prima fase di perfezione della Legge ne sarebbe quindi seguita una in cui gli uomini si sarebbero limitati a osservare i precetti religiosi in modo superficiale, sempre più impediti nel cammino verso l'illuminazione, fino a una fase finale di perdita totale delle capacità spirituali e di efficacia delle pratiche religiose stabilite nelle ere precedenti, in cui solo le Scritture sarebbero state conservate.<sup>22</sup> Al termine di quei diecimila anni di decadenza, la Legge avrebbe definitivamente abbandonato il mondo.

Alcuni testi buddhisti cercarono di scandire le fasi del di declino che si sarebbero susseguite dopo la morte di Śākyamuni. Di durata variabile a seconda del testo di riferimento, la maggior parte contrassegna l'ultima fase con l'emergere di conflitti all'interno della comunità monastica e con la distruzione del Dharma.<sup>23</sup> Particolarmente influente, nella visione della Fine della Legge, fu anche la presenza di una visione cosmologica buddhista che teorizzava un andamento circolare della storia, costituita da fasi (sanscrito: *kalpa*) di progressiva ascesa e declino, dalla nascita del mondo al suo progressivo sviluppo fino a raggiungere il suo massimo splendore, a cui sarebbe seguita un'inesorabile decadenza fino al *kalpa* della distruzione, in cui il mondo sarebbe stato annientato, arso dal fuoco e sferzato dal vento, fino al vuoto, nell'attesa di un nuovo inizio.<sup>24</sup> In Cina la concezione delle tre ere della Legge si era sovrapposta anche alla teoria delle Cinque Contaminazioni, ossia cinque fattori che avrebbero portato il mondo alla

---

<sup>21</sup> NATTIER, *Once Upon a Future Time...*, cit., 126.

<sup>22</sup> NATTIER, *Once Upon a Future Time...*, cit., pp. 65-6.

<sup>23</sup> NATTIER, *Once Upon a Future Time...*, cit., pp. 45, 52-5; Michele MARRA, "The Development of Mappō Thought in Japan (I)", *Japanese Journal of Religious Studies*, 15, 1, 1988, p. 26.

<sup>24</sup> NATTIER, *Once Upon a Future Time...*, cit., pp. 15-16.

distruzione durante il *mappō*: le impurità del *kalpa*, delle opinioni, delle passioni malvagie, del corpo e mente degli esseri senzienti e della durata della vita degli umani. Queste avrebbero portato al prevalere di violenza e corruzione, sotto forma di guerre, di disastri naturali, della diffusione di falsi insegnamenti, del rafforzarsi dei desideri, dell'aumento della fragilità mentale e fisica degli esseri senzienti e dell'accorciamento della durata della vita degli uomini, che si sarebbe ridotta fino a un massimo di dieci anni.<sup>25</sup> Questa teoria fu popolarizzata in Giappone dal *Sūtra della grande raccolta* (giapponese: *Daijikyō*, cinese: *Tai-chi-ching* 大集經), tradotto dal sanscrito al cinese nel IV secolo, il quale presenta inoltre la suddivisione dell'epoca successiva alla morte di Śākyamuni in cinque periodi di cinque secoli l'uno.<sup>26</sup> Nel *sūtra* si afferma anche che le liti all'interno del *sangha* e la dissolutezza dei monaci avrebbero provocato un'accumulazione di *karma* negativo che avrebbe causato inondazioni, tifoni, carestie, guerre, terremoti, pestilenze, incendi e siccità. È bene notare, però, che questa raccolta di *sūtra* non fosse volta a profetizzare l'ineluttabile fine del mondo, bensì a mettere in guardia i fedeli dalla corruzione dei costumi: le sventure a cui l'umanità sarebbe andata incontro avrebbero potuto essere prevenute dalla corretta preservazione della Legge e dal rispetto dei precetti monastici.<sup>27</sup>

Questi immaginari diversi ma complementari costituirono una narrazione della fine pensata come un cammino di progressiva decadenza dalla luce della comprensione perfetta e dell'illuminazione alle tenebre dell'illusione e della sofferenza *saṃsārica*. Questo percorso verso l'annullamento spirituale si sarebbe rispecchiato nel mondo fenomenico con la distruzione progressiva dell'ordine della società umana e della terra stessa, flagellata da catastrofi naturali, mentre l'uomo regrediva a uno stadio sempre più brutale, lontano dalla salvezza. In Asia Orientale questa visione della fine della Legge si tinse di toni millenaristi: il mondo e la Legge sarebbero stati destinati a perire, spazzati via dalla violenza e dalla corruzione, nell'attesa di una nuova rinascita e di un nuovo salvatore, Maitreya (Miroku in giapponese), il Buddha del futuro, che avrebbe illuminato un'umanità rinata e purificata.<sup>28</sup> La fine era quindi certa, ma non definitiva. Nonostante la luminosa promessa di un futuro migliore e di un'epoca di rinascita, però, non è difficile intuire il senso di angoscia che si diffuse in Cina e in Giappone quando cominciarono a manifestarsi i primi segni di un effettivo declino della Legge sotto forma di persecuzioni religiose da parte del potere politico, di guerre civili, di corruzione dei

---

<sup>25</sup> MARRA, "The Development of Mappō Thought...", cit., pp. 26-7, 29.

<sup>26</sup> STONE, "Seeking Enlightenment...", cit., pp. 30-1; MARRA, "The Development of Mappō Thought...", cit., p. 26.

<sup>27</sup> MARRA, "The Development of Mappō Thought...", cit., p. 27-28.

<sup>28</sup> RAVERI, , *Il pensiero giapponese classico...*, cit., p. 315.

costumi della comunità monastica e di catastrofi naturali. Non a caso, infatti, l'idea della Fine della Legge si diffuse nei momenti di crisi politica e sociale, in cui gli avvenimenti che erano stati preannunciati dalle Scritture sembravano trovare riscontro nella realtà del tempo.

In Cina l'idea di *mappō* cominciò ad assumere un'importanza cruciale all'interno del pensiero buddhista con la persecuzione del buddhismo da parte degli imperatori Wu-ti dei Wei Settentrionali e Wu-ti dei Chou Settentrionali nel V e VI secolo d.C.<sup>29</sup> In particolare, fu l'opera di repressione del buddhismo da parte dell'imperatore dei Chou a far decretare ai pensatori dell'epoca che il *mappō* fosse ormai sopraggiunto. Nel 577 l'imperatore dei Chou invase i territori della dinastia dei Ch'i Settentrionali e costrinse i monaci buddhisti a tornare allo stato laicale, donò i monasteri e i templi alla nobiltà e ridistribuì i loro beni ai propri ministri, ordinò di bruciare le immagini sacre e costrinse molti monaci ad arruolarsi nell'esercito.<sup>30</sup> In Cina vi furono due maestri amidisti che fecero del concetto di *mappō* e delle sue conseguenze sul piano della pratica religiosa il tema centrale della loro produzione: Tao-ch'o (562-645), testimone delle persecuzioni del VI secolo ai danni del buddhismo, e il suo discepolo Shan-tao (613-681). La loro visione dell'era della Fine della Legge e la loro ricerca di una pratica spirituale più semplice che potesse portare tutti alla rinascita nella Terra Pura del Buddha Amida furono fondamentali per il successivo sviluppo di un immaginario legato al *mappō* e di una corrente amidista in Giappone.<sup>31</sup>

### 2.2.2 L'idea di *mappō* in Giappone

Con l'introduzione del buddhismo in Giappone, nel 552 d.C. secondo le fonti ufficiali,<sup>32</sup> cominciarono a circolare varie ipotesi su quando sarebbe avvenuto il decesso del Buddha storico e di conseguenza su come calcolare il momento in cui sarebbe iniziata l'era della Fine della Legge. In principio si affermarono le teorie che assegnavano all'era della Vera Legge e a quella della Parvenza della Legge rispettivamente cinquecento e mille anni.<sup>33</sup> Dato che all'epoca si ipotizzava che la morte del Buddha fosse avvenuta nel 949 a.C., presupponendo un lasso di tempo di millecinquecento anni prima del *mappō*, questo si sarebbe verificato a partire

---

<sup>29</sup> MARRA "The Development of Mappō Thought...", cit., p. 29; Kenneth CH'EN, "On Some Factors Responsible for The Antibuddhist Persecution Under The Pei-Ch'ao", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 17, 1-2, 1954, p. 261.

<sup>30</sup> CH'EN, "On Some Factors...", cit., p. 273; Kenneth K. TANAKA, "The 'Latter Days of the Law' Ideology among Chinese Pure Land Buddhist Proponents: The Case of Tao-ch'o and Ching-ying Hui-yüan", *The Eastern Buddhist*, 37, 1-2, 2005, p. 200.

<sup>31</sup> MARRA "The Development of Mappō Thought...", cit., pp. 29-30

<sup>32</sup> La data dell'introduzione del buddhismo in Giappone è stabilita dal *Nihonshoki* nel 552 d.C., ma è molto probabile che questa nuova religione fosse già stata diffusa nel Paese a opera degli immigrati provenienti dal continente prima di quell'anno. Vedi RAVERI, *Il pensiero ...*, cit., pp. 61-2.

<sup>33</sup> STONE, "Seeking Enlightenment...", cit., p. 31; MARRA "The Development of Mappō Thought...", cit., p. 30.

dall'anno 552.<sup>34</sup> Secondo altre stime, però, Śākyamuni sarebbe morto nel 609 a.C.: l'inizio del *mappō* sarebbe quindi stato nell'892. Nonostante il 552 fosse corrisposto sia con l'anno di introduzione del buddhismo nel Paese, che con l'ipotetico principio dell'era della Fine della Legge, nel VI secolo, periodo di grande diffusione della dottrina buddhista nell'arcipelago giapponese grazie soprattutto all'opera di patronato da parte dei regnanti di Periodo Nara, l'idea che fosse cominciata l'epoca di degenerazione del Dharma non era così avvertita dal mondo religioso. Il sentimento di angoscia ispirato dalle teorie sulla Fine della Legge non fu percepito per molti secoli: per tutta la prima parte del periodo Heian le teorie sul *mappō* rimasero prive di una reale rilevanza e nonostante la presenza di voci che attestavano la sopraggiunta entrata nell'era del *mappō* o il suo rapido avvicinarsi, non vi furono testimonianze di un senso di crisi avvertito dal mondo buddhista, presente invece in epoche successive.<sup>35</sup>

Uno dei testi redatti in periodo Heian in cui il *mappō* viene citato esplicitamente è il *Mappō Tōmyōki* 末法燈明記. Questo scritto cominciò a circolare all'inizio del periodo Kamakura e fu cruciale per lo sviluppo delle scuole amidiste. Fu attribuito a Saichō (767-822), fondatore della scuola Tendai, ma oggi appare difficile assegnarlo alla sua produzione, poiché risulta contraddittorio alla luce di quanto da lui espresso in altre opere.<sup>36</sup> Il trattato definisce chiaramente la struttura tripartita della durata della Legge e la divisione in periodi di progressivo declino che l'avrebbero scandita, citando *sūtra* più antichi a supporto delle sue teorie. Partendo dal presupposto teorico che l'era della Fine della Legge fosse vicina, l'autore del testo difendeva la condotta dei monaci, sostenendo l'inutilità di rispettare i precetti religiosi, poiché nell'era della dissoluzione del Dharma questi non esistevano più:

Quindi, essendo dentro l'era della Fine della Legge, esiste solo l'insegnamento scritto, ma non sono possibili né la pratica né l'illuminazione. Se esistessero i precetti, sarebbe possibile infrangerli, ma siccome [in quest'era] non esistono più, come sarebbe possibile infrangerli? E siccome non è possibile infrangere i precetti, come sarebbe possibile rispettarli?<sup>37</sup>

La difesa dei monaci che prendevano i voti senza però rispettare i precetti, comportandosi di fatto come dei laici, si basava quindi sulla definizione stessa di *mappō* come l'era in cui solo le Scritture sarebbero sopravvissute e in cui l'umanità non avrebbe più potuto trovare in sé la forza

---

<sup>34</sup> STONE, "Seeking Enlightenment...", cit., p. 33; MARRA "The Development of Mappō Thought...", cit., pp. 30, 50.

<sup>35</sup> STONE, "Seeking Enlightenment...", cit., pp. 32-3.

<sup>36</sup> Robert F. RHODES, "Saichō's "Mappō Tōmyōki": The Candle of the Latter Dharma", *The Eastern Buddhist*, 13, 1, 1980, pp. 81-2; TOLLINI, *Antologia del buddhismo giapponese.*, Torino, Einaudi, 2009, p. 18.

<sup>37</sup> TOLLINI, *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 25.

spirituale per rispettare i precetti e per raggiungere l'illuminazione. I monaci, nella loro fragilità, erano definiti il tesoro dell'era della Fine della Legge, poiché avevano comunque scelto di dedicare la propria esistenza al Buddha, prendendo i voti: adorandoli e proteggendoli, i laici avrebbero potuto accumulare meriti e porre fine al ciclo delle rinascite.<sup>38</sup>

Il *Mappō Tōmyōki* attesta come nell'VIII-IX secolo in Giappone il concetto di *mappō* fosse entrato a far parte del linguaggio religioso. Tuttavia, in quel periodo era ancora assente il senso di una crisi imminente, che comincerà invece a essere percepito nel X secolo. Fu in quel momento che l'idea della degenerazione della Legge cominciò a propagarsi e a giustificare le tensioni che andavano man mano rafforzandosi all'interno del mondo monastico, i conflitti, le catastrofi naturali.

Nell'opera più celebre del monaco Genshin (942-1017), l'*Ōjōyōshū* 往生要集, la consapevolezza che il *mappō* fosse ormai sopraggiunto e che fosse necessario trovare una nuova via per condurre gli uomini alla salvezza si può avvertire fin dal suo incipit:

L'insegnamento e la pratica che conducono alla rinascita in Paradiso sono la cosa più importante *in questo mondo impuro durante quest'epoca degenerata*. Monaci e laici, uomini di alta o bassa estrazione, chi non vi si rivolgerebbe? Tuttavia, la letteratura che racchiude gli insegnamenti essoterici ed esoterici non è esposta in un solo testo e le pratiche di un individuo in questa esistenza, nei loro aspetti ritualistici e filosofici, sono numerose. Non sono difficili per uomini saggi e diligenti, *ma come potrebbe uno stupido come me far propria questa conoscenza?* Per questo motivo ho scelto la sola porta del *nembutsu* per raggiungere la salvezza. Ho selezionato dei testi provenienti da *sūtra* e *shastra* importanti e li ho esposti affinché possano essere prontamente compresi e le loro discipline facilmente praticate.<sup>39</sup>

Dapprima Genshin illustra la propria idea di cosmologia buddhista, fornendo una vivida descrizione degli orrori degli inferni buddhisti e del tragico destino in cui incorreranno coloro che si riveleranno incapaci di distaccarsi dal ciclo del *samsāra* e descrivendo i dieci piaceri che proveranno gli esseri rinati nella Terra Pura del Buddha Amida. Successivamente, l'autore espone la pratica che a suo parere è la più efficace per garantire la rinascita nella Terra Pura, ossia il *nembutsu* 念佛. Il termine definiva in origine l'atto di ricordare il buddha storico da parte dei propri discepoli; col tempo questo esercizio spirituale fu sviluppato in Cina e in Giappone come pratica meditativa che consisteva nel contemplare il Buddha Amida nel suo

---

<sup>38</sup> RHODES, "Saichō's "Mappō Tōmyōki"...", cit., p. 80; TOLLINI, *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p.19.

<sup>39</sup> GENSHIN, "The Essentials of Salvation" [Ōjōyōshū], in Theodore de Bary, Donald Keene, George Tanabe, Paul Varley (a cura di), *Sources of Japanese Tradition. From Earliest Times to 1600*. Vol. 1, New York, Columbia University Press, 2001, p. 218, trad. in italiano dell'autrice, enfasi aggiunta.

paradiso o nell'invocarne il nome, accompagnato dall'espressione *namu* 南無, una formula di devozione: *Namu Amida Butsu* 南無阿弥陀仏.<sup>40</sup>

Genshin a proposito scrive:

Nel raccomandare il *nenbutsu* non intendo rifiutare le varie altre sublimi pratiche. Tuttavia, questa [la pratica del *nenbutsu*] non opera distinzioni fra maschi e femmine, nobili e plebei, o [se sia praticato] camminando, in piedi, seduti, sdraiati. Non importa quando, dove, o in che condizioni [sia praticato]. Non è difficile da praticare, e così via. Quando si desidera la rinascita [nella Terra Pura] alla morte, non c'è niente di più opportuno del *nenbutsu*.<sup>41</sup>

Nell'era della Fine della Legge le pratiche indicate dalle scuole buddhiste più antiche non erano più percepite come la via più semplice per condurre le persone alla salvezza, poiché erano troppo complesse per le ridotte capacità spirituali degli esseri umani. Il *nenbutsu*, al contrario, era visto come una pratica facile, che poteva essere adottata da tutti, senza alcuna distinzione. “Nel periodo del *mappō* le condizioni spirituali del mondo diventano così povere, così deboli, che l'unico modo per ottenere l'illuminazione è di rinascere nella Terra Pura e la forma più appropriata di pratica per coloro che sono incapaci di sostenere forme di meditazione ardue e complicate, è lo *shōnen nenbutsu* 称念念仏, il pronunciare con fede l'invocazione *Namu Amida Butsu*, 南無阿弥陀佛, «Sia benedetto il Buddha Amida».”<sup>42</sup> Era il principio di un percorso che sarebbe stato poi affrontato con esiti ben più radicali da due grandi pensatori di epoca Kamakura, Hōnen (1133-1212) e Shinran (1173-1263). Ma all'epoca di Genshin il mondo religioso non era ancora pronto ad abbracciare i risvolti più estremi delle pratiche amidiste: l'abbandono di ogni altra pratica in favore dell'unica recitazione del sacro nome di Amida.<sup>43</sup> Genshin, infatti, non confutò mai l'efficacia degli altri esercizi spirituali nel raggiungimento dell'illuminazione, ma indicò ai fedeli una strada diversa, più semplice, affinché anche le persone di scarse capacità intellettuali e morali potessero salvarsi.

---

<sup>40</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 321.

<sup>41</sup> GENSHIN, “Proofs for the Nenbutsu” [Nenbustu shōko], in Robert F. Rhodes, *Genshin's Ōjōyōshū and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2017, cap. 9, “Genshin's Interpretation of the Nenbutsu”, [e-book], trad. in italiano dell'autrice.

<sup>42</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 343.

<sup>43</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., pp. 343-45.

### 2.3 Il nuovo buddhismo di periodo Kamakura

Durante il periodo Heian si affermò la teoria che datava la morte del Buddha storico nel 949 a.C. e la maggior parte delle scuole buddhiste concordarono nell'assegnare all'era della Vera Legge e a quella della Parvenza della Legge mille anni ciascuna.<sup>44</sup> Nel 1052 divenne quindi impossibile negare l'avvento delle Fine della Legge da un punto di vista teorico. Né, col passare degli anni, sarebbe parso possibile sostenere il contrario, data la difficile condizione in cui verteva il Paese. Le Scritture avevano predetto un'era segnata dai conflitti, dai disastri naturali, dalle carestie, dalla corruzione nel mondo monastico, ed ecco che ciò che un tempo era apparso come una realtà oscura e lontana si concretizzava sotto gli occhi sgomenti della popolazione.

Fu un'epoca caratterizzata da un'angoscia profonda nei confronti dell'ineluttabile perdizione del mondo e del Dharma, nei limiti delle capacità spirituale degli uomini, sempre più illusi e incapaci di perseguire la liberazione dal *samsāra* con le proprie forze. Il mondo buddhista non poté esimersi dal confrontarsi con il problema della ricerca di una via di salvezza nel momento in cui le tenebre si stavano addensando su mondo umano e gli esseri illuminati lo avevano abbandonato, lasciandolo senza una guida. Il discorso religioso non esitò a intraprendere percorsi più azzardati nel cercare di portare tutti gli uomini verso l'illuminazione anche nell'epoca della degenerazione della Legge, arrivando anche a negare i principi su cui si fondava il mondo monastico tradizionale, che ne fu profondamente scosso e non poté che sentirsene minacciato, reagendo con forza a queste istanze di innovazione, condannandole e cercando di sopprimerle. Eppure, le nuove scuole buddhiste nate in periodo Kamakura, realtà marginali all'epoca se confrontate con le potenti scuole Shingon e Tendai, innescarono un processo inarrestabile di apertura del buddhismo alla gente comune, anche, soprattutto, agli ultimi – i malvagi, i diseredati, le donne, i malati, i fuori casta – incarnando un ideale di salvezza universale e raggiungibile. Segnarono un punto di svolta fondamentale, poiché fino a quel momento la via per l'illuminazione e l'estinzione del ciclo delle rinascite nella propria vita era vista come una prerogativa esclusiva del clero. Secondo Foard, le nuove scuole buddhiste di Kamakura furono i primi movimenti di massa del buddhismo giapponese e al giorno d'oggi sono quelle che attraggono un maggior numero di fedeli in Giappone.<sup>45</sup> È bene ricordare, tuttavia, che la crescita esponenziale dei loro fedeli avvenne in periodo Muromachi (1338-1573), mentre in periodo Kamakura non ebbero la rilevanza che vi si attribuisce oggi.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> STONE, "Seeking Enlightenment...", cit., p. 33.

<sup>45</sup> James H. FOARD, "In Search of a Lost Reformation: a Reconsideration of Kamakura Buddhism", *Japanese Journal of Religious Studies*, 7, 4, 1980, p. 262.

<sup>46</sup> FOARD, "In Search of a Lost Reformation...", cit., p. 283.

Il termine “buddhismo di Kamakura” (o “nuovo buddhismo di Kamakura”) comprende generalmente le due scuole amidiste Jōdo (浄土宗) e Jōdo Shin (浄土真宗), la scuola Nichiren (日蓮宗) e le due scuole zen Sōto (曹洞宗) e Rinzai (臨濟宗). Questa definizione, ovviamente, non trasmette appieno la complessità e varietà del mondo religioso buddhista dell’epoca: accanto a questi nuovi gruppi religiosi, capeggiati da maestri carismatici, vi furono culti popolari che ebbero una maggiore rilevanza e popolarità fra la gente comune, come quello capeggiato da Ippen (1239-89), costituiti da asceti itineranti che propagavano la dottrina della Terra Pura; si diffusero culti devozionali che avevano per oggetto Jizō, Shōtoku Taishi, Kannon, Maitreya; vi furono tendenze riformatrici, che aspiravano a un ritorno alla purezza delle origini e alla rigida osservanza dei precetti monastici, rappresentate dal Movimento per la Restaurazione dei Vinaya capeggiato da Myōe (1173-1232) e da Jōkei (1155-1213). Inoltre, le scuole Shingon e Tendai continuarono a conservare la supremazia all’interno del panorama religioso dell’epoca.<sup>47</sup> In questa sede si vuole porre l’accento sui nuovi movimenti buddhisti del periodo intesi come le cinque grandi scuole che emersero all’epoca e si consolidarono nei secoli successivi, ma con ciò non si intende negare né l’importanza di altre realtà religiose contemporanee, né l’impatto che ebbero esperienze religiose non istituzionalizzate nel diffondere nuove idee e forme di culto e nel contribuire al processo di popolarizzazione del buddhismo.

Quello che si vorrebbe evidenziare è che la nascita di queste nuove scuole buddhiste fu anche il risultato della diffusione dell’idea di *mappō*, un processo che, come visto, era cominciato secoli prima, ma che in periodo Kamakura divenne il presupposto teorico per qualsiasi tipo di speculazione religiosa, non essendo più possibile negarne la realtà. Non tutte le nuove correnti buddhiste di periodo Kamakura attribuirono al concetto di *mappō* un ruolo centrale, ma nessuna di esse poté esimersi dal considerare quella che si era affermata come la visione del mondo nella loro epoca. Alcune, come le scuole Rinzai e Sōto, fondate rispettivamente da Eisai (1141-1215) e Dōgen (1200-53), respinsero la necessità di individuare una pratica che si adattasse all’ultima era del Dharma, poiché la via meditativa da esse indicata trascendeva il tempo e poteva essere praticata sempre con efficacia portando gli uomini all’illuminazione, negando di fatto il concetto stesso di *mappō*. Per le scuole amidiste di Hōnen e di Shinran, invece, il concetto di *mappō* e le sue implicazioni sul piano delle capacità umane di giungere alla salvezza

---

<sup>47</sup> FOARD, “In Search of a Lost Reformation...”, cit., p. 271-72; per approfondimenti sul Movimento di Restaurazione dei Vinaya vedi STONE, “Seeking Enlightenment...”, cit., pp. 48- 55; su Ippen vedi RAVERI, *Il pensiero ...*, cit., pp. 442-52.

furono centrali nel determinare vie di fede incentrate sull'abbandono della fiducia nei propri limitati mezzi spirituali per affidarsi alla compassione del Buddha Amida. Infine, la scuola Nichiren superò la visione pessimista del *mappō*, poiché proprio quest'era di decadenza avrebbe permesso a tutti di raggiungere l'illuminazione in questa vita e non in quelle successive, a patto che si fossero adottati gli insegnamenti racchiusi nel *Sūtra del Loto* e la pratica del *daimoku* 題目, ossia la recitazione del suo titolo.

Tutti i grandi maestri di periodo Kamakura cercarono una via per condurre l'uomo all'illuminazione, anche nell'era più buia del Dharma. Solo Shinran, però, arrivò a negare nel modo più assoluto l'utilità di ogni pratica per il raggiungimento della salvezza. Che l'uomo non potesse più salvarsi con le sue forze nell'era della Fine della Legge era un concetto implicito nell'idea stessa di *mappō*, eppure quasi tutte le nuove scuole di Kamakura furono riluttanti ad accettarlo in modo totale. Fra i cinque grandi maestri già citati, fu solo Shinran a rifiutare nel modo più assoluto la pratica, abbracciando totalmente l'idea che la salvezza provenisse da una forza altra, estranea dall'uomo, e che l'uomo non potesse in nessuna misura realizzarla da solo. Questo rifiuto categorico di affidarsi alle proprie capacità di raggiungere l'illuminazione derivava da una visione profondamente pessimista della natura umana nell'era del *mappō*: tutti, senza esclusione, erano illusi e malvagi e incapaci di salvarsi. In questa presa di coscienza della dolorosa condizione umana non vi era condanna, ma l'accettazione di un'umanità fragile e bisognosa dell'intercessione dell'assoluto, di infinita compassione, che avrebbe accolto tutti nella salvezza, anche i più illusi. Per la sua presa di posizione così radicale si potrebbe considerare il punto di arrivo dell'immaginario legato al *mappō*: nell'era della Fine della Legge l'uomo non può nulla, se non affidarsi con sincero abbandono ad Amida.

## **2.4 Shinran e la sua visione di salvezza nell'era del *mappō***

### **2.4.1 L'incontro con Hōnen**

Shinran nacque nel 1173 in una famiglia aristocratica, appartenente a un ramo dei Fujiwara. Rimase orfano di padre a quattro anni e di madre a nove e fu quindi iniziato alla vita monastica presso l'Enryakuji, sede della scuola Tendai.<sup>48</sup> Furono anni di tormento interiore e di sofferta ricerca spirituale. Le fonti riportano che fosse turbato dalle proprie passioni, che gli impedivano di meditare. Dal momento che faticava a imporsi una disciplina nella pratica, cominciò a

---

<sup>48</sup> Alfred BLOOM, *The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self Acceptance*, Leiden, Brill, 1968, p. 3.

convincersi che per lui non vi fosse altro destino che la rinascita all'inferno.<sup>49</sup> Nel 1201 incontrò Hōnen, un avvenimento destinato a cambiargli la vita. Decise di diventare suo discepolo e dal 1201 al 1207 si dedicò all'apprendimento della dottrina della Terra Pura professata dal maestro.

L'idea centrale dell'insegnamento di Hōnen è che la salvezza si ottiene solo avendo fede nel Buddha Amida e nella sua volontà di salvare tutti gli esseri senzienti. L'assoluto rappresenta quindi una forza esterna all'uomo (*tariki* 他力) in grado di condurlo verso la rinascita nella Terra Pura. Hōnen decise di adottare come unica via spirituale la pratica del *nenbutsu*, intesa come invocazione del nome del Buddha Amida. Basava la sua visione sul Diciottesimo Voto dal Buddha Amida, contenuto nel *Daimuryōjūkyō* 大無量壽經 (il *Sukhāvativyūhasūtra* esteso), testo fondamentale per la tradizione della Terra Pura. Nel *sūtra* si riporta che il bodhisattva Dharmākara avesse pronunciato quarantotto voti in cui prometteva di rinunciare alla propria illuminazione se non fosse riuscito a portare tutti gli esseri senzienti alla rinascita nella Terra Pura. Nel Diciottesimo Voto, affermava che avrebbe rinunciato all'illuminazione se tutti gli esseri senzienti che avessero invocato il suo nome anche solo dieci volte con fede sincera non fossero rinati nel suo paradiso.<sup>50</sup> Dal momento che egli aveva raggiunto l'illuminazione, ne conseguiva che chiunque avesse avuto fede in lui e avesse pronunciato il suo nome si sarebbe salvato.

Nel *nenbutsu* Hōnen vedeva la possibilità di rendere la mente sempre più pura, permettendo al fedele di sviluppare sincerità, fede e il desiderio che tutti gli esseri rinascessero nella Terra Pura, le tre condizioni necessarie affinché il Voto di Amida potesse salvarlo.<sup>51</sup> Il *nenbutsu* era anche un mezzo per contrastare il proprio *karma* negativo producendo meriti, i quali, tuttavia, non derivavano dall'azione dell'uomo, bensì da quella di Amida, che aveva investito il *nenbutsu* dei suoi innumerevoli meriti per eoni quando ancora era un bodhisattva.<sup>52</sup> Hōnen predicava di intonare il *nenbutsu* il più possibile, fino alla morte, poiché nella recitazione del nome di Amida si stabiliva un rapporto fra l'uomo e l'assoluto, in cui il primo confermava l'adesione alla sua scelta di affidarsi con fede.<sup>53</sup> Era una via di salvezza che non si negava a nessuno, nemmeno

---

<sup>49</sup> BLOOM, *The Life of Shinran...*, cit., pp. 7-8.

<sup>50</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., pp. 317-20, pp. 412-14.

<sup>51</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 413.

<sup>52</sup> Allan A. ANDREWS, "Hōnen on Attaining Pure Land Rebirth: the Selected *Nenbutsu* of the Original Vow", in Galen Anstutz (a cura di), *Critical Readings on Pure Land Buddhism in Japan*, Vol. 1, Leiden-Boston, Brill, 2020, p. 230.

<sup>53</sup> ANDREWS, "Hōnen on Attaining Pure Land...", cit., pp. 228, 231-32.

a coloro che avessero trasgredito i precetti buddhisti – come ad esempio i guerrieri, obbligati ad uccidere – se con fede sincera avessero invocato il Nome.<sup>54</sup>

Le tecniche meditative e i riti insegnati dalle scuole esoteriche erano per Hōnen inefficaci. Non potevano certo portare alla salvezza, poiché nell'era della Fine della Legge gli esseri umani non avevano la forza interiore per salvarsi da soli. Inoltre, erano troppo complessi per le ridotte capacità spirituali dell'umanità nell'era del *mappō*. Il rifiuto delle pratiche, fatta eccezione per il *nenbutsu*, costituiva un'aperta sfida alle scuole buddhiste più antiche, che fondavano i loro insegnamenti sul rispetto dei precetti, sulle attività spirituali per raggiungere la salvezza e soprattutto sulla loro mediazione con il mondo laico. Ciò che predicava Hōnen non poteva mancare di provocare una reazione da parte del mondo monastico, poiché di fatto delegittimava la sua stessa esistenza. Nacquero inoltre movimenti amidisti devianti che, travisando il messaggio del maestro, invitavano a indulgere nelle proprie illusioni e a infrangere i precetti, certi della salvezza nel *nenbutsu*.<sup>55</sup> La scuola Tendai e la Hossō si appellarono più volte alla corte di Kyōto affinché condannasse il movimento di Hōnen e vi ponesse una fine. Nel 1207 con un pretesto Hōnen e tutti i suoi discepoli, compreso il giovane Shinran, furono esiliati. Hōnen fu costretto a trasferirsi nello Shikoku, Shinran a Echigo, nel nord, una delle zone più povere del Paese. Fu lì che Shinran si distaccò dal pensiero del maestro ed elaborò una propria dottrina di salvezza.

#### **2.4.2 La salvezza in un atto di pura fede**

Era la prima volta che Shinran si trovava a vivere fra poveri contadini, dopo aver trascorso la sua esistenza negli ambienti monastici e nella capitale. Era stato ridotto allo stato laicale, ciononostante non poteva vivere come un laico, poiché in cuor suo aspirava ancora a percorrere un percorso religioso. Cominciò a definirsi “né monaco, né laico” e a vivere la propria esperienza religiosa nella vita quotidiana.<sup>56</sup> È nella miseria di quegli anni che nacque in lui un'idea di salvezza che si sarebbe rivelata rivoluzionaria, universale, capace di parlare alla disperazione e al male della sua epoca.

Il suo pensiero religioso si fonda su una lucida consapevolezza della propria e altrui malvagità e debolezza. È questa una condizione universale, senza via di scampo. Secondo Shinran, solo il Buddha, nella sua infinita luce e perfezione, è veramente buono e compassionevole, perché è mosso da un desiderio completamente disinteressato di portare tutti

---

<sup>54</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 418.

<sup>55</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 420; ANDREWS, “Hōnen on Attaining Pure Land...”, cit., p. 229.

<sup>56</sup> BLOOM, *The Life of Shinran...*, cit., pp. 20-21.

gli esseri senzienti verso l'illuminazione. Paragonati all'assoluto, gli uomini sono creature illuse, dominate dalle loro pulsioni egoistiche e mossi dal proprio interesse personale.<sup>57</sup> Scriveva in una poesia:

Noi umani ci mostriamo saggi, buoni e puri.  
Tuttavia, dato che la cupidigia, la rabbia, la malvagità e l'inganno sono frequenti,  
Non siamo pieni che di lusinghe.  
Essendo la nostra natura malvagia difficile da sottomettere,  
Le nostre menti sono come vipere e scorpioni.  
Dato che la pratica della virtù è frammista di veleno,  
La definiamo pratica falsa e vana.<sup>58</sup>

Secondo Shinran, una persona non potrà mai compiere un'azione completamente buona e disinteressata, poiché vi è alla base un attaccamento al proprio ego, un calcolo utilitaristico del beneficio che questa potrà portare a chi la compie. Qualsiasi buona azione è inestricabile dalle passioni illusorie che offuscano il cuore dell'uomo.<sup>59</sup> Nell'era della Fine della Legge nessuno è veramente buono e si può salvare con le sue forze, nemmeno i monaci a cui da sempre veniva affidato il compito di guidare i laici verso l'illuminazione. Il solo fatto di pensare di poter riuscire a raggiungere la salvezza con le proprie limitate capacità spirituali è espressione della propria arroganza e cieca illusione. Il desiderio di santità allontana ulteriormente dalla propria meta, poiché nasconde in sé ancora un calcolo egoistico, un attaccamento al proprio io. Anche la recitazione del *nenbutsu*, se praticata come mezzo per purificare la propria mente e per sostenere la propria fede, acquisendo merito, non è che un'illusione, poiché è ancora segno della fiducia nelle proprie azioni meritorie per raggiungere la salvezza e mette in primo piano la pratica a discapito della fede incondizionata nella grazia di Amida. Per Shinran la salvezza è possibile solo ed esclusivamente ad opera di una forza spirituale altra da sé (*zettai tariki* 絶対他力), l'Altro Potere del Buddha Amida, e non grazie alle proprie forze (*jiriki* 自力).<sup>60</sup> Shinran, dunque, rifiuta nel modo più assoluto la pratica come mezzo per raggiungere l'illuminazione.

---

<sup>57</sup> Alfred BLOOM, "Shinran's Philosophy of Salvation by Absolute Other Power", *Contemporary Religions in Japan*, 5, 2, 1964, pp. 123-24.

<sup>58</sup> SHINRAN, *Gutoku's Hymns of Lament and reflection [Gutoku hitan jukkai]*, in Dennis Hirota, Hisao Inagaki, Michio Tokunaga, Ryushin Uryuzu (a cura di), in "The Collected Works of Shinran", © 1997 JODO SHINSHU HONGWANJI-HA, <http://shinranworks.com/hymns-in-japanese/hymns-of-the-dharma-ages/hymns-of-lament-and-reflection/>, ultimo accesso 21/04/2021, trad. in italiano dell'autrice.

<sup>59</sup> BLOOM, "Shinran's Philosophy of Salvation...", cit., p. 123.

<sup>60</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 429.

La vera salvezza si ottiene solo con un atto di fede pura (*shinjin* 信心). Nel definire cosa sia la vera fede, Shinran rinuncia alla visione per la quale essa si manifestasse negli uomini come atto volontario di ricerca dell'illuminazione, ma che fosse invece un dono di Amida, che nella sua infinita grazia e comprensione dona all'umanità una mente in cui la fede possa manifestarsi e la capacità di pronunciare il suo nome.<sup>61</sup> Secondo Shinran, le condizioni per ottenere la rinascita nella Terra Pura indicate nel diciottesimo Voto di Amida come riportato dal *Daimuryōjukyō*, ossia una mente sincera, fiducia e il desiderio di rinascere, non sono caratteristiche che l'uomo coltiva in sé con le proprie forze, bensì gli sono conferite dall'assoluto nella sua infinita compassione per guidarlo verso la salvezza.<sup>62</sup> Per sostenere la sua posizione, Shinran interpretò il testo cinese del *Daimuryōjukyō* in modo originale, con una tecnica che all'epoca era molto praticata, soprattutto dai monaci della scuola Tendai, e che egli aveva probabilmente appreso durante la sua permanenza presso l'Enryakuji. Questa consisteva nel leggere in giapponese un testo cinese grazie a un sistema di notazione, senza che l'ordine dei caratteri dell'originale fosse alterato. Tuttavia, l'uso creativo della notazione poteva risultare in un testo giapponese che differiva radicalmente dall'originale, pur conservandone ogni parola.<sup>63</sup> Il Diciottesimo Voto, nella versione cinese, recitava: “Se tutti gli esseri senzienti, sentendo il mio Nome, realizzeranno anche solo un momento di *shinjin* e gioia, trasferiranno i loro meriti sinceramente [agli altri] e desidereranno rinascere in quella terra, otterranno immediatamente la rinascita e lo stadio del vero radicamento”.<sup>64</sup> Shinran lo interpretò così: “Tutti gli esseri senzienti, sentendo il Nome, realizzeranno anche solo un momento di *shinjin* e gioia. [Il Buddha Amida] trasferirà loro la sua mente sincera. Se desidereranno rinascere in quella terra, otterranno immediatamente la rinascita e lo stadio del vero radicamento.”<sup>65</sup> Come si può dedurre confrontando i due passaggi, cambia radicalmente il concetto di trasferimento dei meriti (*ekō* 廻向). Per Shinran, esso non può che provenire dal Buddha, poiché solo lui è in grado di accumulare merito e trasferirlo agli altri esseri senzienti.<sup>66</sup> La fede quindi, considerata dal punto di vista umano, è anche la capacità di non dubitare nel Voto di Amida, abbandonando qualsiasi pretesa di salvarsi con le proprie forze. È un istante di totale annullamento di sé, di rinuncia a ogni pulsione egoistica, perfino al desiderio di salvarsi, in cui, avendo realizzato la

<sup>61</sup> BLOOM “Shinran's Philosophy of Salvation...”, cit., p. 129, 137

<sup>62</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 429-30.

<sup>63</sup> Nasu EISHO, “Rely on the Meaning, Not on the Words”. Shinran's Methodology and Strategy for Reading Scriptures and Writing the *Kyōgyōshinshō*”, in Anstutz, *Critical Readings...*, cit., p. 331.

<sup>64</sup> BLOOM, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson, University of Arizona Press, 1977, pp. 48–49.

<sup>65</sup> EISHO, “Rely on the Meaning...”, cit., p. 337.

<sup>66</sup> BLOOM “Shinran's Philosophy of Salvation...”, cit., p. 137-38; RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 430.

propria natura illusa e peccatrice, ci si abbandona in modo incondizionato all'incomprensibile, all'infinita bontà e compassione del Buddha, che cerca ogni essere per condurlo all'illuminazione. *Shinjin* è quindi sia la mente di Buddha, che nella sua perfetta compassione cerca l'uomo per portarlo alla salvezza, che quella dell'uomo che si abbandona a lui.<sup>67</sup> Colui che nelle tenebre della sua illusione riuscirà a rinunciare al suo ego e ad affidarsi a Lui con un atto di fede pura è già salvo, in questa vita, e partecipa della natura della mente di Buddha, diventando uguale a lui. Shinran scrive in una lettera:

In risposta alla tua domanda: nel momento in cui le persone incontrano il Voto di Amida—che è l'Altro Potere che si dona a noi—e il cuore che ottiene vera *shinjin* e ne gioisce si stabilisce in loro, esse sono abbracciate, per non essere mai più abbandonate. [...] Dal momento che le persone di vera e reale *shinjin* sono allo stesso livello di Maitreya, sono uguali ai Buddha. Inoltre, tutti i Buddha gioiscono profondamente quando una tale persona si rallegra nell'ottenere vera *shinjin*, e proclamano: “Questa persona è un nostro pari”.<sup>68</sup>

La Terra Pura non è più vista soltanto come una dimensione ultraterrena, paradisiaca, in cui si rinascerà dopo la morte e dove si sarà finalmente al cospetto di Amida, partecipi della sua grazia, ma anche come una dimensione spirituale, un velo che si squarcia, una rivelazione improvvisa. È la realizzazione che la luce dell'assoluto è già in noi, che siamo già salvi in virtù dei suoi Voti, che sopraggiunge solo quando si smette di ricercare la salvezza coi propri mezzi e ci si abbandona alla fede. Nel momento in cui questa bruciante rivelazione si manifesta all'uomo, spontaneamente affiorerà sulle sue labbra il nome di Amida.<sup>69</sup> È sufficiente quindi anche solo un'unica invocazione del Nome fatta con fede pura per essere liberi. La recitazione del Nome è vista come la testimonianza della piena realizzazione della *shinjin*, e del raggiungimento della salvezza. Shinran si rifà al diciassettesimo Voto di Amida, che promette che il suo Nome verrà recitato da tutti i Buddha dell'universo. Il fedele, nell'attimo di abbandono in Amida, partecipa della natura di Buddha. In un'altra lettera, Shinran scriveva:

Nel Diciassettesimo Voto si afferma che “Se [i Buddha] non tributano lodi al mio nome” e nel Diciottesimo Voto è detto “Se [gli esseri] realizzano veramente *shinjin* e non rinascono, possa io non ottenere l'illuminazione”. Dato che sia il Diciassettesimo che il Diciottesimo Voto sono veri, come può il Voto sullo stadio del vero radicamento non avere senso? Se una persona di *shinjin* dimora nello stesso stadio di Maitreya, che raggiungerà l'illuminazione dopo solo il

---

<sup>67</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 4301-31.

<sup>68</sup> SHINRAN, “Lampada per l'ultima Era” [Mattōshō], in Laura Silvestri, Massimo Claus (a cura di), *Le lettere di Shinran. Il pensiero religioso del fondatore della Jōdo Shinshū*, Myo Edizioni, 2020, lettera n. 18, [e-book], trad. in italiano dell'autrice.

<sup>69</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 437.

tempo di una vita, è certo che quella persona è abbracciata per non essere mai più abbandonata.<sup>70</sup>

Recitare una volta soltanto o più volte il *nenbutsu* non fa alcuna differenza, basta che sia fatto senza alcuna intenzione di ottenere la salvezza, che possa mettere in dubbio il Voto Originario di Amida.<sup>71</sup> Nel *Tannishō* 歎異抄 (“Trattato per deplorare le eresie”), scritto dal discepolo di Shinran Yuienbō per rettificare le divergenze dottrinali che si stavano manifestando alla morte del Maestro, l’autore citò così le sue parole:

Il *nenbutsu* per i praticanti è una non-pratica e un non-bene. Si dice che è una non pratica poiché non è praticato per il proprio tornaconto. Si dice che è un non-bene poiché non è un bene fatto per il proprio tornaconto.<sup>72</sup>

Per Shinran, il vero *nenbutsu* non è né una pratica religiosa, né un atto di bene, non opera all’interno della cornice dell’accumulazione di *karma* positivo o negativo, ma avviene come parte del misterioso operare del Buddha. Al di sopra delle leggi del *karma*, che legano indissolubilmente tutti gli esseri senzienti al male e all’illusione dell’esistenza nel *samsāra*, il Buddha Amida opera nella sua immensa misericordia per portarli all’illuminazione.<sup>73</sup> Dopo che l’uomo avrà sperimentato in sé la vera fede e che avrà compreso di essere salvo, tutte le volte che reciterà il *nenbutsu* lo farà come segno della sua gratitudine verso la profonda bontà e compassione dell’assoluto.<sup>74</sup>

### 2.4.3 I malvagi e il paradiso

Per Shinran la colpa maggiore di cui si può macchiare un uomo è il dubbio nella capacità di Amida di salvarlo. Sia le persone che si ritengono virtuose e insistono nell’affidarsi alle pratiche, pensando così di ottenere meriti per rinascere nella Terra Pura, che i malvagi, che si considerano indegni di essere salvati, oppongono resistenza a un totale abbandono alla fede. Secondo Shinran, queste persone interpretano male il messaggio buddhista, perché ritengono che la salvezza dipenda unicamente dall’accumulo di meriti con le proprie forze e sono incapaci di

---

<sup>70</sup> SHINRAN, “Una raccolta di lettere” [Zenshō], in Silvestri, Claus (a cura di), *Le lettere di Shinran...*, cit., lettera n. 7, [e-book].

<sup>71</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 436.

<sup>72</sup> SHINRAN, “Trattato per deplorare le eresie” [Tannishō], in Tollini, *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 119.

<sup>73</sup> James C. DOBBINS, “The evil person is the primary recipient of the Buddha’s compassion’. The *Akūnin Shōki* Theme in Shin Buddhism of Japan”, in Phyllis Granoff, Koichi Shinohara (a cura di), *Sins and Sinners. Perspectives from Asian Religions*, Leiden-Boston, Brill, 2012, Sins and Sinners, p. 100.

<sup>74</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 438

affidarsi completamente ad Amida.<sup>75</sup> L'assoluto non opera nessuna distinzione qualitativa di fronte alle azioni dei singoli, che ha già deciso di salvare. Anzi, il malvagio è il primo destinatario della misericordia del Buddha, ancor più del buono. Non è escluso dalla salvezza, né rinascerà ai margini della Terra Pura, come affermavano invece le tradizioni precedenti a quella di Shinran.<sup>76</sup> Nel *Daimuryōjukyō*, la frase conclusiva del diciottesimo voto formulato dal Buddha Amida diceva che sarebbero stati esclusi dalla salvezza coloro che avrebbero compiuto i cinque peccati più gravi (uccidere il padre, uccidere la madre, uccidere un *arhat*, suscitare discordia all'interno della comunità monastica e offendere il Buddha) e che avessero offeso il Dharma. Shinran, tuttavia, fece sua la visione del maestro cinese Shan-tao, che aveva interpretato quel passaggio come un deterrente a compiere il male, rifiutandosi di ammettere che anche all'essere più cieco nella sua malvagità potesse essere preclusa la salvezza.<sup>77</sup> Ma nel suo ragionamento si spinse ancora oltre, affermando che quella frase servisse a mettere in luce l'universalità del messaggio di salvezza di Amida. Nel suo commento al diciottesimo Voto, scrisse:

Esclusi sono quelli che commettono le cinque gravi offese e che calunniano la luce del dharma. Esclusi significa che coloro che commettono le cinque gravi offese sono rifiutati e rivela quando sia grave calunniare il dharma. Mostrando la gravità di questi due tipi di malefatte, queste parole ci fanno realizzare che tutti gli esseri senzienti dei dieci mondi, senza alcuna esclusione, rinasceranno nella Terra Pura.<sup>78</sup>

Il Buddha dall'alto della sua compassione cerca di scuotere le persone che si macchiano delle più gravi colpe, affinché riflettendo sulla loro condotta si rendano consapevoli della loro natura di cieca illusione e si affidino a lui per essere salvati. Anche nel più profondo degli inferni buddhisti un illuso peccatore può essere raggiunto dalla luce del Buddha, se con fede pura si affiderà ad Amida.<sup>79</sup> Shinran capovolge l'affermazione del suo maestro Hōnen, il quale aveva detto che se anche i cattivi si sarebbero salvati, tanto più i buoni.

I buoni certamente rinasceranno, allora ancor più ci riusciranno i cattivi.

---

<sup>75</sup> BLOOM, "Shinran's Philosophy of Salvation...", cit., pp. 132-34.

<sup>76</sup> DOBBINS, "The evil person...", cit., p. 97.

<sup>77</sup> DOBBINS, "The evil person...", cit., p. 96.

<sup>78</sup> SHINRAN, *Notes on once-calling and many-calling [Ichinen tanen shōmon]*, in Dennis Hirota, Hisao Inagaki, Michio Tokunaga, Ryushin Uryuzu (a cura di), "The Collected Works of Shinran", © 1997 JODO SHINSHU HONGWANJI-HA, <http://shinranworks.com/commentaries/notes-on-once-calling-and-many-calling/>, ultimo accesso 26/02/2021; vedi anche UEDA Yoshifumi, Dennis HIROTA, *Shinran. An introduction to his thought*, Kyoto, Hongwanji International Center, 1989, p. 187, trad. in italiano dell'autrice.

<sup>79</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 433.

Tuttavia, le persone di questo mondo normalmente dicono: «Anche i cattivi rinasciranno, allora tanto più i buoni». Questa affermazione, in un primo momento, sembrerebbe avere una qualche ragione d'essere, ma è contraria all'intento del Voto Primario, che è l'Altro Potere [di Amida]. La ragione di ciò è che le persone che fanno il bene e si affidano al proprio potere non riescono ad affidarsi in modo totale all'Altro Potere e quindi non seguono il Voto Primario di Amida. Quando, però, rovesciano la propensione ad affidarsi al proprio potere e si affidano all'Altro Potere, otterranno la rinascita nella Terra Pura.<sup>80</sup>

Per Shinran se i buoni si salvano, allora tanto più ci riusciranno i malvagi. Questo perché nella consapevolezza di comportarsi in modo retto è racchiusa spesso la tendenza narcisista a considerarsi buoni, a essere certi della propria virtù, a pensare di possedere la forza spirituale per salvarsi coi propri mezzi. Il malvagio, invece, nel momento in cui diventa consapevole pienamente della sua abiezione e si affida al Buddha e alla sua compassione si salva. Se le persone buone in cuor loro non riusciranno ad ammettere che la salvezza sia aperta anche agli ultimi, ai più peccatori, e che in fondo sia destinata solo ai virtuosi, rinasciranno, ma ai margini del paradiso.<sup>81</sup>

Il messaggio di Shinran era molto coraggioso ed era difficile da accettare, poiché negava la superiorità di una retta condotta su una malvagia nel raggiungimento della salvezza. Era una presa di posizione potenzialmente pericolosa, perché si prestava ad essere sovvertita, cosa che infatti avvenne. Vi furono discepoli di Shinran che apertamente incoraggiarono i fedeli a indulgere nelle loro debolezze e nei loro atteggiamenti illusori, travisando il messaggio del maestro che asseriva che la salvezza sarebbe stata garantita soprattutto agli ultimi e ai malvagi. Divenne un problema soprattutto quando Shinran si trasferì nella capitale, lontano dalle comunità di fedeli che si erano stabilite nel Kantō, affidate alla guida dei suoi discepoli. Nelle sue lettere a questi ultimi, scritte per chiarire loro la dottrina, riprese duramente coloro che, sovvertendo i suoi insegnamenti, predicavano di compiere il male.

Il Buddha è consapevole della natura profondamente fallace e illusa di tutti gli esseri e li salva, nonostante essi abbiano compiuto il male, qualora decidano di affidarsi sinceramente a lui. Ma il fatto che l'assoluto sia compassionevole e abbracci anche i deboli e i malvagi nella sua salvezza non implica che il male debba essere incoraggiato e praticato consapevolmente. In questo, Shinran fu categorico. Chi avesse fatto il male di proposito non avrebbe fatto altro che

---

<sup>80</sup> SHINRAN, *A Record in Lament of Divergences [Tannishō]*, n. 3, in Dennis Hirota, Hisao Inagaki, Michio Tokunaga, Ryushin Uryuzu (a cura di), "The Collected Works of Shinran", © 1997 JODO SHINSHU HONGWANJI-HA, <http://shinranworks.com/related-works-by-other-authors/a-record-in-lament-of-divergences/>, ultimo accesso 26/02/2021, trad. in italiano dell'autrice.

<sup>81</sup> TOLLINI, *Antologia del buddhismo giapponese*, cit., p. 131.

dimostrare un atteggiamento di attaccamento al mondo e di non aspirare realmente al *nenbutsu*, né al Voto di Amida: anche se si fosse impegnato nel *nenbutsu* difficilmente avrebbe potuto ottenere la rinascita dopo la morte.<sup>82</sup> Per Shinran, inoltre, è sbagliato indulgere nel male consapevolmente solo perché si sa che vi è la possibilità di essere salvati:

È davvero triste dare sfogo ai propri impulsi con la scusa che per natura si è dominati da passioni cieche— giustificando atti che non dovrebbero essere commessi, parole che non dovrebbero essere dette e pensieri che non dovrebbero essere nutriti—e dire che si possono seguire i propri desideri in qualsiasi modo. È come offrire altro vino a una persona che non è ancora sobria o invitarla a prendere ancora più veleno prima che [l’effetto de]l veleno sia diminuito. “Ecco una medicina, quindi bevi tutto il veleno che ti va”—parole come queste non dovrebbero mai essere dette.<sup>83</sup>

Shinran era profondamente consapevole della fragilità umana e non ebbe paura di accettarla, ma nel suo pensiero non è presente alcun incoraggiamento al male. Sapeva che gli uomini per natura erano illusi e che, soprattutto nell’era della Fine della Legge, tutti erano peccatori.<sup>84</sup> La forza del suo pensiero si ritrova nell’aver saputo mettersi in ascolto della disperazione degli ultimi, di cui egli stesso si sentiva parte, riconoscendo la propria e altrui debolezza, che divenne la chiave per ottenere la rinascita nella Terra Pura. Anche nel male e nella sofferenza che dominavano il *mappō* vi era una speranza per gli uomini che, fattisi umili e aprendo il loro animo per accogliere la luce dell’assoluto, si sarebbero salvati.

---

<sup>82</sup> Shinran, “Lampada per l’ultima Era” [Mattōshō], in Silvestri, Claus (a cura di), *Le lettere di Shinran*, cit., lettera n. 19 [e-book]

<sup>83</sup> Shinran, “Lampada per l’ultima Era” [Mattōshō], Silvestri, Claus (a cura di), *Le lettere di Shinran*, cit., lettera n. 20, [e-book]

<sup>84</sup> RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 429.

## Capitolo terzo

### I disastri e il rinnovamento del mondo

#### 3.1 La crisi di tardo periodo Edo

Il periodo Edo (o Tokugawa, dal nome della dinastia di *shogun* che detenne il potere dal 1603 al 1868) è passato alla storia come un'epoca di pace, tanto da ottenere l'appellativo di "pax Tokugawa".<sup>1</sup> La fu, per certi versi, soprattutto se paragonata al secolo di lotte intestine che avevano insanguinato il Paese per oltre un secolo durante il cosiddetto periodo Sengoku 戦国 (letteralmente, "Paese in guerra", 1467-1603): nel 1603, infatti, con la nomina di Tokugawa Ieyasu (1543-1616) a *shōgun* del *bakufu* di Edo si consolidò un sistema politico di "feudalesimo centralizzato", che seppe garantire al Giappone oltre due secoli di stabilità e assenza di guerre civili.<sup>2</sup> Di fatto, tuttavia, il mutamento dell'assetto sociale e dell'economia del Paese, soprattutto dalla seconda metà del periodo Tokugawa, e le tensioni che ne derivarono, esacerbate nei periodi di vulnerabilità alimentare, furono all'origine di un diffuso malcontento fra la popolazione, che si espresse sotto forma di rivolte popolari che videro sollevarsi villaggi, città e, in alcuni casi, addirittura interi feudi (*han* 藩).

##### 3.1.1 I movimenti di rivolta popolare

Nel XVII secolo le proteste che interessavano le campagne assumevano generalmente la forma di petizioni, spesso non autorizzate, rivolte dai rappresentanti dei villaggi agli amministratori feudali o allo stesso feudatario (*daimyō* 代表).<sup>3</sup> Le rimostranze da parte dei contadini si fondavano su un implicito patto alla base dei rapporti fra il popolo e il signore, che prevedeva che il governante esercitasse il suo potere con benevolenza in cambio del pagamento di tributi e di corvée.<sup>4</sup> Il popolo nutriva delle aspettative nei confronti del proprio *daimyō* e si

---

<sup>1</sup> CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone...*, cit., p. 114.

<sup>2</sup> CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone...*, cit., pp. 99-101.

<sup>3</sup> Stephen VLASTOS, *Peasants Protests and Uprisings in Tokugawa Japan*, Berkley, University of California Press, 1986, p. 162. pp. 45-7.

<sup>4</sup> Irwin SCHEINER, "Benevolent Lords and Honorable Peasants: Rebellion and Peasant Consciousness in Tokugawa Japan", in Tetsuo Najita, Irwin Scheiner, (a cura di), *Japanese Thought in the Tokugawa Period. Methods and Metaphors*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1978, p. 56; HASHIMOTO Mitsuru, "The Social Background of Peasant Uprisings in Tokugawa Japan", in Tetsuo Najita, J. Victor Koschmann (a cura di), *Conflict in Modern Japanese History. The Neglected Tradition*, Princeton-Guildford, Princeton University Press, 1982, p. 155.

arrogava il diritto di protestare qualora questi lo privasse del suo favore, imponendo, ad esempio, tasse più ingenti, o negandogli aiuti sotto forma di derrate alimentari in caso di perdita del raccolto, o ancora esercitando il suo potere in maniera dispotica. Questo accordo era riconosciuto anche dalle autorità, le quali, pur soffocando qualsiasi attività potenzialmente sovversiva da parte dei contadini, di fatto non impedivano loro nella maniera più assoluta di portare alla loro attenzione problemi relativi all'amministrazione del villaggio.<sup>5</sup> All'interno delle comunità rurali i contadini replicavano lo stesso rapporto con il capovillaggio, che svolgeva le funzioni di intermediario con gli amministratori del *daimyō* ed era incaricato del delicato compito di riscuotere i tributi annuali. In caso di cattive annate, i contadini meno abbienti si aspettavano un comportamento benevolo da parte di questa figura, cui veniva richiesto di aiutare le famiglie in difficoltà a pagare le tasse e di fornire loro il necessario per la sopravvivenza. Inoltre, nel caso in cui si fosse rivelato necessario presentare petizioni al signore, era il capovillaggio a dover agire come rappresentante della comunità, portando all'attenzione delle autorità le loro richieste.<sup>6</sup>

In principio, la struttura sociale dei villaggi era fondata sulla presenza di famiglie benestanti di contadini da cui derivavano rami collaterali, legate da rapporti di reciprocità: le famiglie principali fornivano a quelle collaterali appezzamenti di terreno da coltivare, in cambio di aiuto nel lavoro dei campi, assistenza durante i parti e in occasione di matrimoni e funerali, ecc. La comunità si basava su rapporti di solidarietà che coinvolgevano tutte le famiglie.<sup>7</sup> In questo primo periodo, i contadini di qualsiasi censo tendevano ad agire uniti e a rivolgere le loro proteste all'autorità feudale, soprattutto per questioni relative al pagamento di tributi, poiché il popolo viveva al limite della sussistenza e dipendeva dalla benevolenza del signore per poter continuare a sopravvivere. Questa tendenza, tuttavia, mutò a partire dal XVIII secolo.<sup>8</sup>

Nel tardo periodo Tokugawa l'assetto sociale dei villaggi si trasformò radicalmente, accompagnando l'evoluzione dell'economia rurale in direzione di una sua commercializzazione. Vista la natura dispendiosa del rapporto fra famiglie principali e collaterali, per il bene delle loro attività economiche le prime incoraggiarono il distacco delle seconde, donando loro maggiori appezzamenti di terra per permettere loro una maggiore autonomia; questo processo di affrancamento comportò il venir meno dei loro rapporti di mutuo sostegno.<sup>9</sup> Con

---

<sup>5</sup> VLASTOS, *Peasants Protests and Uprisings...*, cit., p. 155.

<sup>6</sup> HASHIMOTO, "The Social Background...", cit., p. 154.

<sup>7</sup> HASHIMOTO, "The Social Background...", cit., pp.146-47; VLASTOS, *Peasants Protests and Uprisings...*, cit., p. 27.

<sup>8</sup> VLASTOS, *Peasants Protests and Uprisings...*, cit., pp. 90-1.

<sup>9</sup> HASHIMOTO, "The Social Background...", cit., pp. 149-50; VLASTOS, *Peasants Protests and Uprisings...*, cit., p. 74.

l'attenuazione di queste relazioni familiari inclusive, la coesione dei villaggi si indebolì; le famiglie crearono invece altre relazioni con gruppi di contadini e commercianti fuori dai propri centri abitati, alterando i confini simbolici della propria comunità, estendendoli.<sup>10</sup> Inoltre, la tassazione cominciò a determinare nuove relazioni fra membri dello stesso villaggio. Il pagamento dei tributi era collettivo: a ogni centro rurale era assegnata dalle autorità feudali una quota di tasse da pagare in riso e altre derrate alimentari, a seconda del grado di produttività delle terre. Ciascuna famiglia era chiamata a contribuire, ma in caso di difficoltà quelle meno abbienti potevano rivolgersi al capovillaggio o ai contadini più ricchi affinché venissero in loro soccorso. Per fare ciò, si indebitavano e offrivano in pegno la loro terra, che non di rado non riuscivano più a riscattare, trovandosene espropriate e finendo a lavorare poderi in affitto, senza poter sperare di tornare proprietarie dei loro possedimenti. Fu l'inizio di un nuovo tipo di rapporti sociali fra ricchi fittavoli e contadini impoveriti, costretti a lavorare le loro terre.<sup>11</sup> Inoltre, alcune famiglie un tempo meno influenti, grazie alla loro maggiore indipendenza e alla produzione di prodotti per il mercato, cominciarono ad accumulare capitale e a rivendicare posizioni all'interno dell'élite del villaggio, che cominciarono quindi a non essere più scelte su criteri di lignaggio, ma censitari. Anche le delibere riguardo alle questioni più importanti per la vita comunitaria iniziarono a non essere più una prerogativa dei casati più antichi, bensì di quelli più abbienti.<sup>12</sup>

Come già accennato, in presenza di questioni che richiedessero l'intervento benevolo del signore in favore dei contadini, come ad esempio la sospensione delle tasse durante una carestia, era dovere del capovillaggio portare le istanze della popolazione all'attenzione delle autorità feudali. Qualora queste fossero respinte, fra i contadini più poveri si propagava un sentimento di malcontento diretto verso il capovillaggio e i contadini benestanti, accusati di collusione con gli amministratori del *daimyō* per accrescere le loro fortune a loro discapito.<sup>13</sup> Nelle zone in cui predominavano relazioni di mercato, inoltre, i contadini più abbienti si erano appropriati dei ruoli di usurai, fittavoli e mercanti, creando inevitabili tensioni con i contadini più indigenti, costretti a indebitarsi con loro, a pignorare i loro beni e a dipendere dai prezzi di mercato da loro stabiliti. Gli strati più poveri della popolazione cominciarono quindi a nutrire rancore verso coloro che consideravano il simbolo di un'ingiustizia sociale perpetrata nei loro confronti.

---

<sup>10</sup> HASHIMOTO, "The Social Background...", cit., p. 151.

<sup>11</sup> HASHIMOTO, "The Social Background...", cit., p. 150.

<sup>12</sup> FURUSHIMA Toshio, "The village and agriculture during the Edo period", in John Whitney Hall, James L. McClain, (a cura di), *The Cambridge History of Japan, Volume 4, Early Modern Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 490; HASHIMOTO, "The Social Background...", cit., p. 152.

<sup>13</sup> HASHIMOTO, "The Social Background...", cit., pp. 155-56.

Queste figure cominciarono quindi a essere oggetto di violente azioni di protesta.<sup>14</sup> I movimenti di rivolta che interessarono il Paese dalla seconda metà del XVIII secolo in poi furono per la maggior parte *uchikowashi* 打ちこわし (letteralmente: “distruggere percuotendo”), ossia sollevazioni popolari da parte dei proprietari terrieri più poveri o dei contadini nullatenenti contro i capovillaggio, i contadini benestanti, i mercanti e gli usurai, volte a distruggere le loro proprietà, le loro scorte alimentari e i loro beni. Talvolta i rivoltosi chiedevano ai ricchi donazioni di cibo e denaro, o domandavano ai mercanti di ribassare i prezzi del riso: in caso di mancato accordo, procedevano nella loro opera di distruzione.<sup>15</sup> Oltre a coinvolgere il proprio villaggio, spesso le proteste si estendevano ai villaggi vicini tramite la mobilitazione dei contadini più poveri da parte dei rivoltosi.<sup>16</sup> Durante la carestia dell’era Tenpō, che si protrasse dal 1833 al 1837, un’ondata di *uchikowashi* coinvolse anche i grandi centri urbani, come Ōsaka e Edo, a partire dall’autunno del 1833.<sup>17</sup>

Lo sviluppo dell’economia dei villaggi e il conseguente mutare della loro struttura sociale non furono in sé gli unici fattori determinanti per lo scatenarsi di disordini. White ha dimostrato che uno degli elementi più rilevanti da considerare nell’analisi delle rivolte contadine dell’ultimo periodo Tokugawa è la vulnerabilità alimentare.<sup>18</sup> Se in periodi di perdita del raccolto e di carestia il signore si rifiutava di abbassare o sospendere le tasse, di commutarle in denaro e di inviare aiuti ai villaggi, o se le fluttuazioni del mercato colpivano i prezzi dei beni alimentari facendoli crescere a dismisura, il popolo affamato insorgeva. Non stupisce, quindi, che gli *uchikowashi* furono particolarmente frequenti negli anni Ottanta del Settecento e negli anni Trenta e Sessanta dell’Ottocento, periodi caratterizzati da carestie o dal rialzo dei prezzi di mercato.<sup>19</sup> Dal 1782 al 1785 si era infatti verificata la terribile carestia dell’era Tenmei, causata da condizioni metereologiche sfavorevoli che avevano provocato la ripetuta perdita dei raccolti, in cui decine di migliaia di persone erano perite di fame e per le epidemie;<sup>20</sup> le maggiori ondate di rivolta del XIX secolo, invece, avvennero durante la carestia dell’era Tenpō, dal 1866 al 1869 (periodo caratterizzato dalla perdita di raccolti e da un’elevata inflazione) e all’apertura del porto di Yokohama al commercio internazionale nel 1858, che provocò un’ondata

---

<sup>14</sup> Patricia SIPPEL, “Popular Protest in Early Modern Japan: The Bushū Outburst”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 37, 2, 1977, p. 286.

<sup>15</sup> SIPPEL, “Popular Protest in Early Modern Japan...”, cit., pp. 294-98.

<sup>16</sup> SIPPEL, “Popular Protest in Early Modern Japan...”, cit., pp. 302-03.

<sup>17</sup> Harold BOLITHO, “The Tempō crisis”, in Marius B. Jansen (a cura di), *The Cambridge History of Japan, Volume 5, The Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 123.

<sup>18</sup> James W. WHITE, “Economic Development and Sociopolitical Unrest in Nineteenth-Century Japan”, *Economic Development and Cultural Change*, 37, 2, 1989, p. 242.

<sup>19</sup> SIPPEL, “Popular Protest in Early Modern Japan...”, cit., p. 276.

<sup>20</sup> FURUSHIMA, “The village and agriculture...”, cit., p. 495; BOLITHO, “The Tempō Crisis” ..., cit., p. 119.

inflazionistica che colpì tutto il Paese.<sup>21</sup> Le zone montuose, che avevano territori meno fertili e dipendevano dal mercato per l'approvvigionamento alimentare, soffrivano particolarmente nelle annate di cattivo raccolto e furono anche fra le più interessate dai disordini.<sup>22</sup> Anche nelle zone a maggior urbanizzazione si verificarono numerose rivolte, dovute soprattutto alla vulnerabilità alimentare di una popolazione urbana che non produceva il proprio cibo e dipendeva dal mercato e dai suoi prezzi.<sup>23</sup>

### 3.1.2 Ribellioni e *yonaoshi*

Dalla fine del XVIII secolo fino alla caduta del regime Tokugawa, si rileva la tendenza popolare a investire le rivolte di una valenza religiosa, attingendo all'immaginario legato al concetto di *yonaoshi*. Questo si potrebbe tradurre con l'espressione "rinnovamento del mondo": secondo la definizione di Miyata Noboru, è "una forma di pensiero in cui la popolazione tenta di trasformare il mondo corrente, pieno di disperazione, in un mondo nuovo".<sup>24</sup> In quel preciso momento storico, l'idea di rinnovamento utopistico della realtà non era ancora intesa dal popolo in rivolta come un mutamento radicale del mondo in senso millenaristico, bensì come il cambiamento della propria realtà in un senso di maggiore equità sociale e di redistribuzione delle ricchezze. Talvolta, i contadini definivano i capi delle rivolte giustiziati *yonaoshigami* 世直し神, ossia "divinità del rinnovamento del mondo": grazie alle loro azioni, infatti, essi erano riusciti a migliorare la vita della comunità, nonostante fossero consapevoli che il loro ruolo nelle rivolte li avrebbe condotti a un inevitabile martirio. In altri casi, i contadini in rivolta si proclamavano *yonaoshigami*, per conferire alle loro azioni distruttive una legittimazione religiosa, giustificandole in un'ottica di rettificazione delle ingiustizie che dominavano la società in una direzione di maggiore equità sociale.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> WHITE, "Economic Development and Sociopolitical Unrest...", cit., p. 240; VLASTOS, *Peasants Protests and Uprisings...*, cit., p. 159.

<sup>22</sup> SIPPEL, "Popular Protest in Early Modern Japan...", cit., p. 280.

<sup>23</sup> WHITE, "Economic Development and Sociopolitical Unrest...", cit., p. 242.

<sup>24</sup> MIYATA Noboru, "'Yonaoshi' to Miroku no shinkō. Nihon ni okeru 'yonaoshi' no minzokuteki imi" (La fede in Miroku e lo *yonaoshi*. Sul significato folklorico del concetto di *yonaoshi* in Giappone), *Minzokugaku kenkyū*, XXXIII, 1, 1968, p. 33.

宮田登、「『世直し』とミロクの信仰・日本における『世直し』の民俗的意味」、民俗学研究、第33巻、1号、1968年、p. 33.

<sup>25</sup> MIURA Takashi, *Agents of World Renewal. The Rise of Yonaoshi Gods in Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2019, cap.2, "The Rush Hour of *Yonaoshi* Gods. Late Tokugawa Peasant Uprisings and the Logic of World Renewal", [e-book].

Nel periodo che gli storici definiscono *bakumatsu* 幕末 (letteralmente, “fine del *bakufu*”), ossia le due decadi che precedettero la caduta del regime degli *shōgun* Tokugawa nel 1868, alla crisi economica e sociale si aggiunse un’ulteriore fonte di tensioni, che minò ulteriormente il già fragile equilibrio su cui si reggeva il Paese: l’arrivo delle potenze euro-americane e le loro richieste di instaurare rapporti commerciali e diplomatici con il Giappone. Nel 1858 il Paese fu costretto alla ratifica del primo di una serie di quelli che passarono alla storia con il nome di “trattati ineguali”, ossia trattati commerciali con gli Stati Uniti e con altre potenze europee (Olanda, Russia, Gran Bretagna e Francia) che stabilivano l’apertura di porti e la possibilità di farvi risiedere i propri connazionali, oltre che a Edo; non permettevano inoltre al Giappone di imporre dazi sulle merci di importazione, né di perseguire i cittadini stranieri che si fossero macchiati di qualche reato in suolo giapponese. Questo evento, oltre a rappresentare un’umiliazione per il Paese, contribuì ancor più a mettere in ginocchio la sua economia, poiché l’apertura dei porti provocò un’ondata inflazionistica senza precedenti.<sup>26</sup>

Il decennio che seguì la ratifica dei trattati ineguali fu caratterizzato da un sempre maggior numero di rivolte popolari, che raggiunsero l’apice in prossimità della caduta del regime Tokugawa e all’inizio del periodo Meiji (1868-1912). In quest’ultima fase, inoltre, aumentarono i movimenti che si appropriarono del linguaggio religioso legato al concetto di *yonaoshi* per sostenere le loro visioni di rinnovamento sociale. Le maggiori rivolte di questo tipo avvennero a cavallo fra il *bakumatsu* e l’inizio del periodo Meiji: nel 1866 nei distretti di Chichibu e Shindatsu, nel 1868 nelle regioni di Kozuke, Echigo e Aizu, nel 1869 nella provincia di Mino e nel 1870 nella regione di Shinshū.<sup>27</sup> Il patto sociale fra i signori feudali e il popolo era venuto meno, poiché la sopravvivenza di questi ultimi era legata a forze che spesso il primo non riusciva a controllare, come l’andamento del mercato. Secondo Scheiner,

[t]he many changes in the social and economic relationships of numerous villages provoked a crisis over the “covenant” paradigm. This crisis increasingly led many peasants to proffer an alternative, which did not evolve from the “covenant” ideal. They turned to *yonaoshi*, using daily rituals and ceremonies, and the language of the *matsuri*, to enunciate a new paradigm of society.<sup>28</sup>

La tendenza popolare a immaginare una realtà nuova, priva di sofferenza e privazioni, si concretizzò in un’effettiva azione politica di riforma solo ad Aizu, nel 1868. Alla caduta del

---

<sup>26</sup> CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone...*, cit., pp. 133-34.

<sup>27</sup> VLASTOS, *Peasants Protests and Uprisings...*, cit., p. 162.

<sup>28</sup> SCHEINER, “Benevolent Lords and Honorable Peasants...”, cit., p. 41.

governo feudale, i contadini del dipartimento di Takiya diedero il via a una serie di rivolte che si estesero ad altri villaggi nell'arco di alcuni mesi. Ogni ribellione seguiva lo stesso schema: si distruggevano le proprietà dei più facoltosi e si convocarono assemblee per riformare le relazioni politiche ed economiche nelle comunità locali. I contadini decretarono che anche i piccoli agricoltori potevano essere scelti per il ruolo di capovillaggio e stabilirono nuove regole per il riscatto di beni pignorati, prestiti e terre confiscate.<sup>29</sup> Scrive Miura:

The Aizu peasants identified the corruption and ineptitude of the village leadership as the source of their economic hardship and sought to remove it. Their objective in “renewing the world” was not to bring a cataclysmic overhaul of the world in which they lived.<sup>30</sup>

Lo *Yonaoshi* di cui si fece portatore il popolo in rivolta era da intendersi quindi come il rinnovamento del loro mondo, ossia della dimensione sociale, politica ed economica del loro villaggio. Fu una parentesi breve: le autorità del nuovo governo Meiji intervennero e posero fine ai tumulti dopo qualche mese.

### 3.2 Pellegrinaggi e *Yonaoshi*

Il senso di crisi e il bisogno di darvi risposte che si era diffuso fra la popolazione in tardo periodo Edo non si tradusse solo in movimenti di rivolta popolare. Durante il corso del XVIII secolo, con particolare frequenza, e nel XIX secolo si verificarono pellegrinaggi di massa al Santuario di Ise (detti *okagemairi* おかげ参り), in cui presero parte milioni di persone di ogni estrazione sociale. Era costume che pellegrinaggi a Ise si svolgessero ogni sessant'anni, ma in quel periodo furono tantissimi quelli organizzati spontaneamente dalla popolazione.<sup>31</sup> Erano momenti che esulavano dall'ordinarietà della vita quotidiana ed erano caratterizzati dal rovesciamento delle usuali norme sociali. Le categorie più marginali della popolazione si sentivano per un breve periodo libere dal controllo che veniva loro imposto: i contadini salariati partivano alla volta di Ise senza avvisare i loro padroni, le donne senza farne parola con i mariti, i bambini con i genitori. Era un momento in cui queste categorie, normalmente prive della capacità di decidere autonomamente della propria vita, riuscivano a sottrarsi alle regole del quotidiano per vivere un'esperienza che sarebbe stata loro normalmente preclusa.<sup>32</sup> I samurai e

---

<sup>29</sup> VLASTOS, *Peasants Protests and Uprisings*, cit., pp. 144-46.

<sup>30</sup> MIURA, *Agents of World Renewal...*, cit., cap.2, “The Rush Hour of *Yonaoshi* Gods...”, cit., [e-book].

<sup>31</sup> Winston DAVIS, “Pilgrimage and World Renewal: A Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan”, Part I, *History of Religions*, 23, 2, 1983, p. 100.

<sup>32</sup> KITAHARA Itoko, *Jishin no shakaishi. Ansei daijishin to minshū* (La storia sociale dei terremoti. Il Grande Terremoto di Ansei e il popolo), Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 2013, p. 301-02.

北原糸子、『地震の社会史・安政大地震と民衆』、東京、吉川弘文館、2013、p. 301-02.

i mercanti elargivano ai poveri offerte in cibo e denaro e offrivano i loro servizi per condurli a Ise. Talvolta gli uomini vestivano abiti femminili, le donne vesti maschili e regnava un clima di promiscuità sessuale e trasgressività.<sup>33</sup> Dopo l'*okagemairi* del 1830, soprattutto nelle regioni di Yamato, Settsu e Harima, a seguito della caduta miracolosa di talismani (*ofuda* お札) dal cielo la popolazione cominciò a danzare e a esibire comportamenti di sfida verso le autorità, come il rifiuto di lavorare, la richiesta di abbassare le tasse e il rifiuto di pagarle. In alcuni casi, i contadini domandavano alle famiglie più ricche di donare loro cibo e alcolici. Le danze (*okageodori* おかげ踊) si propagarono di villaggio in villaggio per un anno intero.<sup>34</sup>

Le autorità osservavano con preoccupazione queste manifestazioni di massa, potenzialmente sovversive, ma si limitarono a condannare solamente i casi in cui la popolazione vi prendesse parte senza autorizzazione, tollerando ogni altro tipo di pellegrinaggio senza reprimerlo.<sup>35</sup> Tuttavia, nel 1867 nella regione del Kansai si assistette a espressioni di religiosità popolare che in alcuni casi si tradussero in movimenti di aperta ribellione verso il *bakufu* e in azioni di distruzione delle proprietà dei più abbienti (*uchikowashi*). Si trattò di un evento definito dagli studiosi con il nome di *Eejanaika* ええじゃないか (“Non è forse bene?”), la frase ripetuta dalle masse in preda all’esaltazione, ma è bene ricordare che non tutte le manifestazioni popolari che ricadono sotto quella definizione furono momenti di devianza e ribellione al potere. Come osservato da Miura, la maggior parte si sviluppò sotto il controllo delle autorità locali e si inserì nel solco degli *okageodori*, *okagemairi* e di altre manifestazioni di devozione popolare.<sup>36</sup> Tuttavia, non si può trascurare il carattere sovversivo di alcuni di questi movimenti, che assunsero toni di aperta sfida nei confronti dei detentori del potere economico e politico.

Come era spesso accaduto prima di un pellegrinaggio, si era diffusa la voce fra la popolazione che dal cielo fossero piovuti miracolosamente dei talismani con inscritto il nome di *kami* o di *bodhisattva*, da quelli più noti, come la dea Amaterasu, il dio Inari o i *bodhisattva* Kannon e Yakushi, a divinità locali. Gli amuleti venivano spesso ritrovati vicino alle case dei contadini più ricchi, i quali erano quindi costretti a riporli negli altari e a organizzare feste per rendere loro omaggio nel modo adeguato, offrendo cibo e denaro alla comunità. Scrive Miura:

---

<sup>33</sup> DAVIS, “Pilgrimage and World Renewal...”, cit., pp. 100-105, 108-9.

<sup>34</sup> MIURA Takashi, *Agents of World Renewal...*, cit., cap.5, “Yonaoshi Gods Falling from the Sky. Rethinking *Eejanaika* as a Communal Religious Celebration” [e-book].

<sup>35</sup> Winston DAVIS, “Pilgrimage and World Renewal: A Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan, Part II”, *History of Religions*, 23, 3, 1984, pp. 198-99.

<sup>36</sup> MIURA, *Agents of World Renewal...*, cit., cap. 5, “Yonaoshi Gods Falling from the Sky...”, cit., [e-book].

The offering of free food and drink as well as the direct dispersal of money served as a kind of communal sharing of wealth at the local level. [...] From this perspective, *ee ja nai ka* had a function similar to that of peasant uprisings. Although *ee ja nai ka* was far less confrontational and concrete in its demands in comparison to peasant uprisings, it is possible that, at its foundation, there was an awareness of inequity and a desire to rectify it.<sup>37</sup>

In alcune zone, come nell'area di Nagoya, le attività religiose, come la costruzione di altari di fronte alle dimore in cui riporre gli *ofuda*, l'organizzazione di banchetti comunitari, le sfilate con carri su cui suonavano musicisti, le decorazioni delle case, l'organizzazione di spettacoli di danze in onore dei *kami* (*kagura* 神楽), furono coadiuvate dalle autorità: quando, dopo qualche mese, queste revocarono i permessi di erigere gli altari, la situazione tornò alla normalità.<sup>38</sup> Nonostante i festeggiamenti avvenissero in modo controllato, rappresentarono un momento che esulava dalla quotidianità: la folla si lanciava in danze sfrenate per le strade, indossando costumi costosi ed elaborati, cantando dell'avvenuto rinnovamento del mondo (*yonaoshi*) a opera delle divinità, che avevano benedetto la comunità con un raccolto abbondante e con un abbassamento dei prezzi del riso e di altre derrate alimentari, al contrario dell'anno precedente.<sup>39</sup>

In alcuni casi, dopo la caduta dei talismani l'esaltazione della popolazione raggiunse il parossismo e si tradusse in azioni di aperta ribellione verso i ricchi e le autorità shogunali. La gente cominciò ad abbandonare le proprie abitazioni in massa, annunciando l'avvento di una nuova epoca di felicità, distruggendo le case dei ricchi e ridistribuendo le loro scorte alimentari, improvvisando danze estatiche per le strade gridando: “*Eejanaika*”, lanciando slogan contro il *bakufu* e inneggiando alle forze che gli si contrapponevano.<sup>40</sup> Fu una breve parentesi di disordine: le autorità intervennero e repressero il movimento nel sangue. Ma era ormai evidente che si stava diffondendo una nuova sensibilità, alimentata dalla crisi economica, sociale e politica, incentrata sul concetto di *yonaoshi*.

### 3.3 I disastri, Miroku e lo *yonaoshi*

Durante il periodo Edo anche l'immaginario legato al *bodhisattva* Maitreya servì a dare voce alle istanze di rinnovamento della società nei momenti di crisi. Quando giunse nell'arcipelago giapponese, la sua figura aveva già subito l'influsso delle esperienze religiose cinesi e coreane;

---

<sup>37</sup> MIURA, *Agents of World Renewal...*, cit., cap. 5, “*Yonaoshi* Gods Falling from the Sky...” cit., [e-book].

<sup>38</sup> MIURA Takashi, “The *Ee ja nai ka* and the Meiji Restoration. A View from Nagoya through Hosono Yōsai's *Kankyō manpitsu*”, *Journal of Religion in Japan*, 7, 2018, pp. 211-14.

<sup>39</sup> MIURA, *Agents of World Renewal...*, cit., cap. 5, “*Yonaoshi* Gods Falling from the Sky...” cit., [e-book].

<sup>40</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., pp. 72-73; MIURA, *Agents of World Renewal...*, cit., cap. 5, “*Yonaoshi* Gods Falling from the Sky...” cit., [e-book].

in Giappone si intrecciò anche ai culti dei *kami* ed entrò a far parte del linguaggio religioso degli asceti delle montagne sacre, appropriandosi di nuovi significati e simbolismi.<sup>41</sup>

Secondo i *sūtra Mirokugeshōkyō* 弥勒下生經 e *Mirokujōbutsukyō* 弥勒成仏經, Maitreya è il Buddha che giungerà alla fine del *mappō* per guidare l'umanità di un mondo purificato verso una nuova epoca d'oro di illuminazione, pace e felicità. Il *Mirokujōshōkyō* 弥勒上生經 invece lo presenta come un illuminato che veglia su una Terra Pura, detta Tuṣita (giapponese: *Tosotsuten* 兜率天), dove gli esseri umani possono rinascere dopo la morte, trovandosi al suo cospetto e ascoltando la sua parola.<sup>42</sup> La diffusione del pensiero buddhista amidista fece sì che quest'ultimo aspetto passasse in secondo piano e la sua figura si affermò invece come quella del salvatore che sarebbe giunto alla fine di un protratto periodo di declino e dolore per portare nuova luce nel mondo.<sup>43</sup>

### 3.3.1 L'Anno di Miroku

Come accennato, col tempo la figura di Miroku fece propri nuovi simbolismi grazie all'incontro con i culti dei *kami*, sovrapponendosi alle divinità dell'abbondanza e della fertilità celebrate nei *matsuri* di varie aree rurali dell'arcipelago. Canzoni di periodo Edo della regione di Ibaraki riportano che la barca di Miroku, guidata dalle divinità di Kashima, Ise e Kasuga, sarebbe arrivata dal *tokoyo* 常世, la terra al di là del mare dove risiedono i *kami* e gli spiriti dei defunti nell'immaginario religioso pre-buddhista. L'imbarcazione carica di riso avrebbe portato abbondanza e felicità alla comunità, dando inizio a una nuova era di benessere. Queste canzoni accompagnavano danze collettive a sfondo estatico che venivano eseguite d'estate nei templi e nei santuari.<sup>44</sup>

Nel corso del periodo Edo si affermò anche il costume di celebrare nuovamente i riti per l'anno nuovo in periodi segnati da disastri e difficoltà economiche, annunciando la venuta dell'“Anno di Miroku” (*Miroku no toshi* 弥勒の年), che avrebbe inaugurato un'era di abbondanza e buona sorte. L'espressione *Miroku no toshi* è ambivalente e designa sia un anno terribile di sventure e carestia, cui sarebbe seguito un anno di ottimi raccolti, sia quest'ultimo.

---

<sup>41</sup> MIYATA Noboru, “Types of Maitreya Belief in Japan”, in Alan Sponberg, Helen Hardacre (a cura di), *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 175.

<sup>42</sup> RAVERI, *Il pensiero giapponese classico...*, cit., p. 218; MIYATA, “Types of Maitreya Belief...”, cit., p. 176-77.

<sup>43</sup> MIYATA, “Types of Maitreya Belief...”, cit., p. 177.

<sup>44</sup> MIYATA, “Types of Maitreya Belief...”, cit., p. 180; RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., p. 337.

Generalmente è inteso nella seconda accezione, ma ci sono anche testimonianze di annate disastrose definite *Miroku no toshi*. Miyata ha ipotizzato che maggiori fossero le sofferenze della popolazione, maggiore potesse essere la sua speranza nella venuta di una nuova epoca di prosperità, e che per questo si attribuisse quel nome anche ad anni di carestie e disgrazie, in anticipazione del benessere che sarebbe loro seguito.<sup>45</sup> Solo fra il 1759 e il 1779 si hanno testimonianze di tre di questi riti, che si tennero sempre in anni di particolare difficoltà economica e di diffuse malattie.<sup>46</sup> Il 1814 fu definito Anno di Miroku per le epidemie che avevano duramente colpito la popolazione e nel quinto mese furono celebrati i riti per l'anno nuovo, facendoli coincidere con quelli per scacciare gli *ekijin* per augurare l'arrivo di un anno di felicità.<sup>47</sup>

### 3.3.2 Il culto di Miroku nel Fujikō

Nel XVIII secolo l'immaginario legato al rinnovamento del mondo a opera di Miroku entrò a far parte del linguaggio religioso di una comunità di asceti che praticava sul Monte Fuji, il Fujikō. Il gruppo era stato fondato un secolo prima da Kakugyō Tōbutsu (1541-1646), un anacoreta che aveva delineato una propria dottrina incentrata sul culto del Monte Fuji che differiva dalle pratiche degli *shugenja* 修験者 già stanziati sul monte.<sup>48</sup>

Kakugyō fu una figura trasgressiva e carismatica. Era stato iniziato all'asceti all'età di diciotto anni; trascorsi tre anni ricevette una visione in cui gli apparve En no Gyōja, figura mitica indicata tradizionalmente come primo fondatore dello Shugendō, che gli disse di recarsi sul Monte Fuji. Lì Kakugyō condusse la propria ricerca religiosa in modo originale, reinterpretando il culto del Fuji come montagna sacra, identificandolo con la divinità Sengen Daibosatsu (o Sengen Dainichi). Riuscì ad affrancarsi dall'autorità degli *shugenja* ritirandosi nella solitudine di una grotta che si apriva sul fianco occidentale del monte e dopo mesi di durissime prove gli fu rivelato da Sengen Daibosatsu che la sua missione era quella di riportare la pace nel mondo tramite le sue pratiche ascetiche sul monte.<sup>49</sup>

Per Kakugyō il Monte Fuji era l'origine della vita, rappresentazione del cosmo, unione fra *yin* e *yang* e *axis mundi*. Egli stesso arrivò a identificarsi con la montagna e con il pilastro del

---

<sup>45</sup> MIYATA, “‘Yonaoshi’ to Miroku no shinkō...”, cit., p. 36.

<sup>46</sup> MIYATA, “Types of Maitreya Belief...”, cit., pp. 182-83.

<sup>47</sup> MIYATA, “‘Yonaoshi’ to Miroku no shinkō...”, cit., p. 36.

<sup>48</sup> Sullo shugendō vedi RAVERI, *Il pensiero giapponese classico ...*, cit., cap. 8, “La via dell'asceti sulle montagne”, pp. 220-54.

<sup>49</sup> Royall TYLER, *Confucianism and Tokugawa Culture*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1984, pp. 102-05.

mondo: come tale era in grado di ristabilire l'unione fra il cielo e la terra, ripristinandone l'armonia attraverso i suoi esercizi spirituali, e di portare la pace nel Paese, salvando la popolazione dalle guerre e dalle epidemie.<sup>50</sup> Le guarigioni miracolose che operò sugli abitanti di Edo nel 1620 contribuirono alla costruzione della sua figura di santo e guida spirituale e attorno a lui si costituì un primo gruppo di discepoli. Alla sua morte, i suoi seguaci diffusero il culto del Monte Fuji a Edo e nella pianura del Kantō.<sup>51</sup>

A distanza di un secolo, un asceta di nome Jikigyō diede nuova forza al movimento, incorporandovi l'immaginario legato alla figura di Miroku. Era nato nel 1671 a Ise e si era trasferito in giovane età a Edo, dove aveva cominciato a lavorare come un piccolo mercante di olio, conosciuto da tutti per la sua onestà. A diciassette anni venne accolto come discepolo dell'allora guida del Fujikō, Getsugyō, da cui ricevette il nome Jikigyō. Da allora cominciò a coltivare la sua devozione per il Monte Fuji, senza trascurare la sua attività commerciale; fu solo in tarda età che abbandonò gli affari per dedicarsi unicamente alle pratiche spirituali.<sup>52</sup>

Nel 1730, mentre stava scalando il Fuji, ebbe una visione in cui Sengen Daibosatsu lo possedette e gli profetizzò che avrebbe dovuto diffondere la devozione per il Monte Fuji fra il popolo di Edo e sacrificare la sua vita otto anni dopo per la venuta di un nuovo mondo. Sengen gli conferì il nome di Miroku, che Jikigyō scrisse usando una combinazione inusuale di *kanji*, arricchendo il nome di richiami alla figura di Miroku come divinità portatrice di cibo e abbondanza celebrata dalla religiosità popolare: invece di impiegare i caratteri “弥勒”, usò “身禄”, dove il primo significa “corpo”, “se stesso”, ma anche “posizione sociale”, il secondo “benefici materiali”, “ciò che viene elargito dall'alto”.<sup>53</sup> Scrive Colcutt:

Although the primary focus of the Fuji cult remained the mountain itself and Sengen Daibosatsu, hints of waiting for Maitreya's descent were combined with popular Japanese conceptions of a pure land of plenty. The idea of Maitreya, or Miroku, as a source of food and material happiness was linked with Edo townspeople's ethic of frugality, hard work, and willing acceptance of one's status in a feudal society.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> TYLER, *Confucianism and Tokugawa Culture...*, cit., pp. 105-6; Martin COLLCUT, “Mt. Fuji as the Realm of Miroku”, in Sponberg, Hardacre (a cura di), *Maitreya, the Future Buddha...*, cit., pp. 257-58; MIYAZAKI Fumiko, “The Formation of Emperor Worship in the New Religions. The Case of Fujido”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 17, 2-3, 1990, p. 284.

<sup>51</sup> H. Byron EARTHART, *Fuji. Icon of Japan*, The University of South Carolina Press, 2011, p. 47.

<sup>52</sup> EARTHART, *Fuji. Icon of Japan* ..., cit., pp. 49-50.

<sup>53</sup> TYLER, *Confucianism and Tokugawa Culture...*, cit., p. 111; COLLCUT, “Mt. Fuji as the Realm of Miroku” ..., cit., p. 260.

<sup>54</sup> COLLCUT, “Mt. Fuji as the Realm of Miroku” ..., cit., p. 261.

L'anno successivo ebbe una seconda visione in cui gli fu annunciato che, a causa delle carestie e dei disastri della sua epoca, avrebbe dovuto anticipare il suo sacrificio di cinque anni, nel 1733.<sup>55</sup> Quello fu l'anno in cui si verificò la prima rivolta a Edo da parte del popolo, esasperato dalla crescita del prezzo del riso. Nel Paese imperversava la carestia e lo *shōgun* Yoshimune esercitava il suo potere in maniera dispotica.<sup>56</sup> Di fronte alla sofferenza della popolazione, Jikigyō Miroku mantenne fede alla sua promessa. Scalò il Monte Fuji e si mise a sedere all'interno di un santuario in miniatura (detto *zushi* 厨子), che egli aveva portato con sé. Lì digiunò fino alla morte, avvenuta il tredicesimo giorno, dopo essere stato ripetutamente posseduto da Sengen. Nel suo atto sacrificale, Jikigyō si identificò con il *bodhisattva* Miroku, in meditazione nel Paradiso Tuṣita.<sup>57</sup>

Nel suo pensiero di era presente un certo nazionalismo, che fu tipico poi dei movimenti nativisti di periodo Edo (*kokugaku* 国学) e delle nuove religioni che sorsero nel XIX secolo. Il Fuji, origine di tutte le cose, era al centro del Giappone, il quale occupava una posizione preminente rispetto al resto del mondo. Il monte, che si identificava con il *bodhisattva* Miroku e con Sengen Daibosatsu, era anche chiamato Kokushūzan, che significa “monte del cereale accatastato”. Jikigyō tracciò una rete di corrispondenze simboliche fra il riso, che egli scriveva con un *kanji* che si poteva leggere *bosatsu* 菩薩 (il termine giapponese per *bodhisattva*), e il *bodhisattva* Miroku/Sengen, affermando quindi che la sua benedizione fosse quella di fornire nutrimento alle persone. Identificandosi con la montagna e con il *bodhisattva*, Jikigyō si lasciò morire affinché il suo sacrificio potesse sfamare la popolazione di Edo.<sup>58</sup>

L'idea centrale all'interno del pensiero di Jikigyō è il *furikawari* 振り替わり, ossia il concetto di rivoluzione dell'intera società.<sup>59</sup> Ma questa non era concepita come un rovesciamento del mondo come lo si conosceva in senso millenaristico, né come un'aperta sfida allo status quo rappresentato dallo shogunato, bensì come la possibilità di un cambiamento che si sarebbe realizzato grazie all'azione umana.<sup>60</sup> L'età di Miroku che aveva annunciato Jikigyō sarebbe stata un'epoca priva delle sventure che si stavano abbattendo sulla società. Chi aveva fame sarebbe stato sfamato e avrebbe potuto condurre una vita votata al raggiungimento di una

---

<sup>55</sup> COLLCUT, “Mt. Fuji as the Realm of Miroku” ..., cit., p. 260.

<sup>56</sup> MIYATA, “Types of Maitreya Belief...”, cit., p. 185; MIYAZAKI, “The Formation of Emperor Worship...”, cit., p. 284.

<sup>57</sup> TYLER, *Confucianism and Tokugawa Culture...*, cit., p. 113.

<sup>58</sup> TYLER, *Confucianism and Tokugawa Culture...*, cit., p.114.

<sup>59</sup> EARHART, *Fuji. Icon of Japan ...*, cit., p. 62.

<sup>60</sup> COLLCUT, “Mt. Fuji as the Realm of Miroku” ..., cit., p. 263.

felicità nel quotidiano, tramite la dedizione al proprio lavoro e alla propria famiglia, ottenendo un successo proporzionato ai suoi sforzi. Nell'idea di Jikigyō, l'era di Miroku si avvicinava molto a quella celebrata dalla religiosità popolare come un'epoca di abbondanza e felicità; tuttavia, nel suo pensiero era presente la convinzione che le contraddizioni della società in cui viveva, in cui regnava la sopraffazione dei più deboli, si sarebbero risolte e che la comunità avrebbe ritrovato legami di solidarietà e compassione tramite l'azione degli uomini. Per far sì che quest'epoca di cambiamento si manifestasse era necessario che tutti trasformassero il loro atteggiamento nel loro quotidiano.<sup>61</sup> Come osservato da Miyazaki:

Mt. Fuji, Sengen Bosatsu, the world of Miroku or of Maitreya, the pure land, whatever paradise was imminent, it sprang in essence from within the human heart. For Jikigyō the problem was clearly one of maintaining a sincere attitude to human life. Paradise did not sit like a cloud over the summit of Mt. Fuji. The world of Miroku was here and now, rooted in material existence and created out of human work and the enjoyment of everyday life.<sup>62</sup>

Pur criticando le ingiustizie e le disparità sociali, Jikigyō non attaccò la divisione in classi della sua epoca, ma asserì l'importanza della loro armonia e collaborazione.<sup>63</sup> Inoltre, egli proclamò l'uguaglianza di tutti gli individui, in virtù della loro discendenza dagli stessi progenitori divini, il Sole e la Luna (identificati già dai tempi di Kakugyō con Sengen Daibosatsu)<sup>64</sup>. Infine, egli ribadì con forza che le donne non erano né malvagie né impure e che non doveva essere loro precluso l'accesso alla montagna sacra, affermazione che all'epoca era rivoluzionaria dato lo stigma di impurità che era stato assegnato alle donne per secoli dallo shintō e dal buddhismo.<sup>65</sup> L'idea di una dimensione di felicità e di realizzazione nel proprio quotidiano e dell'uguaglianza di tutti gli individui è uno dei tanti elementi che accomuna il pensiero di Jikigyō a quello di molti leader carismatici dei nuovi movimenti religiosi che sorsero alla fine del periodo Edo.

Dalla fine del XVIII secolo, la dottrina del Fujikō cominciò a tingersi sempre più di toni millenaristi. I successori di Jikigyō videro nell'epoca che stavano vivendo i segni dell'arrivo dell'era di Miroku, e si spinsero a presentare petizioni al *bakufu*, affinché ne proclamasse l'inizio, promettendo che le catastrofi che si stavano abbattendo su Paese si sarebbero placate.<sup>66</sup> Per tutta risposta, Edo bandì il movimento nel 1849, ma questo non scomparve, anzi, crebbe in

---

<sup>61</sup> MIYAZAKI, "The Formation of Emperor Worship...", cit., p. 288.

<sup>62</sup> MIYAZAKI, "The Formation of Emperor Worship...", cit., p. 288.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> TYLER, *Confucianism and Tokugawa Culture...*, cit., pp. 104-05.

<sup>65</sup> EARHART, *Fuji. Icon of Japan ...*, cit., pp. 54-5.

<sup>66</sup> TYLER, *Confucianism and Tokugawa Culture...*, cit., pp. 117-18.

popolarità. La crisi economica e sociale provocata dall'apertura del Paese ai contatti con l'Europa e gli Stati Uniti, i disastri naturali che colpirono duramente la capitale (l'11 novembre 1855 si verificò il terremoto di Edo-Ansei, che rase al suolo buona parte della città), la situazione di destabilizzazione dovuta alle frequenti rivolte contribuirono a costruire un immaginario della fine che preannunciava l'arrivo dell'età di Miroku. La mancata realizzazione di questa utopia avrebbe provocato una catastrofe che si sarebbe abbattuta rovinosamente sul mondo.<sup>67</sup> Con l'inizio del periodo Meiji, l'ansia espressa dal movimento nei confronti di un disastro imminente sembrò placarsi e Miyazaki ha ipotizzato che l'inizio di una nuova epoca di relativa stabilità, se confrontata alla turbolenza del *bakumatsu*, potrebbe aver convinto gli adepti del Fujikō del compimento della profezia di Jikigyō.<sup>68</sup>

### 3.4 L'evoluzione del concetto di *yonaoshi* nelle nuove religioni

Le ultime decadi del periodo Edo e il periodo Meiji furono caratterizzate dalla comparsa delle cosiddette “nuove religioni” (*shinshūkyō* 新宗教) e dalla rivitalizzazione di gruppi religiosi già esistenti, come il Fujikō.<sup>69</sup> Erano movimenti nati in risposta soprattutto alla crisi dei valori causata dal cambiamento dell'economia di tardo periodo Edo e proseguito poi in periodo Meiji, che aveva creato disparità sociali e distrutto i rapporti di solidarietà che un tempo caratterizzavano le comunità. Le nuove religioni vedevano il mondo loro contemporaneo governato da leggi spietate che sancivano l'inuguaglianza fra le classi e la sottomissione dei deboli ai più forti. Deguchi Nao (1837-1918), leader di Ōmotokyō, lo definiva *kemono no yo* 獣の世, un mondo popolato da belve, in cui dominava la sopraffazione, o *akuma no yo* 悪魔の世, un mondo demoniaco.<sup>70</sup> Nakayama Miki (1798-1887), guida spirituale di Tenrikyō 天理教, paragonava le autorità del nuovo governo Meiji, superbe, sprezzanti e incuranti della miseria degli ultimi, alle alte vette che dominavano le vallate.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> MIYAZAKI, “The Formation of Emperor Worship...”, cit., p.289. Sul terremoto di Edo-Ansei vedi KITAHARA, *Jishin no shakaishi ...*, cit., e Gregory SMITS, *Seismic Japan. The Long History and Continuing Legacy of the Ansei Edo Earthquake*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2013 [e-book].

<sup>68</sup> MIYAZAKI, “The Formation of Emperor Worship...”, cit., pp.289-90.

<sup>69</sup> Il termine *shinshūkyō* comprende i nuovi gruppi religiosi nati in Giappone in epoche diverse. Shimazono li ha suddivisi in cinque gruppi in base al momento della loro fondazione: dal 1800 al 1890, dal 1890 al 1920, dal 1920 al 1945, dal 1945 al 1970 e dal 1970 in poi. In questa sede, si tratteranno solo le religioni del primo e del secondo gruppo. Vedi SHIMAZONO Susumu, *From Salvation to Spirituality. Popular Religious Movements in Modern Japan*, Melbourne, Trans Pacific Press, 2004, p. 72.

<sup>70</sup> MIURA, *Agents of World Renewal...*, cit., cap. 7, “A Universal Yonaoshi God from the Northeast. *Ushitora no Konjin* and Ōmoto's *Hinagata* Millenarianism” [e-book].

<sup>71</sup> SHIMAZONO, *From Salvation to Spirituality...*, cit., p. 150.

Alla crisi della realtà del loro tempo risposero proponendo nuovi modelli di società, fortemente egalarie, i cui membri potessero contare sull'assistenza reciproca. Grazie all'adozione di una divinità, considerata la progenitrice dell'intera umanità – la dea Amaterasu nel caso di Kurozumikyō 黒住教, il dio Tsuki-Hi (detto anche Tenri-Ō-no-Mikoto) per Tenrikyō, il dio Ushitora no Konjin per Ōmotokyō, ecc. – le nuove religioni asserirono che tutti gli uomini, come figli di uno stesso antenato divino, erano uguali, senza alcuna distinzione di classe, censo e genere, proponendo un'idea di divino come figura benevola che nutre i propri figli, non come una divinità dominatrice.<sup>72</sup> Gli esseri umani erano quindi considerati fondamentalmente buoni, perché partecipi della stessa natura del creatore dell'universo. Le nuove religioni affermavano che, dal momento che era stata la divinità a concedere la vita e a nutrire tutti gli uomini, essi dovevano conformarsi alla sua volontà al fine di realizzare una vita ricca di soddisfazioni; in caso contrario, nella loro esistenza si sarebbero manifestate povertà, conflitto e malattia ed essi sarebbero stati incapaci di vivere al massimo delle loro potenzialità.<sup>73</sup> La salvezza era quindi nel presente e la gente cominciò ad aderire a questi movimenti proprio per ritrovare una dimensione di serenità accessibile, come singoli e come membri della comunità. In un momento di crisi dei valori, la via proposta da queste nuove vie di fede era rassicurante, perché parlava di un ritorno a una visione idealizzata della vita di villaggio dei propri antenati, fondata su rapporti di reciprocità.

Questi nuovi movimenti religiosi erano guidati da personalità carismatiche, generalmente di bassa estrazione sociale, figure messianiche che annunciavano un nuovo cammino di salvezza per tutta l'umanità. Alcune di loro erano donne con capacità estatiche, come Nakayama Miki e Deguchi Nao.<sup>74</sup> Erano tutte accomunate da un rapporto diretto con la divinità, che legittimava la loro autorità e conferiva loro attributi divini, tanto da renderle agli occhi dei fedeli degli *ikigami* 生き神, divinità viventi.<sup>75</sup> L'inclusione delle donne in un ruolo religioso attivo è un elemento dalla forte carica sovversiva: in un'epoca in cui le donne erano considerate macchiate dallo stigma dell'impurità sia dallo shintō che dal buddhismo, affermare che un *kami* avesse deciso di manifestarsi in un corpo femminile e che la donna stessa diventasse una divinità permetteva loro non solo un'acquisizione di potere e autorevolezza che generalmente era loro

---

<sup>72</sup> TSUSHIMA Michihito, NISHIYAMA Shigeru, SHIMAZONO Susumu, SHIRAMIZU Hiroko, "The Vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions: An Aspect of Modern Religious Consciousness", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 1-2, 1979, p.144.

<sup>73</sup> TSUSHIMA, NISHIYAMA, SHIMAZONO, SHIRAMIZU, "The Vitalistic Conception of Salvation ...", cit., pp.145, 147.

<sup>74</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., p. 333.

<sup>75</sup> SHIMAZONO Susumu, "The Living Kami Idea in the New Religions of Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 3, p. 403.

negato, ma anche di diventare il centro di un immaginario di devianza che proponeva un modello alternativo della realtà e dei suoi ruoli di genere.

Cercarono di metterle a tacere, accusandole di pazzia o di possessione. Quando Nakayama Miki cominciò a donare i propri averi ai poveri, il marito la percosse brutalmente, accusandola di essere posseduta dallo spirito di una volpe. Deguchi Nao fu arrestata dalla polizia e poi rinchiusa in una stanza per quaranta giorni dai suoi parenti, dopo che Ushitora no Konjin le si era manifestato. Eppure, queste donne non si piegarono. Il loro dio le animava e dava loro la forza di contrapporsi a chi le perseguitava, perché la volontà divina non poteva essere ostacolata. Quando il marito si opponeva ai desideri di Tsuki-Hi, Nakayama Miki cadeva in stati di possessione violenta, il corpo scosso dalle convulsioni, e si rifiutava di mangiare finché egli non cedeva e non accondiscendeva ai suoi desideri. Deguchi Nao, analfabeta, scrisse la volontà del suo dio su tutte le pareti della stanza in cui l'avevano rinchiusa, in preda all'estasi. Erano le portavoce di un messaggio nuovo e la loro missione era quello di annunciarlo alla gente per condurla alla salvezza: niente avrebbe potuto sopprimere la voce del dio che si manifestava imperiosa attraverso di loro. Alla fine, chi le ostacolava fu costretto a desistere e a lasciare che la loro vocazione si realizzasse.<sup>76</sup>

Le guide di questi nuovi movimenti religiosi erano state messe a dura prova dalla vita, avevano conosciuto la malattia, il dolore e la povertà. Le donne erano generalmente vittime di abusi domestici da parte dei mariti o delle suocere, gli uomini di maltrattamenti, fallimenti professionali, malattie. Al culmine delle loro sofferenze vi era stato poi un momento di rottura con la quotidianità: un episodio di possessione violenta da parte del dio (*kamigakari* 神がかり) che aveva scelto loro per manifestarsi, facendo del loro corpo il tramite della sua volontà, annunciando che sarebbero stati i prescelti per divenire lo strumento del rinnovamento del mondo.<sup>77</sup>

Queste figure appartenevano al popolo e attorno a loro si riunivano le persone che cercavano una soluzione alle difficoltà della vita quotidiana. Se coloro che fossero entrati a far parte della nuova religione avessero seguito le indicazioni della sua guida, avrebbero potuto ottenere benefici come la guarigione dalle malattie, il successo lavorativo, la risoluzione dei conflitti familiari. È in questa dimensione di benessere dell'individuo inserito nella comunità che si realizzava la salvezza.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Carmen BLACKER, "Millenarian Aspects of New Religions", in Donald H. Shively (a cura di), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 576-78.

<sup>77</sup> BLACKER, "Millenarian Aspects of New Religions...", cit., p. 574.

<sup>78</sup> TSUSHIMA, NISHIYAMA, SHIMAZONO, SHIRAMIZU, "The Vitalistic Conception of Salvation ...", cit., p.145.

Oltre a professare un messaggio aperto a tutti, molte di queste religioni espressero una loro visione di rinnovamento del mondo, talvolta, come nel caso di Tenrikyō, formulata in termini vaghi, in altri casi, come per Ōmotokyō, descritta con maggior precisione e con chiari connotati millenaristici.

Erano anni di crisi. Nakayama Miki, ad esempio, cominciò a redigere i primi testi contenenti le sue rivelazioni fra il 1866 e il 1867, anni in cui il Paese era scosso dalle rivolte, dal conflitto fra gli *han* occidentali e il *bakufu*, dalla sollevazione popolare dell'*Eejanaika*. Deguchi Nao era nata alla fine della carestia dell'era Tenpō e aveva vissuto la sua giovinezza nelle ultime decadi di disordine e crisi che avevano preceduto la caduta dello shogunato, per poi assistere alla Restaurazione Meiji, che per le sue caratteristiche assunse il carattere di una vera e propria rivoluzione. Il governo adottò un regime economico capitalista e sostenne un'industrializzazione frenetica, che portò il Giappone nel giro di vent'anni a uno stadio di sviluppo economico comparabile a quello raggiunto dalle potenze coloniali e industriali dell'epoca. Questo processo travolse i più deboli, che finirono ad accrescere le fila di un proletariato urbano e contadino impoverito, mentre pochi beneficiavano della ricchezza portata dalla modernizzazione.<sup>79</sup> Era inevitabile che la popolazione si sentisse sradicata, smarrita, senza più punti di riferimento.

Le nuove religioni seppero dare risposta al senso di crisi provato da chi era stato lasciato indietro dal progresso e dalla modernizzazione del Paese. Se i loro adepti avessero seguito le indicazioni del loro dio, il mondo sarebbe cambiato e una nuova epoca di pace avrebbe avuto inizio.

Per Nakayama Miki una pioggia di rugiada sarebbe caduta sulla Terra, rinnovandola, permettendo a tutti coloro che avessero accolto il messaggio di Tsuki-Hi di vivere appieno la propria esistenza fino ai centoquindici anni.<sup>80</sup> La narrazione del rinnovamento del mondo che ricorre nei primi testi scritti fra il 1866 e il 1867, i *Mikagurauta* みかぐらうた, ricorda l'immaginario popolare legato alla figura di Miroku: ricorrono descrizioni di raccolti abbondanti, la fine delle malattie, il cessare delle rivolte e dei conflitti. Ma non mancavano visioni dalle tinte più fosche. Secondo Miki la causa della corruzione del mondo suo contemporaneo erano gli stranieri, cui il Giappone guardava snaturando i propri costumi, e le autorità che dall'alto delle loro posizioni di privilegio non si curavano della sofferenza e della miseria degli ultimi. Anche loro sarebbero stati spazzati via e il Giappone sarebbe tornato a

---

<sup>79</sup> CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone...*, cit., pp. 144-46.

<sup>80</sup> BLACKER, "Millenarian Aspects of New Religions ...", cit., p. 584.

occupare una posizione privilegiata: primo fra le nazioni e prescelto dall'unico vero dio, creatore del mondo.<sup>81</sup>

Deguchi Nao (1837-1918) dipinse la fine del mondo e una nuova era di prosperità e pace con chiarezza profetica. Nella sua prima possessione ella affermò: “Io sono Ushitora no Konjin. [...] Sono il dio venuto a ricostruire e rinnovare il mondo. I Tremila Mondi, il mondo di Ushitora no Konjin, si dischiuderanno come i fiori di pruno in primavera. Ora che sono apparso farò confluire i Tremila mondi in uno e ne realizzerò uno divino, che durerà per tutta l'eternità.”<sup>82</sup> Nella visione di Nao, Ushitora no Konjin, il dio creatore, era stato scacciato e imprigionato da divinità maligne che da allora avevano governato in sua vece, trasformando l'ordine nel caos, il bene nel male. Dal momento che l'umanità era sull'orlo della distruzione, Ushitora no Konjin si era manifestato nuovamente per portare l'umanità alla salvezza, ripristinando la realtà felice di un tempo.<sup>83</sup> Per Nao, la sua contemporaneità era dominata dalla sopraffazione dei più forti nei confronti dei più deboli, dall'avarizia e dall'egoismo. Era una realtà ingiusta, in cui i ricchi e i crudeli prosperavano e i giusti venivano oppressi e in cui la generosità e la solidarietà umana avevano perso valore.<sup>84</sup> Attaccò l'Imperatore, accusato di avere uno “spirito straniero”, e il governo Meiji, di cui predisse la distruzione. Attraverso la bocca di Nao, Ushitora no Konjin proclamò che una catastrofe si sarebbe abbattuta sulla Terra, seguita poi da un paradiso su cui Egli avrebbe regnato come la divinità suprema.<sup>85</sup> Nel suo mondo, non sarebbe più esistito un governo, né una nazione, né re e governanti. Come molti altri leader delle nuove religioni, Nao dipinse la società ideale su cui avrebbe regnato Ushitora no Konjin come una realtà fortemente egalitaria, in cui tutti sarebbero vissuti in armonia con la natura, vivendo un'esistenza felice e libera dalla povertà, dalla fame e dalla sofferenza. Non ci sarebbero state guerre né malattie, né denaro, né alcuna delle innovazioni portate con l'incontro con i Paesi stranieri. Le leggi non sarebbero servite, perché tutti avrebbero condotto vite virtuose e morali.<sup>86</sup> Era una visione che rigettava in toto la società capitalista, industrializzata e moderna su modello europeo e americano promossa dal nuovo governo nazionale. Era chiaro che la Restaurazione Meiji non aveva portato il rinnovamento del mondo che da molti era stato auspicato, ma aveva condotto, in modo diverso, a nuove forme di oppressione e sfruttamento delle masse. Non vi era alcuna soluzione se non la dissoluzione di quel mondo di ingiustizia e

---

<sup>81</sup> SHIMAZONO, *From Salvation to Spirituality ...*, cit., pp. 146-50.

<sup>82</sup> BLACKER, “Millenarian Aspects of New Religions ...”, cit., p. 578.

<sup>83</sup> Emily GROSZOS OOMS, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan. Deguchi Nao and Ōmotokyō*, Ithaca, Cornell University, 1993, pp. 90-1.

<sup>84</sup> GROSZOS OOMS, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan ...*, cit., p. 45.

<sup>85</sup> BLACKER, “Millenarian Aspects of New Religions ...”, cit., p. 578.

<sup>86</sup> GROSZOS OOMS, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan...*, cit., p. 46.

la sua ricostruzione. Dal 1900 in poi, il linguaggio di Nao si fece sempre più cupo e millenarista, raggiungendo l'apice durante la guerra contro la Russia. Catastrofi terribili si sarebbero abbattute sul mondo, spazzando via due terzi della popolazione. Ci sarebbe stata una grande guerra, terremoti disastrosi, eclissi e piogge di fuoco. Tōkyō sarebbe stata rasa al suolo e l'oceano sarebbe stato ridotto a una massa fangosa.<sup>87</sup> Se è pur vero che gli esseri umani erano considerati tutti intrinsecamente buoni, in virtù della loro discendenza dallo stesso dio creatore, chi fino alla fine si fosse ostinato nel rifiutare il messaggio di salvezza professato da Nao e avesse perseverato in uno stile di vita errato sarebbe andato incontro a un processo di epurazione quando Ushitora no Konjin avrebbe finalmente decretato la fine del mondo.<sup>88</sup> Questo immaginario così cupo non era, però, privo di speranza, poiché la realtà dominata dalla malvagità sarebbe stata seguita da un'epoca utopica di pace, virtù e bellezza, definita anche da Nao *Miroku no yo* 弥勒の世 (il Mondo di Miroku).<sup>89</sup>

\*

Sono tanti i richiami simbolici e le analogie fra le esperienze del sacro che caratterizzarono il tardo periodo Edo e l'inizio del periodo Meiji. L'ansia di fronte agli enormi sconvolgimenti del tempo e i disastri e le carestie che colpirono la popolazione in momenti di forte vulnerabilità confluirono nell'attesa di un paradiso in terra, portato da Miroku, o dagli dèi delle nuove religioni, o dal popolo stesso in rivolta. In tutti questi immaginari ricorreva l'idea di un mondo di eguaglianza, di pace, privo di sofferenza, in cui si sarebbero ristabiliti i legami morali fra gli uomini che avevano caratterizzato la società dei propri avi, secondo una visione fortemente idealizzata del passato.

Furono sogni di breve durata. Gli *yonaoshigami* delle rivolte popolari furono spazzati via, le loro istanze di rinnovamento represses nel sangue, così come il popolo in preda all'esaltazione durante l'*Eejanaika*. Le esperienze liberatorie e visionarie dei culti popolari e delle nuove religioni non riuscirono a resistere senza piegarsi al processo inarrestabile di controllo delle religioni da parte di uno Stato sempre più autoritario. Il Fujikō fu costretto a cambiare volto per sopravvivere: epurò dalle sue dottrine e riti qualsiasi accenno a una commistione fra buddhismo e shintō, messa al bando dal governo Meiji, cambiò nome in Jikkōsha 実行社 e infine entrò a far parte delle tredici sette shintō riconosciute dallo Stato, con il nome di Jikkōkyō 実行教.

---

<sup>87</sup> GROSZOS OOMS, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan...*, cit., pp. 64-5.

<sup>88</sup> MIURA, *Agents of World Renewal...*, cit., cap. 7, "A Universal Yonaoshi God from the Northeast. Ushitora no Konjin and Ōmoto's Hinagata Millenarianism", [e-book]; OOMS, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan...*, cit., p. 70.

<sup>89</sup> GROSZOS OOMS, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan...*, cit., p. 85.

Dopo la morte di Nakayama Miki anche Tenrikyō entrò a far parte delle sette shintō, adattando il suo messaggio a quello dello Shintō di Stato promosso dal governo.<sup>90</sup> Deguchi Ōnisaburō, che succedette a Deguchi Nao alla guida di Ōmotokyō, cercò di mitigare il messaggio di critica di Nao al governo e all’Imperatore, distanziandosi dalle sue posizioni, e ricercò inoltre l’affiliazione con le sette shintō Ontakekyō 御嶽教 e Taiseikyō 大成教. Ciononostante, dagli anni Venti del Novecento Ōmotokyō cominciò a subire una feroce persecuzione da parte del governo, per via del suo messaggio millenarista e della sua diffusione di idee che risultavano irrispettose nei confronti dell’Imperatore e della famiglia imperiale.<sup>91</sup> Eppure, queste nuove esperienze religiose non scomparvero. Dopo il secondo conflitto mondiale, grazie alla libertà di fede sancita dalla nuova Costituzione, fiorirono centinaia di nuove religioni e quelle di più antica istituzione tornarono a professare il loro messaggio, riuscendo ancora una volta a indicare una via di salvezza alla popolazione in un momento di profonda crisi.

---

<sup>90</sup> MIYAZAKI, “The Formation of Emperor Worship...”, cit., p. 295.

<sup>91</sup> MIURA, *Agents of World Renewal...*, cit., cap. 7, “A Universal Yonaoshi God ...”, cit., [e-book].

## Capitolo quarto

### Il disastro atomico

#### 4.1 La fine del Dopoguerra, l'inizio del Post-Disastro

L'11 marzo 2011 un terremoto di grado 9.0 colpì la costa nord-orientale del Giappone, innescando una catena di eventi che portò a uno dei peggiori disastri nucleari della storia. Lo tsunami che seguì al sisma, con onde che raggiunsero i 43 metri in alcune zone, devastò le coste del Tōhoku, facendo salire il bilancio dei morti presumibilmente a oltre 18.000 persone, considerando anche le migliaia di individui che risultano tuttora dispersi. Le onde riuscirono inoltre a superare le barriere alte dieci metri edificate sulla costa a protezione della centrale nucleare di Fukushima Daiichi, danneggiando gravemente l'impianto di raffreddamento di tre dei reattori attivi al momento del disastro e provocando la fusione dei noccioli di tutte le unità. L'incidente provocò l'inquinamento di ampie porzioni del territorio attorno alla centrale, costringendo all'evacuazione intere città o parte di esse, ove l'elevata concentrazione di radiazioni fu ritenuta troppo pericolosa: Futaba, Okuma, Namie, Tomioka, Minamisoma, Naraha, Kawauchi, Tamura, Katsurao, Hirono, Iitate, Kawamata e Date.<sup>1</sup>

Il bombardamento atomico di Hiroshima e Nagasaki e il disastro nucleare di Fukushima sono considerati da alcuni intellettuali giapponesi gli avvenimenti che segnarono l'inizio e la fine del Dopoguerra in Giappone. Se sull'inizio del periodo non vi sono dubbi, datarne la fine è senza dubbio più problematico e molti sono stati i dibattiti a riguardo. La scelta di definire il disastro di Fukushima come la fine del Dopoguerra (*senjo* 戦後) e l'inizio del Post-Disastro (*saigo* 災後) evidenzia la cesura fra un'epoca iniziata con il trauma del bombardamento atomico e segnata dallo spettro della guerra nucleare negli anni della Guerra Fredda, ma contraddistinta anche da una fiducia ottimista nel progresso e dal mito della sicurezza del nucleare per scopi civili, e un'epoca in cui queste certezze sono venute meno.<sup>2</sup> Il bombardamento atomico e il disastro di Fukushima furono senz'altro eventi che segnarono un prima e un dopo nella storia del Paese e dell'umanità stessa e si possono accostare non certo per la loro natura – nel primo caso, un deliberato attacco contro la popolazione civile con lo scopo di annientarla, nel secondo,

---

<sup>1</sup> Sui criteri su cui si è basata la scelta di designare le zone di evacuazione vedi il rapporto dell'IRSN (Institut de Radioprotection et de Sûreté Nucléaire): *IRSN publishes a study on social consequences of the 3/11 nuclear accident in Fukushima Prefecture*, "IRSN", 11/03/2019, [https://www.irsn.fr/EN/newsroom/News/Pages/20190311\\_Fukushima-shinrai-study-social-consequences.aspx](https://www.irsn.fr/EN/newsroom/News/Pages/20190311_Fukushima-shinrai-study-social-consequences.aspx), ultimo accesso 16/05/2021.

<sup>2</sup> MIHIC, *Re-imagining Japan after Fukushima...*, cit., p. 140.

un incidente che, per quanto evitabile, non sottendeva premeditazione – bensì per “la dismisura degli effetti nello spazio e nel tempo [che] le rende eguali nell’eccesso rispetto ai mezzi per controllarle e ancora per annullarle”.<sup>3</sup> Queste catastrofi sono poste agli estremi di un lasso di tempo della durata di sessantasei anni che vide il Giappone negoziare fra la sua identità di vittima di un bombardamento nucleare e la sua necessità di approvvigionamento energetico, resa possibile dallo sfruttamento della scissione dell’atomo per scopi civili. Per decenni, un’accurata propaganda a favore del nucleare diede forma a quello che viene definito spesso il “mito della sicurezza del nucleare” (*anzen shinwa* 安全神話): la fiducia da parte giapponese nella tecnologia del Paese e nella sicurezza delle sue centrali nucleari, costruite a partire dagli anni Sessanta, che portò purtroppo a sottovalutare molte delle misure che avrebbero dovuto essere adottate nelle centrali per impedire che un incidente come quello di Fukushima Daiichi si potesse verificare.<sup>4</sup>

Quando avvenne l’incidente nucleare dell’11 marzo 2011, alcuni scrittori giapponesi come Hayashi Kyōko, sopravvissuta al bombardamento nucleare di Nagasaki, e Ōe Kenzaburō espressero la loro riflessione amara sul Giappone, che aveva tradito la sua memoria affidandosi ciecamente allo sfruttamento dell’energia atomica e creando una nuova generazione di *hibakusha* (被爆者 o 被曝者), le vittime del nucleare.<sup>5</sup> Così scrive Hayashi Kyōko:

*We hibakusha, members of a new race born in the twentieth century, hoping to be its only members, have spoken, written, and lived our experiences. Nevertheless, the twenty-first century has produced more hibakusha. In this country, the only one to have had atomic bombs dropped on it.*<sup>6</sup>

Anche Ōe tracciò un collegamento fra i nuovi *hibakusha* e quelli della Seconda Guerra Mondiale, sostenendo che la costruzione di reattori nucleari e la ripetizione degli errori del passato avevano mostrato la mancanza di rispetto verso le vittime di Hiroshima ed erano state

---

<sup>3</sup> Jean-Luc NANCY, *L’equivalenza delle catastrofi (dopo Fukushima)*, Milano, Mimesis Edizioni, 2016 [e-book].

<sup>4</sup> ONISHI Norimitsu, “‘Safety Myth’ Left Japan Ripe for Nuclear Crisis”, *The New York Times*, 25 giugno 2011, <https://www.nytimes.com/2011/06/25/world/asia/25myth.html#:~:text=The%20result%20was%20the%20widespread,nations%20distanced%20themselves%20from%20it.,> ultimo accesso 24/05/2021.

<sup>5</sup> 被爆者 è il termine usato per le vittime del bombardamento atomico, mentre per quelle del disastro di Fukushima si usa la dicitura omofona 被曝者. Non tutti concordano sull’uso del termine *hibakusha*, anche per via dello stigma che l’accompagna, e preferiscono la parola *hisaisha* 被災者, più generica, per le vittime dei disastri nucleari. Vedi Rachel DiNITTO, *Fukushima Fiction. The Literary Landscape of Japan’s Triple Disaster*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2019, cap. 3, “Hiroshima encore. Return of the *hibakusha*”, [e-book].

<sup>6</sup> HAYASHI Kyōko, “To Rui, Once Again” [Matatabi Rui e], trad. di Margaret Mitsutani, *The Asia Pacific Journal*, 15 marzo 2017, <https://apjif.org/2017/07/Hayashi.html>, ultimo accesso 05/05/2021.

un tradimento della loro memoria.<sup>7</sup> All'indomani del disastro dell'11 marzo 2011, termini come *hibakusha* 被曝者 (persona colpita da irraggiamento atomico) e *naibu hibaku* 内部被曝 (esposizione interna dell'organismo alle radiazioni) riportarono il Paese a quei giorni dell'agosto del 1945, quando la popolazione di Hiroshima e Nagasaki, superstita del bombardamento atomico, si trovò di fronte a un altro tipo di orrore, rappresentato dalle patologie dovute all'esposizione a massicce dosi di radiazioni.

#### 4.2 L'impurità delle radiazioni e la discriminazione degli *hibakusha* di Hiroshima e Nagasaki

Una delle crudeltà perpetrate nei confronti dei superstiti di Hiroshima e Nagasaki fu la loro discriminazione ed esclusione dalla società. Gli *hibakusha* sopportarono traumi fisici e psicologici durante e dopo il bombardamento, ma non ricevettero alcuna assistenza psicologica o medica specifica né da parte giapponese, né da parte delle forze di occupazione.<sup>8</sup> Per gli americani offrire assistenza alle vittime sarebbe equivalso ad ammettere la loro colpevolezza e responsabilità nei loro confronti; al contrario, cercarono di presentare il bombardamento come un evento benefico per l'umanità e di negare le conseguenze disastrose per la salute delle persone coinvolte.<sup>9</sup> Fra le 90.000 e le 166.000 persone a Hiroshima e fra le 60.000 e 80.000 a Nagasaki morirono nei mesi successivi all'esplosione della bomba per l'esposizione alle radiazioni o per le ustioni, altri svilupparono la leucemia dai due ai sei anni dopo e diverse forme di cancro dopo una decade. Fra la prole di alcune donne incinte durante il bombardamento atomico, inoltre, si riscontrarono casi di malformazioni, microcefalia, anomalie dello sviluppo e deficit cognitivi.<sup>10</sup> Salvo alcune rare eccezioni, negli anni del primo Dopoguerra agli *hibakusha* fu impedito dalla censura americana di condividere le loro esperienze e di protestare pubblicamente o esprimere il loro dolore. Solo alla fine dell'occupazione si instaurò una discussione su quanto fosse realmente avvenuto il 6 e il 9 agosto del 1945.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> ŌE Kenzaburō, "History Repeats", *The New Yorker*, 21 marzo 2011, <https://www.newyorker.com/magazine/2011/03/28/history-repeats>, ultimo accesso 07/05/2021.

<sup>8</sup> John W. DOWER, "The Bombed: Hiroshimas and Nagasakis in Japanese Memory", *Diplomatic History*, 19, 2, p. 283; Maya TODESCHINI, "Illegitimate Sufferers: A-Bomb Victims, Medical Science, and the Government", *Daedalus*, 128, 2, 1999, p. 70.

<sup>9</sup> Elizabeth CHAPPELL, "Hibakusha Memories: Between the Generations", *Wasafiri*, 35, 2, 2020, p. 81.

<sup>10</sup> DAN Listwa, *Hiroshima and Nagasaki: The Long Term Health Effects*, "Columbia K=1 Project", <https://k1project.columbia.edu/news/hiroshima-and-nagasaki#:~:text=Among%20the%20long%20term%20effects,that%20was%20affected%20most%20severely>, ultimo accesso 24/04/2021.

<sup>11</sup> DOWER, "The Bombed: Hiroshimas and Nagasakis...", cit., p. 283.

All'atteggiamento spietato delle forze di occupazione statunitense nei confronti degli *hibakusha* si affiancò quello dei loro connazionali. Le vittime furono stigmatizzate per la loro esposizione alle radiazioni e le patologie che ne derivarono, che si pensavano essere trasmissibili per contatto fisico o di generazione in generazione, nonostante ciò non fosse avvalorato da alcuna evidenza scientifica.<sup>12</sup> Questo minò le prospettive di matrimonio e lavorative di moltissimi sopravvissuti, respinti dal resto della società perché considerati contaminati e impuri.<sup>13</sup> Lo stesso aspetto di molti dei superstiti, sfigurati dalle cicatrici delle ustioni e dai cheloidi, evidenziava la loro condizione di paria, marchiati da quella nuova e terribile arma, simboli della catastrofe e della sconfitta del loro Paese. Come osservato da Todeschini:

[their] failing bodies not only were recalcitrant reminders of the destruction but attested to the fact that the bombs continued to kill in a time of "peace and prosperity." Their bodies became a threat to the ideology of renewal, which sought to erase the past and to stigmatize any sign of deficiency as a "burden" to the healthy and vigorous.

Il corpo su cui doveva ricostruirsi la nazione, lasciandosi alle spalle gli orrori della guerra e della sconfitta, era un corpo democratico, sano e "igienico", come osservato da Yoshikuni.<sup>14</sup> I corpi deturpati degli *hibakusha* non potevano entrare a far parte di questa narrazione e andavano negati, resi invisibili.

La presunta contaminazione degli *hibakusha* affonda le radici nella tradizione religiosa dell'arcipelago. Per lo shintō la condizione essenziale per comunicare con il divino è la purezza del corpo.<sup>15</sup> Le nozioni di purezza e impurità furono introdotte nell'arcipelago giapponese presumibilmente durante il regno dell'imperatore Tenmu (VII secolo) dal continente.<sup>16</sup> In quel periodo si affermò l'idea di una ripartizione sociale in termini gerarchici dagli individui più puri, l'imperatore, incarnazione suprema della purezza, e la corte, fino ai servi, rappresentanti dell'impurità.<sup>17</sup> Un corpo puro (*hare* 晴れ) è integro, al contrario "[t]utto ciò che intacca l'unità del corpo è impuro, è *kegare* 汚れ, perché intacca l'omogeneità e la coerenza degli schemi di

---

<sup>12</sup> TODESCHINI, "Illegitimate Sufferers...", cit., p. 67.

<sup>13</sup> DOWER, "The Bombed: Hiroshimas and Nagasakis...", cit., p. 284.

<sup>14</sup> YOSHIKUNI Igarashi, *Narratives of War in Postwar Japanese Culture, 1945–1970*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 13-4.

<sup>15</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., pp. 154

<sup>16</sup> HERMAN OOMS, *Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan. The Tenmu Dynasty, 650-800*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009, p. 253.

<sup>17</sup> BERNHARD SCHEID, "Death and Pollution as a Common Matrix of Japanese Buddhism and Shintō", in Veronika Wieser, Vincent Eltschinger, Johann Heiss (a cura di), *Cultures of Eschatology*, Berlin, Boston, De Gruyter Oldenbourg, 2020, p. 533,

classificazione sociale che hanno nel corpo il loro paradigma simbolico”.<sup>18</sup> La malattia e la morte sono contaminanti, poiché alterano il corpo, trasformandolo: nel primo caso, tuttavia, la condizione di impurità del corpo può essere reversibile, con la guarigione, il cadavere, invece, rappresenta l’apice dell’impurità.<sup>19</sup> Sono *kegare* anche le secrezioni corporee, tutto ciò che infrange i confini simbolici del corpo fuoriuscendone (feci, urina, saliva, sangue, muco, ecc.).<sup>20</sup> È percepito come particolarmente contaminante il sangue femminile (quello mestruale, della perdita della verginità, del parto).<sup>21</sup>

Nel buddhismo tradizionalmente non vi era spazio per il concetto di purezza e impurità, tuttavia in Giappone esso incorporò nel proprio sistema religioso quelle nozioni, presentandosi come l’istituzione più adatta a rimuovere ritualmente l’impurità della morte.<sup>22</sup> Rituali di purificazione si ritrovano ancora oggi nelle cerimonie funebri buddhiste del Giappone rurale. Lo *shiobarai* 塩払い (“lavacro con il sale”), ad esempio, è una parte fondamentale del rito: dal momento che il sale è considerato in grado di allontanare l’impurità e gli spiriti malevoli dei defunti, le persone di ritorno dal crematorio si lavano le mani con acqua e le strofinano con il sale e prima di rincasare ne spargono alle spalle un pizzico.<sup>23</sup> L’impurità del sangue femminile, inoltre, è sancita da un sutra, il *Ketsubonkyō* 缺盆経, che descrive un girone infernale destinato a coloro che non si attengono ai divieti loro imposti durante il periodo mestruale, inquinando con il loro sangue le acque e il terreno e offendendo le divinità che vi risiedono (il *chi no ike jigoku* 血の池地獄, “l’inferno del lago di sangue”).<sup>24</sup>

Caratteristica di uno stato di impurità è il poter essere trasmissibile. Nell’*Engishiki* 延喜式 (Procedure dell’Era Engi), testo redatto nel 927, sono raccolte le interdizioni per mantenere la purezza del proprio corpo e la durata dei periodi di purificazione dopo essere entrati in contatto con elementi di impurità (ad esempio, con la morte di una persona o di un animale). Viene anche enunciata la capacità della contaminazione di propagarsi dalla persona entrata in contatto con qualcosa o qualcuno di impuro a terzi:

At all times, if place A becomes defiled, person B who enters there (that is, takes a seat there) and all persons in that place become defiled. If C enters B’s premises, his body alone becomes

---

<sup>18</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., pp. 155.

<sup>19</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., p. 159.

<sup>20</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., p. 156.

<sup>21</sup> RAVERI, *Il pensiero giapponese classico...*, cit., pp. 56-7.

<sup>22</sup> SCHEID, “Death and Pollution as a Common Matrix of Japanese Buddhism and Shintō” ..., cit., p. 536, 543.

<sup>23</sup> KIM, “The Purification Process of Death...”, cit., p. 229.

<sup>24</sup> RAVERI, *Il pensiero giapponese classico ...*, cit., 57.

defiled, not those of people on his own premises. If D enters C's premises he does not become defiled.<sup>25</sup>

Chi ha rapporti con qualcosa o qualcuno che sia *kegare* ne viene contaminato e questo stato di impurità è percepito come un morbo che può trasmettersi da persona a persona, in grado di intaccare l'integrità non solo del singolo, ma del gruppo sociale.

L'atteggiamento della popolazione giapponese nei confronti degli *hibakusha* ricorda quello destinato ai *burakumin* 部落民. Costoro, secondo alcune teorie, sarebbero i discendenti di chi conciava le pelli o giustiziava i condannati, resi impuri da un lavoro a contatto con la morte e con il sangue, e le loro comunità si sarebbero consolidate attorno al XIII o XIV secolo; altre ipotesi, invece, sostengono che furono designati come fuoricasta in periodo Tokugawa.<sup>26</sup> Il loro stato di impurità li rendeva intoccabili e li privava della loro umanità (termini spregiativi per definirli erano *hinin* 非人 “non uomini”, o *eta* 穢多, “sudici”). Il loro stato di contaminazione era considerato contagioso: non ci si poteva imparentare con loro né ammetterli nella propria dimora e a ogni interazione con loro doveva seguire una purificazione.<sup>27</sup> Sebbene la loro parità sociale sia stata sancita in periodo Meiji, restano ancora di fatto discriminati, sia nel mondo del lavoro che per quanto riguarda le loro unioni matrimoniali.<sup>28</sup>

Come i *burakumin* erano considerati contaminati e in grado di inquinare con la loro impurità chi entrasse in contatto con loro e la loro discendenza, così gli *hibakusha* erano ritenuti capaci di trasmettere l'impurità delle radiazioni di generazione in generazione o con il contatto fisico.<sup>29</sup> Le donne, in particolar modo, si videro doppiamente colpite dallo stigma della loro natura femminile, già in sé considerata impura, e da quello delle radiazioni, che secondo la credenza popolare avrebbero potuto trasmettere alla prole. Lo stigma che le colpì non fu solo loro imposto dall'esterno, ma fu rafforzato dai timori che esse stesse provavano nei confronti delle loro funzioni riproduttrici, che ritenevano compromesse dall'esposizione alle radiazioni.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> *Engishiki*, in Scheid, “Death and Pollution as a Common Matrix of Japanese Buddhism and Shintō” ..., cit., p. 534.

<sup>26</sup> Charlie V. MORGAN, “A Case Study of Buraku and Non-Buraku Couples in Japan”, *Journal of Comparative Family Studies*, 38, 1, 2007, p. 33. Vedi anche RAVERI, *Il pensiero giapponese classico...*, cit., p. 160-61.

<sup>27</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, cit., pp. 160-61.

<sup>28</sup> MORGAN, “A Case Study of Buraku and Non-Buraku Couples in Japan” ..., cit., p. 34.

<sup>29</sup> TODESCHINI, “Illegitimate Sufferers...”, cit., p. 68.

<sup>30</sup> TODESCHINI, “Illegitimate Sufferers...”, cit., pp. 72-3; CHAPPELL, “Hibakusha Memories: Between the Generations” ..., cit., p. 81-2.

### 4.3 Interpretazioni religiose dell'atomica e il silenzio dei sopravvissuti

Viste le discriminazioni che dovettero subire, molti *hibakusha* tennero nascosta la loro identità, per non compromettere le possibilità di impiego e di matrimonio proprie e dei loro discendenti.<sup>31</sup> La difficoltà di far emergere le loro voci fu il risultato di diversi fattori, fra cui la censura americana e la connivenza del governo giapponese, desideroso di appoggiare il suo nuovo alleato e di lasciarsi alle spalle la guerra e le sue conseguenze disastrose, ma anche della loro stessa difficoltà di identificarsi come vittime, dettata dalla necessità di evitare di esporsi all'ostracismo della società.

A questo silenzio, inoltre, contribuirono anche alcune interpretazioni religiose dell'atomica che appoggiarono la visione per la quale le vittime doversero sopportare in silenzio e accogliere il loro dolore come una forma di sacrificio per un bene più alto, ossia la cessazione della guerra. Questo tipo di interpretazione del bombardamento atomico e del sacrificio richiesto ai superstiti si accordava con la retorica impiegata dall'Imperatore Hirohito nel suo discorso alla nazione del 15 agosto 1945 che chiedeva alla nazione di sopportare e soffrire, sacrificandosi per la pace del Paese.<sup>32</sup> La più nota di queste narrazioni religiose è forse quella di Nagai Takashi (1908-1951), *hibakusha* di Nagasaki.

#### 4.3.1 L'atomica come atto di amore di Dio

A Nagasaki l'epicentro dell'esplosione della bomba atomica fu la zona della città chiamata Urakami, dove da secoli risiedevano sia la maggior parte della comunità cristiano-cattolica che i *burakumin*.<sup>33</sup> Durante la Seconda Guerra Mondiale, inoltre, nell'area erano detenuti i prigionieri politici e di guerra e vi erano state stanziati le comunità di lavoratori provenienti dalle colonie, in un tentativo di separare fisicamente il centro della città, ove risiedeva la comunità shintō-buddhista, pura, e le aree in cui erano stanziati gli impuri: i cristiani, i fuori casta, i prigionieri e gli stranieri.<sup>34</sup> L'esplosione costò la vita a 70.000 persone, fra cui 8.500 dei 12.000 cristiani e a 435 dei 1.300 *burakumin* di Nagasaki, nonché 10.000 lavoratori coreani e un centinaio di persone fra prigionieri politici e di guerra cinesi e alleati.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> CHAPPELL, "Hibakusha Memories: Between the Generations" ..., cit., p. 82; Charl R. DIEHL, *Resurrecting Nagasaki: Reconstruction and the Formation of Atomic Narratives*, Cornell University Press, 2018, cap. 5, "Walls of silence: The Postwar Lives and Memory Activism of the Hibakusha", [e-book].

<sup>32</sup> CHAPPELL, "Hibakusha Memories: Between the Generations" ..., cit., p. 82.

<sup>33</sup> OTSUKI Tomoe, *God and the Atomic Bomb: Nagasaki's Atomic Bomb Memory and Politics of Sacrifice, Forgiveness and Reconciliation*, 2016, tesi di dottorato, [https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/99963/1/Otsuki\\_Tomoe\\_201606\\_PhD\\_thesis.pdf](https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/99963/1/Otsuki_Tomoe_201606_PhD_thesis.pdf), pp. 52-9.

<sup>34</sup> OTSUKI, *God and the Atomic Bomb* ..., cit., p. 69.

<sup>35</sup> OTSUKI, *God and the Atomic Bomb* ..., cit., p. 65.

Quando si seppe che l'obiettivo primario degli americani era il centro della città e che per caso la bomba era stata sganciata su Urakami, si sparse la voce che i *kami* l'avevano risparmiata, punendo invece i cristiani e i *burakumin*, colpevoli della loro impurità e di adorare divinità straniere, in un atto di retribuzione divina (*tenbatsu* 天罰).<sup>36</sup> Dopo il bombardamento, la comunità cattolica di Nagasaki fece a sua volta proprio lo stigma impostole da quella shintō-buddhista, interpretando il bombardamento come una punizione da parte di Dio per non essere riuscita a incarnare la fede pura che era stata propria delle antiche comunità di cristiani perseguitati di Nagasaki.<sup>37</sup> La visione di Nagai, invece, cercò di rovesciare la narrativa che colpevolizzava le vittime cristiane.

Nagai si convertì al cattolicesimo dopo aver servito in Manciuria nell'esercito come chirurgo.<sup>38</sup> Emerse come una personalità influente all'interno della comunità cristiana di Urakami già dai tempi in cui era impiegato come medico militare: scriveva dal fronte lettere indirizzate alla sua parrocchia, pubblicate poi in una rivista bimensile cattolica, in cui emergevano sia il suo patriottismo e nazionalismo che la sua fervente fede, caratteristiche che lo misero in risalto all'interno della sua comunità come un esempio virtuoso da emulare.<sup>39</sup> Al suo ritorno in Giappone fu impiegato presso il dipartimento di medicina dell'Università di Nagasaki. Nei giorni che seguirono il bombardamento atomico, nonostante fosse egli stesso ferito, contribuì a curare i superstiti e ad assistere i moribondi. Tornato finalmente nel luogo dove sorgeva la sua dimora la trovò bruciata e rasa al suolo, scoprendo che anche sua moglie era morta.<sup>40</sup> All'indomani del bombardamento, Nagai si affermò come guida spirituale della comunità cristiana, cui le persone cominciarono a rivolgersi per cercare di trovare un senso al loro dolore. "The tragedy of the atomic bombing and especially the death of loved ones challenged the Urakami Catholics' faith in God, and so the first priority for Nagai was to use religious explanation for the destruction to put it into a context that they could understand".<sup>41</sup> Nel 1946 completò la stesura del libro *Nagasaki no Kane* 長崎の鐘 (Le campane di Nagasaki), in cui raccontava la sua esperienza dell'atomica e ne forniva una personale interpretazione in chiave cattolica. Vi riportò il discorso che redasse e pronunciò di fronte alla comunità cristiana

---

<sup>36</sup> OTSUKI, *God and the Atomic Bomb* ..., cit., p. 66; MIYAMOTO Yuki, *Beyond the Mushroom Cloud. Commemoration, Religion, and Responsibility After Hiroshima*, New York, Fordham University Press, 2012, pp. 129-30.

<sup>37</sup> MIYAMOTO, *Beyond the Mushroom Cloud* ..., cit., p. 129.

<sup>38</sup> OTSUKI, *God and the Atomic Bomb* ..., cit., p. 75.

<sup>39</sup> DIEHL, *Resurrecting Nagasaki* ..., cit., cap. 3, "The 'Saint' of Urakami", [e-book].

<sup>40</sup> William JOHNSTON, "Introduction", in Nagai Takashi, *The Bells of Nagasaki*, trad. di William Johnston, Tokyo-New York-San Francisco, Kodansha International, 1984, pp. viii-ix.

<sup>41</sup> DIEHL, *Resurrecting Nagasaki* ..., cit., cap. 3, "The 'Saint' of Urakami", [e-book].

di Urakami il 23 novembre 1945: fu in quell'occasione che propose la sua visione per la quale la bomba atomica era stata un atto di amore di Dio, che aveva fatto dei più puri fra il suo popolo gli agnelli sacrificali, privi di colpa, che avevano donato la loro vita per far cessare la guerra.<sup>42</sup> L'imperatore, infatti, alla notizia del secondo bombardamento atomico aveva deciso di firmare l'armistizio, evitando di prolungare il conflitto e risparmiando milioni di vite. Secondo Nagai, era stato Dio, nella sua compassione per la sofferenza degli esseri umani, a ispirare l'imperatore affinché ponesse fine alla guerra.<sup>43</sup> Il bombardamento fu visto da Nagai come un atto di Divina Provvidenza, di cui gli *hibakusha* avrebbero dovuto essere grati a Dio. Urakami divenne nella sua visione la vittima sacrificale per l'espiazione dei peccati commessi dall'umanità durante la Seconda Guerra Mondiale.<sup>44</sup> Per Nagai, chi era sopravvissuto era un peccatore e con il suo dolore doveva scontare la sua colpa.

Why must we alone continue this miserable existence?

It is because we are sinners. Ah! Now indeed we are forced to see the enormity of our sins! It is because I have not made expiation for my sins that I am left behind. Those are left who were so deeply rooted in sin that they were not worthy to be offered to God.<sup>45</sup>

Nella visione di Nagai il dolore dei superstiti assumeva quindi la dimensione di un martirio, un atto di fede da offrire al Signore.

### 4.3.2 La soppressione delle voci degli *hibakusha*

Per quanto la visione di Nagai fu accettata e condivisa da parte degli *hibakusha* cristiani dopo il bombardamento e contribuì a consolare alcuni superstiti delle loro perdite, ribadendo la santità e purezza di chi era venuto a mancare, non si possono tralasciare alcuni suoi aspetti estremamente problematici, che concorsero anche a spingere al silenzio le vittime dell'atomica.

In primo luogo, la visione di Nagai si accordava con la retorica americana secondo la quale il bombardamento atomico era stato un atto necessario per far cessare la guerra e salvare milioni di vite, un sacrificio necessario per il raggiungimento di un bene superiore, ovvero la pace.<sup>46</sup> Al contrario di altre testimonianze di *hibakusha*, *Nagasaki no kane* non incontrò l'opposizione da parte degli organi di censura statunitensi, poiché presentava una visione vicina a quella proposta dagli americani e non dipingeva il bombardamento atomico come un deliberato

---

<sup>42</sup> NAGAI Takashi, *The Bells of Nagasaki ...*, cit., p. 107; MIYAMOTO, *Beyond the Mushroom Cloud ...*, cit., p. 130; DIEHL, *Resurrecting Nagasaki ...*, cit., cap. 3, "The 'Saint' of Urakami", [e-book].

<sup>43</sup> NAGAI Takashi, *The Bells of Nagasaki ...*, cit., p. 107; OTSUKI, *God and the Atomic Bomb ...*, cit., p. 72.

<sup>44</sup> MIYAMOTO, *Beyond the Mushroom Cloud ...*, cit., pp. 130-31.

<sup>45</sup> NAGAI Takashi, *The Bells of Nagasaki ...*, cit., p. 109.

<sup>46</sup> DIEHL, *Resurrecting Nagasaki ...*, cit., cap. 3, "The 'Saint' of Urakami", [e-book].

attacco contro la popolazione civile indifesa, bensì come un evento guidato dalla volontà di Dio. Non erano presenti critiche o sentimenti di odio verso gli americani: la bomba era “caduta” (*rakka* 落下) su Nagasaki, non era stata “sganciata” (*tōka* 投下) sulla città.<sup>47</sup>

Il libro di Nagai fu pubblicato nel 1949, dopo aver ricevuto l’approvazione da parte del quartier generale delle forze di occupazione, e divenne in breve un best-seller. La popolarità del testo, promossa dalle forze di occupazione statunitensi, ebbe come conseguenza l’obliterazione di molte altre narrative dell’atomica da parte dei superstiti. Nagai divenne presto il rappresentante de facto della comunità di *hibakusha* cristiani di Nagasaki, che si sentì condizionata ad assumere la sua visione della catastrofe.<sup>48</sup> Inoltre, nonostante i cristiani rappresentassero solo una piccola porzione dei morti nel bombardamento atomico, la notorietà dell’interpretazione religiosa proposta da Nagai rimosse dalla narrazione comune sull’atomica le esperienze delle altre vittime e contribuì a popolarizzare l’immagine di Nagasaki come quella di una città cristiana, la cui popolazione pregava per il raggiungimento della pace, riassunta nel popolare slogan *Ikari no Hiroshima, inori no Nagasaki* 怒りの広島、祈りの長崎 “Hiroshima si infuria, Nagasaki prega”.<sup>49</sup>

Oltre a cancellare le testimonianze degli altri *hibakusha* appartenenti alla comunità shintō-buddhista, privò di una voce le comunità di *burakumin* e degli stranieri che, al pari dei cristiani, erano stanziate nel quartiere di Urakami prima dell’esplosione della bomba. Gli *hibakusha* di origine *burakumin*, inoltre, nel Dopoguerra furono scacciati da Urakami, che venne ricostruita e fatta rifiorire. Per loro, marchiati dal doppio stigma dell’impurità della loro condizione di fuori casta e di *hibakusha*, non c’era spazio: erano disprezzati e discriminati sia dalla comunità cristiana, che da quella shintō-buddhista, ed erano percepiti come estranei da entrambe.<sup>50</sup> Secondo Otsuki,

While both the Urakami Christians and Buraku have been subjected to various forms of discrimination and alienation from the dominant Shinto/Buddhist community as ‘stain’ (*kegare*), they differ markedly in their experience and remembrance of the atomic bombing of Nagasaki. [...] the presence of *Buraku* and their historical memory became a great obstacle in the city’s efforts to transform Nagasaki into the land of Christian martyrdom. The erasure of the *Buraku* community from postwar Nagasaki was one of the most violent forms of knowledge

---

<sup>47</sup> DIEHL, *Resurrecting Nagasaki ...*, cit., cap. 5, “Walls of silence...”, cit., [e-book].

<sup>48</sup> MIYAMOTO, “Rebirth in the Pure Land or God’s Sacrificial Lambs?...”, cit., p. 144.

<sup>49</sup> DIEHL, *Resurrecting Nagasaki ...*, cit., cap. 3, “The ‘Saint’ of Urakami”, [e-book].

<sup>50</sup> OTSUKI, *God and the Atomic Bomb ...*, cit., pp. 123-26.

production perpetrated by Urakami, the ‘home of Catholics,’ and Nagasaki, the ‘Christian city.’<sup>51</sup>

L’aspetto forse maggiormente controverso della retorica religiosa dominante a Nagasaki, tuttavia, è l’aver presentato un’interpretazione del disastro che colpevolizzava i superstiti e li spingeva alla passiva accettazione del loro dolore. Nell’affermare che chi era sopravvissuto al bombardamento dovesse farsi carico, con la sua sofferenza, di scontare i propri peccati e quelli della guerra, si giustificava implicitamente lo stigma che fu attribuito agli *hibakusha* come parte del loro martirio. Tale visione cercava di spingere le vittime dell’atomica ad abbracciare la loro sofferenza in silenzio come parte del loro percorso di redenzione. L’interpretazione della bomba offerta da Nagai non fu universalmente accettata e si attirò le critiche di parte della comunità cristiana di Urakami, tuttavia la sua popolarità rese praticamente impossibile l’emergere di narrazioni alternative.<sup>52</sup>

Parimenti, le interpretazioni religiose della bomba atomica buddhiste<sup>53</sup> non diedero risposte al problema della discriminazione degli *hibakusha*. Per il mondo religioso shintō e buddhista, accettare l’impurità della radioattività equivaleva a riconoscere la purezza di un corpo diverso da quello considerato puro, modello ideale della nuova società del Dopoguerra: il corpo degli *hibakusha* era dinamico, disordinato, avrebbe potuto sviluppare malattie a seguito dell’esposizione agli agenti radioattivi e per molti era ritenuto soggetto alla trasmissione di patologie di generazione in generazione. Non era semplice accettarlo, poiché sui concetti di purezza e impurità si fondavano pratiche di entrambe le religioni.

#### **4.4 La discriminazione degli *hibakusha* di Fukushima**

Si possono purtroppo tracciare delle corrispondenze fra quanto vissuto dalle vittime della bomba atomica e dai nuovi *hibakusha* di Fukushima. A sessantasei anni dal bombardamento, una nuova generazione di *hibakusha* dovette farsi carico delle scelte errate della classe dirigente del proprio Paese, sopportando le conseguenze disastrose del disastro nucleare per la sua salute fisica e mentale e lo stigma impostole dalla società per la sua esposizione alle radiazioni.

Comprendere la violenza del terremoto e dello tsunami dell’11 marzo 2011 non è difficile: sono fenomeni rovinosi la cui forza distruttiva è manifesta. Molto più subdola, invece, è la

---

<sup>51</sup> OTSUKI, *God and the Atomic Bomb ...*, cit., pp. 125-26.

<sup>52</sup> MIYAMOTO Yuki, “Rebirth in the Pure Land or God’s Sacrificial Lambs? Religious Interpretations of the Atomic Bombings in Hiroshima and Nagasaki”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 32, 1, 2005, p. 144.

<sup>53</sup> Oltre alla visione cristiano-cattolica della bomba proposta da Nagai si può ricordare quella di Kōji Shigenobu, un monaco buddhista di Hiroshima appartenente alla scuola Jōdo Shin. Vedi MIYAMOTO, *Beyond the Mushroom Cloud ...*, cit., pp. 96-110; MIYAMOTO, “Rebirth in the Pure Land or God’s Sacrificial Lambs?...”, cit., pp. 147-155.

violenza di un disastro nucleare, le cui conseguenze si manifestano in un modo diverso, protraendosi nel tempo e coinvolgendo le generazioni future. Se è vero che gli effetti sulla salute fisica delle persone colpite si possono considerare per ora marginali (l'insorgenza di tumori, ad esempio, richiede anche alcune decadi), quelli sulla loro salute mentale, al contrario, sono inequivocabili.

Nella prefettura di Fukushima il numero di suicidi e di morti indotte dallo stress da evacuazione, soprattutto fra le persone più anziane, ha addirittura superato quello dei decessi a causa dello tsunami e del terremoto.<sup>54</sup> Numerosi studi hanno evidenziato la comparsa di disturbi mentali in numerose vittime, come tendenze suicide, depressione, ansia, sindrome da stress post-traumatico (PTSD), dipendenza da alcol e tabacco.<sup>55</sup> Il disastro nucleare, più del terremoto e dello tsunami dell'11 marzo 2011, sembra aver avuto un impatto devastante sulla psiche delle vittime. A differenza di catastrofi a opera di agenti naturali, il disastro atomico di Fukushima non è percepibile coi sensi: questo rese più difficile elaborare il senso di perdita per gli abitanti che furono costretti ad abbandonare le loro abitazioni e trasferirsi in zone più sicure e contribuì, al tempo stesso, ad alimentare l'ansia per l'esposizione alle radiazioni di coloro che non furono evacuati.<sup>56</sup>

Le vittime, inoltre, furono (e continuano a essere) oggetto di violenza simbolica esercitata dalle istituzioni e dalla società nei loro confronti. Nei primi mesi dal disastro si diffusero notizie false, propagate specialmente per mezzo di Internet e dei social media, che sostenevano che la popolazione e il territorio dell'intera prefettura di Fukushima erano stati vittima di irraggiamento nucleare, fatto che non mancò di danneggiare pesantemente sia la produzione agricola e ittica su cui si fondava buona parte dell'economia della zona, che il turismo. Le dicerie riguardavano anche le persone, ritenute pericolose perché, secondo molti, avrebbero potuto propagare le radiazioni di cui erano stati investiti alle altre persone per contatto o

---

<sup>54</sup> KYODO, "Fukushima stress deaths top 3/11 toll. Uncertainties amid nuclear crisis acutely felt by elderly", *The Japan Times*, 20 febbraio 2014, <https://www.japantimes.co.jp/news/2014/02/20/national/post-quake-illnesses-kill-more-in-fukushima-than-2011-disaster/>, ultimo accesso 28/04/2021; Robert JACOBS, "The Radiation That Makes People Invisible: A Global Hibakusha Perspective", *The Asia-Pacific Journal*, 12 gennaio 2014, <https://apjif.org/2014/12/31/Robert-Jacobs/4157/article.html>, ultimo accesso 07/05/2021.

<sup>55</sup> Per una raccolta e analisi degli studi sulle risposte emotive e comportamentali al disastro di Fukushima vedi TERAYAMA Takero, SHIGEMURA Jun, KOBAYASHI Yuki, KUROSAWA Mie, NAGAMINE Masanori, TODA Hiroyuki, YOSHINO Aihide, "Mental health consequences for survivors of the 2011 Fukushima nuclear disaster: a systematic review. Part 2: emotional and behavioral consequences", *CNS Spectrums*, 26, 1, 2020, pp. 30-42.

<sup>56</sup> MAEDA Masaharu, OE Misari, SUZUKI Yuriko, "Psychosocial effects of the Fukushima disaster and current tasks: Differences between natural and nuclear disasters", *Journal of the National Institute Public Health*, 67, 1, 2018, pp. 50-1; ONO Hisashi, "2016 nendo daiikkai supirichuaru kea kenkyūkai hōkoku" (Rapporto della prima assemblea sulla *spiritual care* dell'a.f. 2016), *Seigakuindaigaku sōgōkenkyūsho newsletter*, 26, 3, 2016 p. 22.

小野久志、「2016年度第1回スピリチュアルケア研究会報告」、聖学院大学総合研究所Newsletter、第26巻、3号、2016年、p. 22.

vicinanza.<sup>57</sup> Vi fu addirittura un attivista antinucleare che nel corso di un evento pubblico invitò le persone di Fukushima a non sposarsi per non mettere al mondo bambini deformi.<sup>58</sup> Al pari di quanto avvenuto per gli *hibakusha* vittime dell'atomica, le donne, in particolare, sembrano essere oggetto di stigma, nutrito dal timore che posano trasmettere alla prole malattie e malformazioni. Come osservato da Abigail Haworth, “[p]rejudice against women is the most pervasive: many negative comments in the media and on websites insinuate that Fukushima women are ‘damaged goods’”.<sup>59</sup> Sono state raccolte testimonianze di giovani donne preoccupate dalla percezione negativa nei loro confronti, che evacuate in altre prefetture hanno cercato di tenere nascosta la loro origine per paura di subire discriminazioni, comportamento messo in atto anche da molte *hibakusha* della Seconda Guerra Mondiale.<sup>60</sup> Vi sono stati inoltre numerosi casi di bullismo a scuola nei confronti di bambini e adolescenti sfollati dalle zone colpite dal disastro, rifiutati dai compagni per la loro provenienza che li associa all'esposizione alle radiazioni e quindi alla contaminazione.<sup>61</sup>

È bene ricordare che non solo le vittime del disastro nucleare, ma anche i lavoratori della centrale di Fukushima Daiichi, sottoposti a un dosaggio elevato di radiazioni nella fase successiva al disastro, furono investiti dallo stigma legato all'esposizione agli agenti radioattivi. La questione è resa ancor più complicata dal fatto che la maggior parte del personale impiegato per svolgere i lavori più pericolosi nella centrale è risultata essere *burakumin*.<sup>62</sup> Si intrecciano quindi la loro appartenenza a un gruppo sociale di fuori casta e la contaminazione da radiazioni, che li rendono doppiamente impuri.

Nonostante oggi vi sia disponibilità di studi e di prove scientifiche che negano una qualsiasi relazione fra l'esposizione ad agenti radioattivi e la loro trasmissione, gli *hibakusha* di Fukushima sono oggetto di trattamenti discriminatori, alimentati da una diffusa ignoranza sui

---

<sup>57</sup> David H. SLATER, MORIOKA Rika, DANZUKA Haruka, “Micro-politics of Radiation. Young Mothers Looking for a Voice in Post-3.11 Fukushima”, *Critical Asian Studies*, 46, 3, 2014, p. 498.

<sup>58</sup> Abigail HAWORTH, “After Fukushima: families on the edge of meltdown”, *The Guardian*, 24 febbraio 2013, <https://www.theguardian.com/environment/2013/feb/24/divorce-after-fukushima-nuclear-disaster>, ultimo accesso 13/01/2021.

<sup>59</sup> HAWORTH, “After Fukushima...”, cit.

<sup>60</sup> MAEDA, OE, SUZUKI, “Psychosocial effects of the Fukushima disaster and current tasks...”, cit., pp. 54-5; CHAPPELL, “Hibakusha Memories: Between the Generations” ..., cit., p. 82.

<sup>61</sup> Michael HOFFMAN, “Radiation brings fear, and kids let it all out”, *The Japan Times*, 25 marzo 2017, <https://www.japantimes.co.jp/news/2017/03/25/national/media-national/radiation-brings-fear-kids-let/>, ultimo accesso 29/04/2021; KYODO, “Bullying cases targeting young Fukushima evacuees spread to Tokyo”, *The Japan Times*, 02 marzo 2017, <https://www.japantimes.co.jp/news/2017/03/02/national/social-issues/bullying-cases-targeting-young-fukushima-evacuees-spread-tokyo/>, ultimo accesso 05/05/2021.

<sup>62</sup> EMILY Hong, *State of the World's Minorities and Indigenous Peoples 2013 - Case study: Japan's Burakumin minority hired to clean up after Fukushima*, “Refworld”, <https://www.refworld.org/docid/526fb70e5.html>, ultimo accesso 05/05/2021.

reali effetti dell'esposizione alla radioattività e da un atteggiamento culturale di matrice religiosa che respinge e isola le persone che non corrispondono a un ideale di purezza fisica all'interno della società. Considerata la discriminazione riservata alle vittime del nucleare, la popolazione colpita dal disastro incontrò notevoli difficoltà a identificarsi come tale, perché richiedere il riconoscimento del proprio status di *hibakusha* (per ottenere, ad esempio, compensazioni da parte dello Stato) comportava potenzialmente delle conseguenze negative sul piano sociale.<sup>63</sup>

I nuovi *hibakusha* di Fukushima, inoltre, furono resi invisibili anche da un'abile retorica delle istituzioni volta a metterli a tacere e a nascondere al pubblico la vera entità dei problemi sollevati dall'incidente di Fukushima Daiichi. All'indomani della crisi di Fukushima, il governo giapponese cercò di instillare nei cittadini senso di appartenenza alla nazione e di spingerli a cooperare per il raggiungimento di obiettivi comuni per superare assieme la crisi, utilizzando il termine *kizuna* 絆 (“legami”) come uno slogan per esaltare gli atteggiamenti di solidarietà e collaborazione fra gli abitanti delle zone colpite dal disastro, fra i giapponesi e fra il Paese e le nazioni straniere accorse in suo aiuto dopo la catastrofe.<sup>64</sup> *Kizuna* fu scelto anche come *kanji* dell'anno 2011 e la parola fu ampiamente usata per alimentare un tipo di discorsi essenzializzanti sul Giappone, esaltando le caratteristiche “tipicamente giapponesi” di resilienza, coraggio e compostezza del suo popolo di fronte alla crisi.<sup>65</sup> Si registrò anche il ricorso dei media alle narrative egemoniche sull'atomica, in particolare quella fornita da Nagai, per strumentalizzarle al fine di spingere la popolazione vittima del disastro a collaborare e dare prova di resilienza per la ricostruzione e la rinascita di Fukushima. Come osservato da Otsuki, dopo il disastro *Nagasaki no kane* tornò in auge sotto la spinta mediatica che lo propose alle vittime del disastro come un modello positivo da seguire. I media incoraggiarono anche la popolazione a mantenere la calma, a sorridere e ad aiutarsi fra loro, per cercare di normalizzare le loro vite.<sup>66</sup>

Se certamente non si possono negare i molti gesti di straordinaria solidarietà nazionale e internazionale osservati dopo il disastro, a cui contribuirono anche numerose istituzioni

---

<sup>63</sup> DINITTO, *Fukushima Fiction...*, cit., cap. 1, “Voices from the Debris. Cultural Trauma and Disaster Fiction”, [e-book].

<sup>64</sup> MIHIC, *Re-imagining Japan after Fukushima...*, cit., p. 12-3; vedi anche TOKITA Tamaki, “The Post-3/11 Quest for True Kizuna – Shi no Tsubute by Wagō Ryōichi and Kamisama 2011 by Kawakami Hiromi”, *The Asia-Pacific Journal*, 13, 7, 2015, <https://apjif.org/2015/13/6/Tamaki-Tokita/4283.html>, ultimo accesso 20/04/2021.

<sup>65</sup> Rebecca SUTER, “Beyond Kizuna: Murakami Haruki on Disaster and Social Crisis”, in Mark R. Mullins, Koichi Nakano (a cura di), *Disasters and Social Crisis in Japan. Political, Religious and Sociocultural Responses*, Palgrave MacMillan, 2016, p. 305.

<sup>66</sup> OTSUKI, *God and the Atomic Bomb ...*, cit., p. 102.

religiose giapponesi, è anche vero che il senso di unità e solidarietà provato dalla nazione lasciò posto ben presto alla frammentazione sociale, che divenne particolarmente evidente con lo sradicamento delle vittime del disastro dalle loro zone natali e con la discriminazione cui andarono incontro.<sup>67</sup> Il ricorso a questo tipo di slogan servì inoltre al governo a spostare l'attenzione dalle sue responsabilità e da quelle della TEPCO<sup>68</sup> e a sopprimere le critiche al suo operato nella gestione della crisi e i dubbi circa la situazione effettiva nelle zone contaminate dalle radiazioni e la salute delle persone.<sup>69</sup> La vuota retorica delle istituzioni divenne palese in occasione del discorso dell'allora Premier Abe Shinzō alla Commissione Olimpica Internazionale del 7 settembre 2013, quando egli affermò che la situazione a Fukushima fosse assolutamente sotto controllo e che mai avrebbe posto un rischio per la sicurezza di Tōkyō, di fatto isolando e regionalizzando il problema, non più una questione nazionale, bensì della prefettura di Fukushima.<sup>70</sup> Come riportato da DiNitto, “Abe’s speech met with outrage from the affected communities, but it clearly indicated the central government’s plans for containing Tōhoku, a region that has long been considered one of Japan’s ‘internal colonies’, seen as backward and peripheral”.<sup>71</sup>

Oltre a promuovere l'unità nazionale, il governo e i media incoraggiarono atteggiamenti di cordoglio e autocontrollo (*jishuku* 自粛), affinché si evitassero commenti o azioni considerati sconvenienti per il clima di lutto e opinioni divisive in un momento di grave crisi nazionale. Fu però un codice comportamentale imposto anche alle vittime della catastrofe, che spesso si sentirono pressate a prendere parte alla retorica dominante che esaltava lo sforzo comune, la resilienza e la collaborazione, senza poter esprimere timori o dubbi sulla situazione che stavano vivendo, nonostante le difficoltà e il dolore che dovevano affrontare quotidianamente. Chi faceva parte delle comunità colpite dall'irraggiamento nucleare che non erano state evacuate, inoltre, si costrinse al silenzio per sentirsi parte del gruppo sociale: sollevare il problema della contaminazione del territorio e del cibo costituiva una forza disgregatrice che non beneficiava la collettività. Come osservato da Slater, Morioka e Danzuka in uno studio sulle giovani madri delle zone colpite:

---

<sup>67</sup> Christopher CRAIG, Enrico FONGARO, Andreas NIEHAUS (a cura di), *Disaster and Trauma in Experience, Understanding and Imagination*, Milano, Mimesis International, 2019, pp. 8-9.

<sup>68</sup> TEPCO è l'acronimo di Tokyo Electric Power Company, la compagnia elettrica che serve l'area del Kantō.

<sup>69</sup> MIHIC, *Re-imagining Japan after Fukushima...*, cit., p. 15.

<sup>70</sup> *Presentation by Prime Minister Shinzo Abe at the 125th Session of the International Olympic Committee (IOC)*, “Prime Minister of Japan and His Cabinet”, 07/09/2013, [https://japan.kantei.go.jp/96\\_abe/statement/201309/07ioc\\_presentation\\_e.html](https://japan.kantei.go.jp/96_abe/statement/201309/07ioc_presentation_e.html), ultimo accesso 03/05/2021.

<sup>71</sup> Rachel DiNITTO, “Literature Maps Disaster. The Contending Narratives of 3.11 Fiction”, in Barbara Geilhorn, Kristina Iwata-Weickgenannt, *Fukushima and the Arts. Negotiating Nuclear Disaster*, London, Routledge, 2016, p. 22.

In this context, to raise the specter of radiation, to express your fear of radiation, was clearly not speaking in a way that supported the collective effort, and in a way, the collective itself, the community. To express worries about environmental risks, risks to which the whole community was subject, was seen as threatening—not supporting—the community.<sup>72</sup>

Si potrebbe affermare che la vera tragedia umana sollevata dal disastro nucleare di Fukushima e che si consuma ancora oggi a dieci anni dagli eventi sia il tentativo di cancellare le sue vittime, rendendole invisibili e dimenticandole.

#### **4.5 Risposte buddhiste all'incidente nucleare di Fukushima Daiichi**

In questa sede si vuole analizzare la risposta al disastro nucleare da parte del mondo buddhista. È bene precisare che non solo le istituzioni buddhiste tradizionali<sup>73</sup> hanno preso parte all'opera di salvezza materiale e spirituale delle vittime del disastro: all'indomani della catastrofe numerose religioni, fra cui il cristianesimo, lo shintō, le nuove religioni e perfino la piccola comunità ebraica giapponese, diedero il loro contributo offrendo aiuti materiali e conforto spirituale alle vittime, sotto lo sguardo attento dei media giapponesi.<sup>74</sup>

La triplice catastrofe dell'11 marzo 2011 rappresentò per il mondo buddhista l'occasione di mettersi in gioco per il sociale e di contrastare la percezione spesso negativa che la società civile aveva nei suoi confronti (e più in generale verso la religione). Molti fattori contribuirono al declino delle istituzioni buddhiste tradizionali in Giappone negli ultimi decenni in termini di autorità e autorevolezza. Nel Dopoguerra si dissolse il sistema *danka* 檀家, abolito nel 1947, che prevedeva la registrazione delle famiglie della comunità presso un tempio assicurando una forte influenza delle istituzioni buddhiste sul territorio. Questa venne ancor meno nel processo di urbanizzazione, che portò all'abbandono massiccio delle campagne da parte della popolazione rurale, fatto che indebolì ulteriormente molti templi che dipendevano dal supporto della loro comunità.<sup>75</sup> Le istituzioni buddhiste si occupavano principalmente di svolgere riti per la memoria degli antenati e funerali e prima della Seconda Guerra Mondiale ricoprivano un ruolo importante di guida delle comunità, che si andò affievolendo nel Dopoguerra.<sup>76</sup> La loro

---

<sup>72</sup> SLATER, MORIOKA, DANZUKA, "Micro-politics of Radiation ...", cit., pp. 493-4.

<sup>73</sup> Con "buddhismo tradizionale" si vorrebbe indicare l'insieme delle scuole buddhiste di più antica istituzione, differenziandole dai nuovi movimenti religiosi di ispirazione buddhista come Sōka Gakkai e Risshō Kōseikai.

<sup>74</sup> MCLAUGHLIN, "In the Wake of the Tsunami. Religious Responses to the Great East Japan Earthquake", *Crosscurrents*, 2011, pp. 292-94.

<sup>75</sup> KAWANAMI Hiroko, "Implications of International Relief Work and Civil Society for Japanese Buddhists Affiliated with Traditional Denominations", in Hiroko Kawanami, Geoffrey Samuel (a cura di), *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, p. 103.

<sup>76</sup> SHIMAZONO Susumu, "Japanese Buddhism and the Public Sphere: From the End of World War II to the Post-Great East Japan Earthquake and Nuclear Power Plant Accident", *Journal of Religion in Japan*, 1, 2012, p. 204.

presenza preponderante nell'ambito funebre valse loro il soprannome, frequentemente impiegato in senso dispregiativo, di *sōshiki bukkyō* 葬式仏教, “buddhismo dei funerali”.<sup>77</sup> Se da un lato nel Dopoguerra il buddhismo si attirò le critiche dell'opinione pubblica, che oltre ad accusarlo di trarre profitto da dispendiose cerimonie funebri e di trasformare i propri centri di culto in mete turistiche ne condannava lo scarso impegno nella sfera del sociale,<sup>78</sup> dall'altro la netta divisione fra Stato e religione sancita dalla Costituzione nel Dopoguerra rendeva difficile immaginare una forte presenza religiosa nella sfera pubblica. Ogni attività svolta dalle religioni per promuovere la pace, ad esempio, o contribuire allo sviluppo e al benessere della società era percepita come privata e i media giapponesi negli anni non diedero particolare risalto a queste azioni.<sup>79</sup> Una svolta in una direzione di maggior impegno per il sociale da parte del mondo religioso si ebbe con il Grande Terremoto di Hanshin Awaji (conosciuto più comunemente come il terremoto di Kōbe) del 17 gennaio 1995, quando esponenti dell'intero panorama religioso dell'arcipelago presero parte alle operazioni di supporto materiale delle vittime, in un clima in cui le istituzioni faticavano a gestire la crisi, sopperendo in parte alle loro mancanze.<sup>80</sup> Il 1995, tuttavia, fu segnato da un'altra tragedia, ossia l'attentato da parte del gruppo religioso Aum Shinrikyō (*Oumu Shinrikyō* オウム真理教), che organizzò un attacco terroristico coordinato su varie linee della metropolitana di Tōkyō il 20 marzo, rilasciando all'interno di alcune vetture un gas nervino, il sarin, provocando dodici morti e migliaia di feriti. Il fatto sconvolse il Paese e non mancò di proiettare un'ombra di discredito sui nuovi movimenti religiosi, ma anche sul mondo religioso, più in generale. Gli sforzi delle religioni giapponesi per offrire supporto alla popolazione colpita dal terremoto furono quasi completamente ignorati dai media e offuscati invece dall'estesa copertura mediatica relativa all'attentato di Aum Shinrikyō, in un clima generale di panico e sospetto nei confronti della religione.<sup>81</sup>

Il disastro dell'11 marzo 2011, invece, rappresentò un'occasione per il buddhismo non solo di contribuire alle operazioni di soccorso delle vittime della catastrofe e per offrire loro supporto e conforto spirituale, ma anche di presentarsi come un importante agente sociale in un momento

---

<sup>77</sup> Il nome *sōshiki bukkyō* fu popolarizzato dall'omonimo libro di Tamamuro Taijō, scritto nel 1963. Vedi KAWANAMI, “Implications of International Relief Work...”, cit., pp. 103-04; SHIMAZONO, “Japanese Buddhism and the Public Sphere...”, cit., p. 204.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> ONISHI, “Buddhist Organizations and Their Response to Natural Disasters...”, cit., p. 39.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Levi MCLAUGHLIN, “Hard Lessons Learned. Tracking Changes in Media Presentations of Religion and Religious Aid Mobilization after the 1995 and 2011 Disasters in Japan”, *Asian Ethnology*, 75, 1, 2016, p. 108-10.

di profonda crisi, in un clima diverso rispetto al 1995, meno ostile o indifferente alle istituzioni religiose e alla loro partecipazione nelle operazioni di soccorso.<sup>82</sup>

In questa sede si riporteranno le attività delle istituzioni e dei singoli religiosi all'indomani della catastrofe, mettendo in luce sia i loro aspetti più innovativi ed evidenziandone le potenzialità, che quelli per cui si potrebbe auspicare una più netta presa di posizione da parte del mondo buddhista. In un momento storico in cui il buddhismo ha perso parte della sua influenza sulla sfera sociale, deve guardare alle sfide della contemporaneità per sopravvivere, trovando linguaggi innovativi e approcci diversi per rispondere ai bisogni spirituali e religiosi di un Paese che cambia. L'esempio dell'11 marzo 2011 potrebbe incoraggiarlo a esplorare nuove vie per adattarsi a questi bisogni e costituire un utile precedente in vista delle crisi future che il Paese si troverà ad affrontare.

#### **4.5.1 La risposta al disastro e alla discriminazione degli *hibakusha***

All'indomani del disastro dell'11 marzo 2011, l'unica interpretazione in termini metafisici che ne fu data fu quella del governatore di Tōkyō Ishihara Shintarō, che lo definì un atto di *tenbatsu*, una punizione divina che secondo lui si sarebbe abbattuta sui giapponesi per colpa del loro egoismo.<sup>83</sup> La sua affermazione, che implicitamente colpevolizzava le vittime, suscitò un'ondata di indignazione in tutto il Paese. Fu costretto a scusarsi il giorno successivo, ma come fa notare McLaughlin “[d]espite Ishihara’s expression of regret, his ‘divine punishment’ comment lingers as the most widely known religious sentiment expressed by a high-profile Japanese public figure in reaction to the current crisis.”<sup>84</sup> In netta contrapposizione all’atteggiamento di Ishihara, invece, le religioni giapponesi non solo evitarono qualsiasi interpretazione degli eventi che potesse colpevolizzare le vittime, ma si adoperarono per cercare di portare ristoro alla popolazione del Tōhoku, in quella che fu la più grande mobilitazione di membri religiosi e laici dai tempi della Seconda Guerra Mondiale.<sup>85</sup> Si potrebbe affermare che la compartecipazione empatica del personale religioso al dolore della popolazione e il suo sforzo per alleviarlo abbia rappresentato la vera dimensione di salvezza offerta in un momento di profonda crisi, accanto alla quale qualsiasi spiegazione metafisica del disastro si potrebbe considerare superflua.

---

<sup>82</sup> MCLAUGHLIN, “Hard Lessons Learned...”, cit., p. 120, 125.

<sup>83</sup> Levi MCLAUGHLIN, “In the Wake of the Tsunami...”, cit., pp. 290-91.

<sup>84</sup> MCLAUGHLIN, “In the Wake of the Tsunami...”, cit., p. 291.

<sup>85</sup> MCLAUGHLIN, “In the Wake of the Tsunami...”, cit., p. 292; ONISHI, “Buddhist Organizations and Their Response to Natural Disasters” ..., cit., p. 45.

Tuttavia, si dovrebbe porre anche l'accento su ciò che rappresenta uno degli aspetti del disastro, ossia la stigmatizzazione delle vittime, per cui una ferma presa di posizione da parte del mondo religioso giapponese avrebbe potuto essere necessaria. Essendo una religione che sancisce l'eguaglianza e la dignità di tutti gli esseri viventi, il buddhismo avrebbe potuto giocare un ruolo maggiore di quello che svolse nel condannare la discriminazione nei confronti degli *hibakusha* di Fukushima.

Non si sono rilevate prese di posizione nette riguardo al problema da parte di tutto il mondo buddhista giapponese, tuttavia si possono citare alcune dichiarazioni da parte di un'associazione religiosa interconfessionale a grande maggioranza buddhista, la *Dōshūren* 同宗連 (abbreviazione di *Dōwa Mondai ni Torikumu Shūkyōkyōdan Rentaikai* 同和問題にとりくむ宗教教団連帯会議, “Assemblea per la solidarietà dei gruppi religiosi per affrontare il problema dell'integrazione sociale”), e da parte dell'associazione *Zennihon Bukkyōkai* 全日本仏教会 (“Associazione Buddhista Giapponese”), a cui aderiscono 104 denominazioni buddiste, il 90% del mondo buddhista giapponese tradizionale. Nel caso specifico della *Dōshūren*, non stupisce la sensibilità verso il problema, dal momento che l'organizzazione si occupa della difesa dei diritti delle minoranze in Giappone (con particolare attenzione verso quelli dei *burakumin*) e dei diritti umani. L'associazione nacque nel 1981 a seguito del cosiddetto “incidente Machida”, quando nel 1979 Machida Muneo, segretario della scuola Sōtō del buddhismo Zen e presidente dell'associazione *Zennihon Bukkyōkai* 全日本仏教会 (Federazione Buddhista Giapponese), alla World Conference on Religion and Peace che si tenne a Princeton dichiarò che non vi era alcuna forma di discriminazione in Giappone, inclusa quella nei confronti dei *burakumin*. Il suo commento provocò proteste in tutto il Paese da parte di questi ultimi e, in reazione all'incidente, due anni dopo fu creata l'organizzazione *Dōshūren* a cui aderirono più di sessanta gruppi religiosi, che organizza annualmente incontri per discutere di problemi di integrazione sociale.<sup>86</sup> La *Dōshūren* ha portato l'attenzione più volte sulla discriminazione nei confronti degli *hibakusha* di Fukushima nel 2013, conducendo seminari

---

<sup>86</sup> Nel 1982, inoltre, la scuola Sōtō istituì una sezione speciale all'interno delle sue pubblicazioni, dedicata alla promozione di seminari tenuti da monaci buddhisti ed esponenti della Lega per la Liberazione dei Buraku (*Buraku Kaihō Dōmei* 部落解放同盟) e training per la sensibilizzazione dei monaci zen. Vedi Elisabetta PORCU, “Contemporary Japanese Buddhist Traditions”, in Michael Jerryson (a cura di), *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, New York, Oxford University Press, 2017, pp. 128-29.

sull'energia nucleare e i diritti umani.<sup>87</sup> Anche l'associazione *Zennihon Bukkyōkai* ha affrontato il problema della discriminazione nel 2013, in un simposio intitolato “La vita e il nucleare” (*Inochi to genshiryoku* いのちと原子力), in cui un monaco buddhista di nome Shinohara ha riportato le testimonianze degli *hibakusha* che dicevano di essere stati abbandonati e privati della loro umanità, tracciando un parallelo fra la loro discriminazione e quella dei malati del morbo di Hansen (più comunemente conosciuto come lebbra) in Giappone, auspicando vivamente l'intervento da parte del mondo religioso per intraprendere la missione di dare voce alle vittime discriminate e accogliere il loro dolore con empatia. Ha anche espresso la necessità di creare luoghi sicuri in cui le persone colpite dal disastro nucleare possano riposare ed essere ascoltati dai monaci, ricevendo il loro sostegno.<sup>88</sup> Inoltre, fra le singole denominazioni buddhiste che hanno espresso la loro condanna in merito alla discriminazione degli *hibakusha* di Fukushima si può ricordare la scuola Sōtō Zen, che ha dedicato all'argomento parte del suo sito web, soprattutto nella sezione riservata alla protezione dei diritti umani.<sup>89</sup>

Ci sono anche religiosi che si battono per sensibilizzare l'opinione pubblica sul problema della contaminazione nucleare ai danni delle persone. Uno di questi è un monaco buddhista della scuola Shingon, Nakajima Tetsuen, priore del tempio Myotsuji della città di Obama, nella prefettura di Fukui. Nakajima vive in quella che è stata definita “Nuclear Ginza”<sup>90</sup>, una zona

---

<sup>87</sup> Il 5-6 settembre 2013 si tenne una conferenza della Dōshūren a Fukushima che affrontava il tema dei diritti umani degli *hibakusha* (il resoconto si può consultare alla seguente pagina web: *Fukushima de “Dōshūren” kenshūkai “genpatsu jiko to jinken* 福島で「同宗連」研修会 『原発事故と人権』 (Assemblea della Dōshūren a Fukushima “Incidenti nucleari e diritti umani”), “Risshō Kōseikai”, 20/09/2013, <https://www.koseikai.or.jp/rkknews/2013/post13414/>, ultimo accesso 05/05/2021), e la questione fu affrontata più volte nel corso dell'anno (vedi “Dōshūren” *daisanjūsankai sōkai Risshō Kōseikai o gichō kyōdan ni senshutsu* 「同宗連」第33回総会 立正佼成会を議長教団に選出 (Trentatreesima assemblea generale della Dōshūren. Risshō Kōseikai eletta gruppo religioso presidente), “Risshō Kōseikai”, 26/04/2013, <https://www.koseikai.or.jp/rkknews/2013/post13172/>, ultimo accesso 05/05/2021; “Dōshūren” *dainikai kyōdan gyōsei sekininsha kenshūkai jinken ishiki no kōjō o* 同宗連 第28回教団行政責任者研修会 人権意識の向上を (Ventottesima assemblea del personale amministrativo dei gruppi religiosi della Dōshūren: migliorare la consapevolezza sui diritti umani), “Risshō Kōseikai”, 01/11/2013, <https://www.koseikai.or.jp/rkknews/2013/post13490/>, ultimo accesso 05/05/2021).

<sup>88</sup> La minuta del simposio si può scaricare al seguente indirizzo web: *Bukkyō bunka, jinken mondai* (Cultura buddhista e diritti umani), “Zen Nihon Bukkyōkai”, <http://www.jbf.ne.jp/activity/culture>, 05/05/2021.

<sup>89</sup> Nel sito web della scuola Sōtō si possono leggere diverse pagine che espongono la condizione di discriminazione delle vittime di Fukushima. Fra le tante, si possono citare la dichiarazione intitolata *Tadashii chie o motte seikatsu shimashō* 正しい智慧をもって生活しましょう (Viviamo con la giusta saggezza), “Sōtozen-net”, 27/04/2011, <https://www.sotozen-net.or.jp/newsttopics/j20110427.html>, ultimo accesso 05/05/2021) e una intitolata *Fuhyō higai to sabetsu* 不評被害と差別 (Danni da cattiva reputazione e discriminazione), “Sōtozen-net”, 22/07/2011, <https://www.sotozen-net.or.jp/column/jinken-forum-2011-07.html>, ultimo accesso 05/05/2021).

<sup>90</sup> *Nuclear Ginza* è anche il titolo inglese di un documentario girato da Nicholas RÖHL, *Kakusareta Hibaku Rōdō: Nihon no Genpatsu Rōdōsha Monogatari* 隠された被曝労働 – 日本の原発労働者 物語 (Il lavoro nascosto delle vittime del nucleare. Racconto dei lavoratori delle centrali nucleari giapponesi), Small World

del Paese soprannominata così ironicamente perché ospita ben quindici centrali nucleari allineate come le boutique del quartiere Ginza di Tōkyō.<sup>91</sup> Nakajima supporta la comunità di lavoratori delle centrali di Fukui dagli anni Sessanta. Questi sono per la maggior parte individui indigenti, disposti a lavorare anche in condizioni precarie per una buona paga, reclutati nei bassifondi di Ōsaka e Tōkyō. Fra le loro fila compaiono anche *burakumin*. Vengono occupati nelle centrali come lavoratori stagionali, dove ricoprono le mansioni più pericolose, senza alcuna garanzia per la loro salute. Al pari delle vittime di Hiroshima e Nagasaki e di quelle di Fukushima, sono discriminati e resi invisibili dalle istituzioni.<sup>92</sup> Nakajima cerca da anni di informare il pubblico dei pericoli del nucleare. Fu spinto a farlo dopo aver incontrato i lavoratori delle centrali e aver ricevuto un resoconto dei loro problemi fisici e psicologici, dovuti alla condizione di discriminazione e pregiudizio nei loro confronti. Verso la fine degli anni Sessanta cominciò a raccogliere informazioni sui lavoratori delle centrali, coinvolgendo anche monaci di altre scuole buddhiste, poi iniziò una raccolta fondi nel suo paese due volte al mese. Nel 1968 divenne uno dei membri alla guida del movimento antinucleare di Obama che si oppose alla costruzione di una nuova centrale nella zona.<sup>93</sup> Nel 2011, dopo l'incidente di Fukushima, Nakajima dichiarò che la situazione per i lavoratori delle centrali non era cambiata rispetto all'epoca in cui aveva cominciato a interessarsi al problema e che quasi mezzo milione di persone era già stato contaminato dalle radiazioni. Semmai, le condizioni dei lavoratori erano peggiorate col passare del tempo, poiché le strutture delle centrali sono sempre più vecchie e, come tali, soggette a incidenti più frequenti.<sup>94</sup> Nel 1993 Nakajima ha anche aiutato a creare l'Assemblea Interconfessionale per la Revisione della Politica Nucleare Nazionale (*Genshiryoku gyōsei o toi naosu shūkyō-sha no kai* 原子力行政を問い直す宗教者の会)<sup>95</sup>, un'associazione di religiosi appartenenti a varie confessioni che si occupa di promuovere attività contro il nucleare, sensibilizzando la popolazione sul problema e sostenendo le vittime degli incidenti. Dopo il disastro di Fukushima, l'associazione ha messo a disposizione templi e chiese ai bambini e alle madri incinte delle zone colpite dall'irraggiamento nucleare per

---

Production, 1995. Nel documentario compariva anche Nakajima e portava la sua testimonianza delle condizioni di vita terribili dei lavoratori delle centrali nucleari della prefettura di Fukui.

<sup>91</sup> ISHIKAWA Mai, "A Priest's Work Amidst the Nuclear Ginza: A Profile of Rev. Tetsuen Nakajima", in Jonathan S. Watts (a cura di), *This Precious Life. Buddhist Tsunami Relief and Anti-Nuclear Activism in Post 3/11 Japan*, Yokohama, The International Buddhist Exchange Center (IBEC), 2012, [e-book].

<sup>92</sup> *Kakusareta Hibaku Rōdō: Nihon no Genpatsu Rōdōsha Monogatari*, dir. Nicholas RÖHL, Small World Productions, 1995.

<sup>93</sup> ISHIKAWA, "A Priest's Work Amidst the Nuclear Ginza ...", cit., [e-book].

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Sito ufficiale dell'associazione: *Mukakumuhei* (Senza armi nucleari e senza eserciti), <https://mukakumuhei.com/>, ultimo accesso 01/05/2021.

ospitarli, allontanandoli dal pericolo delle radiazioni. Da allora si impegnano ogni anno per organizzare soggiorni estivi in Hokkaidō per duecento bambini delle zone colpite dal disastro nucleare, in modo che possano, almeno per poco, vivere in un ambiente salubre, senza preoccupazioni.<sup>96</sup>

È bene riportare che a differenza di altri temi, come quello della condanna all'energia nucleare, per il quale il mondo buddhista si è esposto con maggiore decisione, non sembra essere stata data la stessa visibilità alla questione della discriminazione nei confronti degli *hibakusha*. Dal momento che il problema ha una matrice religiosa e trova molti precedenti in altre forme di discriminazione, come quella nei confronti degli *hibakusha* dell'atomica, dei *burakumin* e di altre categorie marginalizzate, ed essendo purtroppo ancora presente a dieci anni dalla catastrofe, un maggiore impegno da parte del mondo buddhista nell'assumere una posizione di netta condanna nei suoi confronti sarebbe auspicabile per dare maggior rilievo alla questione e sensibilizzare l'opinione pubblica a riguardo.

#### 4.5.2 La condanna buddhista del nucleare civile

Una delle reazioni da parte del mondo buddhista all'incidente nucleare di Fukushima Daiichi fu una decisa presa di posizione nel condannare lo sfruttamento dell'energia atomica per scopi civili. Il buddhismo si era già molto battuto in passato per l'abolizione dell'uso militare del nucleare, ma prima dell'incidente di Fukushima aveva mantenuto posizioni ambigue sull'uso dell'energia atomica, di fatto ignorando il problema.<sup>97</sup> Il 1° dicembre 2011, tuttavia, l'associazione *Zennihon Bukkyōkai* rilasciò un discorso, pubblicato sul suo sito web, intitolato *Genshiryoku hatsuden ni yoranai ikikata o motomete* 原子力発電によらない生き方を求めて (“Per una vita che non dipenda dall'energia nucleare”).<sup>98</sup> Nel discorso si ribadiva la dimensione globale e indifferenziata del disastro, che non aveva colpito solo la comunità umana, bensì tutti gli esseri senzienti e il mondo naturale. Rimarcando l'identità del Giappone come vittima del bombardamento atomico, l'associazione affermò la necessità di non ripetere gli errori del passato e di lavorare per la realizzazione di una società pacifica che valorizzi e

---

<sup>96</sup> SHINGO Naito, *Group Introduction The Organization of Religious Leaders Questioning the Nuclear Energy Administration Nuke Info Tokyo No. 157*, in “Citizens’ Nuclear Information Center”, 27/03/2015, <https://cnic.jp/english/wordpress/?p=2862>, ultimo accesso 01/05/2021; ISHIKAWA, “A Priest’s Work Amidst the Nuclear Ginza ...”, cit., [e-book].

<sup>97</sup> Jonathans S. WATTS, (a cura di), *Lotus in the Nuclear Sea. Fukushima and the Promise of Buddhism in the Nuclear Age*, Yokohama, International Buddhist Exchange Center (IBC), 2013, “Introduction: A Buddhist Roadmap to Engaging with Nuclear Energy”, [e-book].

<sup>98</sup> Il discorso si trova nella traduzione inglese al seguente indirizzo web: *Appeal for a Lifestyle without Dependence on Nuclear Power*, “Japanese Buddhist Federation”, <http://www.jbf.ne.jp/activity/fellowship/english/earthquake>, ultimo accesso 09/05/2021.

protegga ogni forma di vita.<sup>99</sup> Il ricorso all'energia nucleare veniva presentato come la conseguenza egoistica della ricerca della propria felicità a spese altrui: "In the shadow of the pursuit for convenience, there lies the reality that the nuclear meltdown in Fukushima has caused the people of that area to live everyday in fear for their lives. [...] We must choose a path in which personal happiness is harmonized with human welfare, instead of wishing for prosperity at the expense of others."<sup>100</sup> Infine, veniva proposto l'ideale di vita buddhista improntato sull'abbandono della cupidigia e sulla moderazione, sulla ricerca della felicità in un'esistenza umile e sull'armonia con la natura.<sup>101</sup> Fu il primo esempio di dichiarazione congiunta da parte del mondo buddhista tradizionale rivolta alla società civile giapponese. Come osservato da Shimazono, "[t]his attempt can be seen as the emergence of a new role for Buddhist organizations, namely, the role of responding to public need at a time when public religion is required".<sup>102</sup> In seguito, anche la branca Ōtani della scuola Jōdo Shin prese una posizione netta di condanna verso l'energia nucleare, richiedendo un intervento concreto da parte del governo per non far riaprire la centrale nucleare di Oi e per la chiusura delle centrali del Paese.<sup>103</sup> Anche il ramo Myoshinji della scuola Rinzai del buddhismo Zen espresse la sua opposizione al nucleare civile.<sup>104</sup> La sua guida, Kono Taitsu, ex presidente della *Zennihon Bukkyōkai*, oltre a collaborare con l'associazione per la stesura della suddetta dichiarazione contro il nucleare civile, l'anno successivo al disastro rilasciò un'intervista alla rivista *Sekai* in cui esprimeva la sua convinzione che il nucleare fosse incompatibile con la Via indicata dal buddhismo. In essa, Kono parlò della necessità di parlare ed esporsi per condannare l'uso civile del nucleare. Tracciò una corrispondenza fra il silenzio del mondo buddhista, che prima del disastro di Fukushima non si era espresso apertamente contro il nucleare, e la connivenza del buddhismo con il regime autoritario giapponese durante la Guerra del Pacifico. Durante quel periodo, i buddhisti non solo non si erano opposti alla guerra, ma avevano violato i loro stessi ideali, prendendo parte al conflitto e uccidendo altri esseri umani. Sia nel caso della guerra che in quello della promozione dell'energia nucleare, secondo Kono, le decisioni prese dallo Stato non erano condivise da tutti, ma solo pochi avevano avuto il coraggio di mostrare apertamente la propria opposizione. Condannando l'atteggiamento passivo di buona parte del mondo

---

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Appeal for a Lifestyle without Dependence on Nuclear Power...*, cit.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> SHIMAZONO Susumu, "Japanese Buddhism and the Public Sphere...", cit., p. 222.

<sup>103</sup> SHIMAZONO, *ibid.*; WATTS (a cura di), *Lotus in the Nuclear Sea...*, cit., "Japanese Buddhists' Increasing Involvement in Anti-Nuclear Activism", [e-book].

<sup>104</sup> PORCU, "Contemporary Japanese Buddhist Traditions...", cit., p. 130; SHIMAZONO, "Japanese Buddhism and the Public Sphere...", cit., p. 220.

buddhista, Konno ribadì l'importanza di esporsi ed esprimere la propria opinione con coraggio, poiché, nella sua visione, il ruolo dei religiosi buddhisti è di dire ciò che è giusto e proteggere ogni forma di vita senziente e i diritti umani.<sup>105</sup>

Oltre a presentare un ideale di vita buddhista per il rispetto della natura e di ogni essere vivente, nella sua dichiarazione la *Zennihon Bukkyōkai* si impegnava a ridurre la dipendenza dall'energia nucleare e a promuovere la creazione di una società fondata sull'uso di fonti di energia rinnovabile.<sup>106</sup> A seguito del disastro di Fukushima, si è registrato un maggiore impegno da parte del mondo religioso buddhista in questa direzione. Un esempio di collaborazione religiosa a guida buddhista è quello della RSE (Religious and Scholarly Eco-Initiative), creata nel maggio del 2011 per affrontare la crisi ambientale con la collaborazione di religiosi e studiosi. Ogni organizzazione religiosa appartenente al gruppo ha dotato le sue strutture religiose di pannelli solari per rendersi autosufficiente e non dover dipendere dal nucleare. È bene puntualizzare che le maggiori federazioni buddhiste non hanno promosso il progetto, che ciononostante spicca come un ottimo esempio di innovazione e azione da parte del mondo buddhista.<sup>107</sup>

#### 4.5.3 La ricerca di nuovi linguaggi religiosi

In occasione del disastro di Fukushima il mondo buddhista si è immediatamente mobilitato per offrire supporto alle vittime: in primo luogo alleviando le sofferenze materiali delle persone, in secondo cercando di offrire conforto spirituale. Numerosi studi si sono soffermati sulle iniziative religiose interconfessionali e sulla cosiddetta *supirichuaru kea* スピリチュアルケア (“spiritual care”), ma, come puntualizzato da McLaughlin, spesso i dati raccolti dai ricercatori potrebbero alterare la percezione di quella che è stata la reale risposta al disastro, poiché la maggior parte delle attività svolte all'indomani della triplice catastrofe del Tōhoku è stata di tipo strettamente religioso – preghiere, memoriali per i defunti, funerali, eventi comunitari.<sup>108</sup> È bene però mettere in risalto le nuove vie intraprese dal buddhismo per aiutare le vittime del disastro, perché l'approccio adottato da alcune personalità e organizzazioni

---

<sup>105</sup> KONO Taitsu “Nuclear Power Is Incompatible with the Way of the Buddha: A Declaration from Critical Self-Reflection on Past Mistakes”, in Watts (a cura di), *Lotus in the Nuclear Sea*. ..., cit., [e-book].

<sup>106</sup> *Appeal for a Lifestyle without Dependence on Nuclear Power*..., cit.

<sup>107</sup> WATTS (a cura di), *Lotus in the Nuclear Sea*. ..., cit., “The Religious and Scholarly Eco-Initiative (RSE) and the Religious Based Solar Power Generators Association”, [e-book]. Il sito web ufficiale della RSE riporta progetti fino al 2017. Vedi *Shūkyō taiyōhikari hatsudensho* 宗教太陽光発電所 (Centrali per l'energia solare delle religioni) <http://rse-greenenergy.org/>, ultimo accesso 06/05/2021.

<sup>108</sup> Levi MCLAUGHLIN, “What Have Religious Groups Done After 3.11? Part 2: From Religious Mobilization to “Spiritual Care”, *Religion Compass*, 7,8, 2013, p. 320.

religiose, volto a superare le loro differenze di scuola e di credo e senza presentarsi esplicitamente in modo religioso né fare proselitismo, si è rivelato particolarmente efficace per incontrare i bisogni spirituali della popolazione.

*Spiritual care* è definita da Oshita et al. come “the acts of care providers (assistants, healthcare professionals, spiritual care workers and therapists) in providing care to clients who are experiencing inner spiritual pain”.<sup>109</sup> Differisce da un approccio religioso perché non sempre impiega un linguaggio religioso per rispondere ai bisogni spirituali delle persone a cui si rivolge. L’idea alla base della *spiritual care* è di rispondere alle necessità del proprio interlocutore a prescindere dalla propria appartenenza confessionale: alla religiosità di chi presta le cure si attinge solo se esplicitamente richiesto dal ricevente.<sup>110</sup>

Uno dei progetti interconfessionali di *spiritual care* più noti nel panorama del post-disastro è il *Kokoro no Sōdanshitsu* 心の相談室 (Stanza per la Consulenza Spirituale), un progetto a grande partecipazione buddhista affiliato con l’Università del Tōhoku. Ebbe origine in un crematorio di Sendai, dove il personale religioso aiutava i parenti delle persone disperse a causa dello tsunami a mettersi in contatto con i loro templi per svolgere i servizi funebri. I monaci che vi presero parte si occupavano di condurre funerali e recitare *sūtra* per le vittime del terremoto e dello tsunami, ma ben presto si resero conto che non era sufficiente per alleviare il dolore delle vittime e istituirono una postazione per l’ascolto in cui lasciavano che le persone potessero condividere con loro i loro problemi. Successivamente, al progetto aderirono altri gruppi religiosi e il progetto si espanse, articolandosi in un servizio di consulenze telefoniche per le vittime del disastro e nel Café de Monk, gestito da Taio Kaneta, una delle personalità più note nel panorama dell’attivismo religioso del post-disastro.<sup>111</sup> Priore del tempio Tsutaiji, appartenente alla scuola Sōtō del buddhismo Zen, all’indomani della triplice catastrofe del Tōhoku decise di contribuire al conforto delle vittime istituendo un caffè mobile gestito da monaci, perlopiù della sua scuola, ma anche da qualche esponente di altre scuole buddhiste (Shingon, Jōdo, Jōdo Shin) e di altre confessioni (cristiani protestanti).<sup>112</sup> Il progetto si articolava in due forme: una trasmissione radiofonica, che mandava in onda conversazioni fra giornalisti e il personale religioso, medico e accademico impegnato nel Kokoro no Sōdanshitsu,

---

<sup>109</sup> OSHITA Daien, HATTORI Koji, IWAKUMA Miho, “A Buddhist-based meditation practice for care and healing: An introduction and its application”, *International Journal of Nursing Practice*, 19, 2013, p. 16.

Tim GRAF, “Buddhist Responses to the 3.11 Disasters in Japan”, in Mark R. Mullins, Koichi Nakano (a cura di), *Disasters and Social Crisis in Contemporary Japan. Political, Religious, and Sociocultural Responses*, London, Palgrave Macmillan, 2016, p. 168.

<sup>111</sup> GRAF, “Buddhist Responses to the 3.11 Disasters in Japan” ..., cit., pp. 170-71.

<sup>112</sup> MCLAUGHLIN, “What Have Religious Groups Done After 3.11? Part 2...”, cit., p. 316.

e il Caffè vero e proprio. Quest'ultimo viene allestito negli spazi comuni degli insediamenti temporanei delle comunità di sfollati del triplice disastro, ma è noto per visitare anche le zone vicine alla zona di evacuazione per l'incidente nucleare, come la città di Minami-Soma, dove gli abitanti furono fatti tornare dalle autorità che stabilirono che i livelli di radiazioni fossero accettabili, nonostante la sua vicinanza alla centrale.<sup>113</sup> Il nome del caffè è un gioco di parole fra la parola Monk (in inglese, “monaco”) e le parole giapponesi *monku* 文句, “lamentela”, e *monku* 悶苦, “essere partecipi del dolore di qualcuno”.<sup>114</sup> Lo scopo del caffè è di offrire uno spazio in cui le persone possono trascorrere qualche ora in un'atmosfera informale in cui sentirsi libere di confidare ai monaci i loro problemi, che le ascoltano e offrono loro empatia, consolandole e aiutandole a superare le loro difficoltà. Il caffè è ancora operativo, a dieci anni dal disastro.

L'ufficio centrale del *Kokoro no Sōdanshitsu* fu trasferito nel 2011 presso il Dipartimento di Studi Religiosi dell'Università del Tōhoku. Dall'Aprile 2012 la stessa università ha stabilito un corso chiamato *Jissen shūkyō-gaku kifu kōza* 実践宗教学寄附講座 (“Practical Religious Studies” nella sua notazione in inglese) in cui personalità religiose e ricercatori appartenenti al *Kokoro no Sōdanshitsu* conducono il training di specialisti religiosi definiti *chapuren* チャプレン (dall'inglese *chaplain*) o *rinshō shūkyōshi* 臨床宗教師 (“personale religioso clinico”), figure che vengono formate per rispondere ai bisogni spirituali delle persone a prescindere dalla loro appartenenza confessionale.<sup>115</sup> Caratteristica fondamentale dei *chapuren* è di saper prestare ascolto alla popolazione abbandonando le specificità della propria formazione religiosa, ascoltando i propri interlocutori e accogliendo il loro dolore, rispettando la loro religiosità anche se diversa dalla propria.<sup>116</sup>

Secondo Hara Takashi, professore presso il dipartimento di Practical Religious Studies, la formazione di personale dedicato alla *spiritual care* era fondamentale nel post-disastro, per il

<sup>113</sup> *Listening Deeply to the Heart/Mind (kokoro/citta): The Activities of the Café de Monk*, “The Rinbutsuken. Institute for Engaged Buddhism”, 29/10/2014, <http://www.zenseikyo.or.jp/rinbutsuken/english/rinshobuddhism/2014Taio%20Kaneta.html>, ultimo accesso 03/05/2021.

<sup>114</sup> KANETA Taio, *Listening to the Heart: Among the People in the Great East Japan Earthquake Disaster Area*, “Tohoku University DRR Actions”, 17/03/2015, <http://drr.tohoku.ac.jp/system/wp-content/uploads/2015/01/aaf2cd443b060aaaf3090227d870528a.pdf>, ultimo accesso 03/05/2021.

<sup>115</sup> PORCU, “Contemporary Japanese Buddhist Traditions...”, cit., p. 130; GRAF, “Buddhist Responses to the 3.11 Disasters in Japan” ..., cit., p. 171. Vedi anche MCLAUGHLIN, “What Have Religious Groups Done After 3.11? Part 2...”, cit., p. 317.

<sup>116</sup> *Practical religious studies newsletter...*, cit., p. 11.

bisogno di cure spirituali della popolazione colpita.<sup>117</sup> Il progetto di formazione di *chapuren* era particolarmente efficace per rispondere a questi bisogni per svariati motivi. In primo luogo, la natura interconfessionale del progetto non intimidiva la popolazione, che avrebbe potuto, al contrario, temere il coinvolgimento di una particolare religione nelle zone del disastro per fini diversi da quelli dichiarati, come il proselitismo. In secondo luogo, rendeva più facile intervenire per aiutare le vittime, perché grazie al training ricevuto sarebbe stato possibile dedicarsi al loro ascolto e conforto a prescindere dalla propria appartenenza religiosa, offrendo quindi soluzioni meno limitate ai bisogni spirituali della popolazione.<sup>118</sup>

La formazione di *chapuren* è stata inizialmente pensata per affrontare la crisi sollevata dal triplice disastro dell'11 marzo 2011, ma si è indirizzata poi anche all'assistenza degli anziani nelle case di riposo e alle cure palliative per i malati terminali.<sup>119</sup> Il corso era stato proposto per un periodo di prova di tre anni, ma dato il successo che ha riscosso è ancora attivo presso l'Università del Tōhoku.

Un altro esempio di progetto di *spiritual care* destinato alle vittime del disastro di Fukushima è rappresentato dalle attività di un monaco buddhista, Oshita Daien, e un ricercatore dell'Università di Kyōto, Iwakuma Miho. Oshita organizzava workshop di meditazione buddhista già dal 1994.<sup>120</sup> Dopo il disastro dell'11 marzo 2011, Oshita e Iwakuma hanno partecipato a un progetto di sostegno degli abitanti di Kawauchi, una cittadina a 30 km dalla centrale di Fukushima Daiichi, in cui gli abitanti hanno deciso di tornare dal 2012. Oshita insegnò al personale sanitario e agli impiegati municipali come praticare la meditazione, per aiutarli a ridurre l'ansia e lo stress.<sup>121</sup> Dal 2013 Kawauchi inserì per due anni nel budget per la ricostruzione della città anche attività come la meditazione e simposi condotti da personale buddhista indirizzati alla popolazione, per il loro sostegno psicologico alle vittime.<sup>122</sup> Dal 2013 al 2014 l'Università di Kyōto condusse uno studio sulla popolazione coinvolta nelle pratiche di

---

<sup>117</sup> *Practical religious studies newsletter* ..., cit., p. 6.

<sup>118</sup> *Practical religious studies newsletter*, ..., cit., pp. 6-7.

<sup>119</sup> Si può consultare la pagina ufficiale del corso di Practical Religious Studies dell'Università del Tōhoku al seguente indirizzo web: *Tōhoku Daigaku Daigakuin Bungakukenyūka. Jissen Shūkyōgaku Kifu Kōza* 東北大学大学院文学研究科・実践宗教学寄附講座 (Università del Tōhoku, Corso di Laurea Magistrale in Lettere, Corso di Studi Religiosi Applicati), <http://www2.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/2017/index.html>, ultimo accesso 06/05/2021.

<sup>120</sup> OSHITA, HATTORI, IWAKUMA, "A Buddhist-based meditation practice for care and healing...", cit., p. 21.

<sup>121</sup> OSHITA, HATTORI, IWAKUMA, "A Buddhist-based meditation practice for care and healing...", cit., p. 19.

<sup>122</sup> OSHITA Daien, "Fukushima-ken Kawauchi-mura jūmin taishō no hōwa/meisō katsuyō ni yoru supirichuaru kea" ("Spiritual care tramite sermoni buddhisti e meditazione per le persone di Kawauchi nella prefettura di Fukushima"), *Shūkyō kenkyū*, 88, 2015, p. 460.

大下大圓、「福島県川内村住民対象の法話・瞑想活用によるスピリチュアルケア」、『宗教研究』、88巻2015年、p. 460.

meditazione a Kawauchi, scoprendo che aveva effettivamente un'influenza benefica sia sullo stato di salute fisica dei partecipanti (in termini di riduzione della pressione sanguigna e di rallentamento del battito cardiaco), che su quello mentale, con un aumento della loro vitalità e rilassamento. Dopo la meditazione venivano anche organizzati incontri di degustazione di tè, occasione di scambio e dialogo fra le persone della comunità.<sup>123</sup> L'azione del personale buddhista aiutò la popolazione di Kawauchi, prevalentemente anziana, a trovare conforto nel dialogo e nella pratica della meditazione e a rafforzare i legami comunitari.

\*

L'esempio del disastro di Fukushima emerge come un importante punto di svolta per il mondo religioso giapponese. In primo luogo, ha evidenziato come l'attribuzione di un senso a una catastrofe non debba per forza esprimersi in termini metafisici e come tali interpretazioni debbano necessariamente adattarsi al contesto culturale e sociale contemporaneo, per non risultare offensive e anacronistiche. Se la giustificazione di un disastro come *tenbatsu*, ad esempio, poteva essere accettata dalla popolazione in periodo premoderno o nell'immediato Dopoguerra, questa visione oggi non è più ammissibile. È indispensabile quindi che il discorso religioso riesca a parlare alla contemporaneità, adattandosi ai suoi valori.

Di fronte alla mancata formulazione di un'interpretazione in termini metafisici del disastro da parte delle religioni giapponesi, si potrebbe affermare, tuttavia, che risposte religiose che lo affrontino in termini strettamente dottrinali siano ancora necessarie. Ne è un esempio il problema dell'impurità degli *hibakusha*, che richiederebbe anche con una messa in discussione del sistema religioso che la sottende. Si è evidenziato l'impegno contro il nucleare civile da parte del buddhismo e la promozione di stili di vita che si accordino ai suoi principi di rispetto per ogni essere vivente, per metterne in risalto la capacità di presentarsi come un importante agente sociale, la cui voce potrebbe promuovere una maggior consapevolezza sul tema da parte della popolazione. Si potrebbe concludere che, data la prontezza con cui il buddhismo si è esposto per condannare il nucleare, dichiarando il suo impegno per realizzare una società più equa, la stessa presa di posizione sarebbe auspicabile anche per la questione della stigmatizzazione delle vittime del nucleare.

Fukushima, inoltre, ha fatto emergere la presenza di bisogni spirituali, nel contesto di una catastrofe, che non possono essere soddisfatti con l'intervento di personale medico ma richiedono risposte che solo il mondo religioso può offrire. In questa sede non si sono prese in esame le pratiche religiose più tradizionali che hanno avuto luogo dopo il disastro (recitazione

---

<sup>123</sup> OSHITA "Fukushima-ken Kawauchi-mura jūmin taishō no hōwa/meisō katsuyō ni yoru supirichuaru kea" ..., cit., p. 459.

di sutra, memoriali per i defunti, ecc.), ma ci si è concentrati su quelle che hanno dimostrato un forte carattere di innovazione. Si è citato l'esempio della *spiritual care* e dei progetti interconfessionali a guida buddhista, per la loro capacità di adattarsi alla pluralità delle esperienze religiose delle vittime offrendo loro conforto, risultando quindi molto più versatili rispetto a un approccio religioso tradizionale che, necessariamente, può rivolgersi solo a coloro che appartengono al proprio credo. Bisogna certamente puntualizzare che la *spiritual care* e i progetti interconfessionali non sono la norma, ma costituiscono una porzione minoritaria delle pratiche religiose offerte nel contesto del disastro. Ciononostante, visto il successo che sono parse riscontrare nelle zone del disastro e la possibilità di impiegarle anche in altre aree in cui il personale medico o di cura possa essere affiancato da personale religioso (ospedali, case di riposo, ecc.), si vorrebbe proporlo come un utile precedente a cui guardare in occasioni di crisi future.

## Conclusioni

In questa tesi si è tracciato un quadro di come la religione, dall'antichità alla contemporaneità, abbia cercato di attribuire un senso al disastro, "infiltrandosi nelle fratture interne [della] società",<sup>1</sup> nel suo senso di vulnerabilità di fronte a una realtà caotica che necessita di essere interpretata e ordinata. Si sono presentati immaginari, rituali, sistemi di fede, che nelle epoche prese in considerazione hanno sorretto la popolazione giapponese di fronte alla catastrofe, attribuendo un senso al male.

Nel primo capitolo si è analizzato nel dettaglio la rivoluzione rituale avvenuta in periodo Heian, grazie alla quale si elaborò un sistema di culto per pacificare gli spiriti inquieti dei morti, cui si attribuiva la capacità di scatenare calamità, invece di esorcizzarli come avveniva nelle epoche precedenti. Si è evidenziato come queste entità e i disastri esercitino simbolicamente la stessa azione sugli esseri umani, costringendo le vittime in una posizione di passività e impotenza e provocando la distruzione dell'ordine su cui si regge la comunità, esponendola a una violenza indiscriminata. Si è ricostruito quindi il processo per ricondurre queste anime, e con loro il rischio rappresentato dai disastri, nella sfera del controllo umano. Si è inoltre evidenziato il carattere marcatamente politico dei riti in onore degli spiriti vendicativi (*goryōe*), che avevano un'origine popolare, ma furono successivamente ricondotti sotto il rigido controllo della corte imperiale e dell'aristocrazia, che li strumentalizzò per affermare la propria autorità secolare.

Nel secondo capitolo si è descritto come, a cavallo fra il periodo Heian e il periodo Kamakura, il rispecchiarsi della distruzione dell'ordine politico e sociale in quella dello spazio umano ad opera di eventi catastrofici rese questi ultimi funzionali al diffondersi dell'idea di *mappō*. Si è descritta l'influenza di questo immaginario sul piano dottrinale, documentando l'emergere di nuove correnti di pensiero buddhista, stimulate dalla necessità di indicare una via di salvezza universale e raggiungibile a un'umanità sempre più perduta, nell'Era della Fine della Legge. Si è presentata la figura di Shinran e la dottrina da lui concepita, considerata come la conseguenza più radicale, ma coerente, dell'ideologia del *mappō*: si basava infatti sul riconoscimento della natura intrinsecamente malvagia e illusa dell'intero genere umano e sul rifiuto categorico di affidarsi alle proprie capacità di raggiungere l'illuminazione, in favore di una fede

---

<sup>1</sup> BULIAN, *I linguaggi del rito...*, p. 66.

incondizionata nella grazia del Buddha Amida, l'Assoluto che cerca ogni essere umano per portarlo a sé e salvarlo.

Nel terzo capitolo si è ricostruito il contesto di estrema vulnerabilità del sistema feudale di tardo periodo Tokugawa, attraversato da acute tensioni sociali provocate dall'evoluzione dell'economia in direzione di una sua commercializzazione e dal cambiamento dei rapporti di forza fra le famiglie più facoltose e quelle più indigenti che costituivano le comunità rurali. Nei momenti di perdita del raccolto e di conseguente carestia tali tensioni si esacerbavano, sfociando in ribellioni che contrapposero masse di contadini poveri e diseredati alle élite dei villaggi e alle autorità feudali. Si è osservato come, talvolta, queste sollevazioni popolari impiegassero simbolismi religiosi legati al concetto di *yonaoshi*, elemento comune anche ad altri movimenti di massa come i pellegrinaggi del periodo. L'immaginario legato al rinnovamento del mondo caratterizza anche il culto di periodo Edo di Miroku. Si è sottolineato come questa figura, equivalente giapponese del *bodhisattva* Maitreya, abbia subito un processo di trasformazione grazie all'incontro con i culti dei *kami*, acquisendo i tratti delle divinità dell'abbondanza e della fertilità celebrate dalle espressioni della religiosità popolare. Si sono descritti i vari immaginari religiosi di periodo Tokugawa che ponevano Miroku in relazione alle carestie e al concetto di *yonaoshi*. Si è poi analizzata la presenza di elementi millenaristici nei nuovi movimenti religiosi di fine periodo Edo e inizio periodo Meiji e come i disastri siano entrati a far parte dell'immaginario legato al rinnovamento del mondo.

Si è dedicato il quarto capitolo al disastro nucleare, tracciando delle corrispondenze fra il bombardamento atomico di Hiroshima e Nagasaki e l'incidente della centrale nucleare di Fukushima Daiichi, accostati per l'enormità dei loro effetti disastrosi sulla popolazione e per la simile discriminazione delle loro vittime, atteggiamento culturale di matrice religiosa che affonda le sue radici nel sistema di purezza e impurità proprio delle tradizioni shintō e buddhista. Si è evidenziato come fino ad oggi nessuna religione giapponese sia riuscita a rimettere in discussione tale sistema, alla base della stigmatizzazione non solo degli *hibakusha*, ma anche dei *burakumin* e di altre categorie di individui marginalizzati. Si è messa in luce l'esitazione del buddhismo a schierarsi contro tale discriminazione, sottolineando come esso non abbia temuto di prendere una posizione ideologica molto più netta nel perorare altre cause, come l'abolizione del nucleare. Si è poi documentato l'evolversi delle modalità impiegate dalle religioni per attribuire un senso al disastro: se nel caso dell'atomica vi furono interpretazioni religiose in termini metafisici (la più nota delle quali è forse quella cristiana di Nagai Takashi), poco più di sessant'anni dopo il mondo religioso non sentì la necessità di attribuire senso alla catastrofe rifacendosi a quel tipo di narrazione, preferendo un approccio volto a confortare le

vittime, ricercando al contempo nuove pratiche che si avvicinassero maggiormente alla sensibilità contemporanea. Infine, si sono presentate alcune delle più famose iniziative di *spiritual care* a guida buddhista, proponendole come un interessante esempio di innovazione.

Se in periodo premoderno il pensiero religioso costituiva il paradigma d'interpretazione dei disastri, la secolarizzazione del Paese, che ha portato a una diminuzione dell'autorità della religione e della sua capacità di influenzare la sfera sociale e politica, non necessariamente nega il suo ruolo di guida e sostegno in occasione di catastrofi. Con questa tesi si è cercato di provare che, al contrario, le istituzioni religiose possono ricoprire un ruolo sociale fondamentale in occasione di tali eventi. Per riuscirvi, si è proposta come vincente la ricerca di pratiche che tengano conto del diverso contesto della società moderna e la capacità delle religioni di reinterpretare i propri linguaggi e pratiche, fenomeno quantomai attuale nel presente momento storico.

È trascorso più di un anno dall'inizio della pandemia causata da un nuovo agente patogeno, il virus 2-SARS CoV-2 (o COVID-19), appartenente alla famiglia dei coronavirus e identificato per la prima volta in Cina a Wuhan nel dicembre 2019. L'epidemia, che si è progressivamente estesa a tutti i Paesi mondiali, ha costretto numerosi governi ad adottare misure drastiche per contenerla, fra cui il distanziamento interpersonale, l'uso costante di dispositivi di protezione per coprire le vie respiratorie e periodi di stretta quarantena in cui vige il divieto di abbandonare le proprie abitazioni se non in circostanze di stretta necessità.

Un'area di particolare interesse, in relazione al presente stato di crisi, è rappresentata dalle modalità in cui alcune religioni giapponesi hanno risposto all'emergenza, trovando nuove forme di comunicazione per raggiungere i fedeli con il ricorso alla tecnologia, reinventando i propri rituali per continuare a sostenere la comunità anche a distanza, in un momento in cui non è possibile tenere cerimonie pubbliche per non creare pericolosi assembramenti che faciliterebbero la trasmissione del virus.<sup>2</sup> Si potrebbe affermare che la capacità di adattamento e di innovazione dimostrata dalle religioni sia anche in questo caso la carta vincente per continuare ad avere un ruolo sociale di rilievo in occasione di disastri.

Un altro aspetto della pandemia che varrebbe la pena evidenziare è anche la discriminazione dei malati di CoVID-19 e del personale medico che lavora nei reparti loro dedicati, che ha attirato l'attenzione della stampa ed è stata accostata al trattamento riservato agli *hibakusha* di

---

<sup>2</sup> Alex K. T. MARTIN, "Leap of faith: Japan's religious institutions get innovative in pandemic", *The Japan Times*, 20 marzo 2021, <https://www.japantimes.co.jp/news/2021/03/20/national/social-issues/religious-institutions-get-innovative-amid-covid-19/>, ultimo accesso 13/05/2021; Levi McLAUGHLIN, "Japanese Religious Responses to COVID-19: A Preliminary Report", *The Asia-Pacific Journal – Japan Focus*, Vol. 18, No. 3, 2020, <https://apjif.org/2020/9/McLaughlin.html>, ultimo accesso 13/05/2021.

Fukushima.<sup>3</sup> È ragionevole presupporre che le stesse dinamiche che sottendono la stigmatizzazione degli *hibakusha* trovino una corrispondenza anche nel caso di quella dei malati di questa nuova pandemia, segno che il problema sia purtroppo ancora attuale e lontano da una risoluzione. Si vorrebbe quindi ribadire la necessità di una riflessione da parte del mondo religioso shintō e buddhista giapponese e di un intervento attivo per sensibilizzare l'opinione pubblica a riguardo.

In conclusione, come le circostanze attuali sembrano testimoniare, si può sostenere che la religione ancora oggi ricopra un importante ruolo sociale nel conferire un senso all'incomprensibilità del disastro e a sostenere la popolazione che ne viene colpita. Il processo che già la sta interessando di trasformazione dei suoi linguaggi e pratiche, affinché si adattino alle esigenze della popolazione e al contesto fuori dalla norma determinato dal disastro, potrebbe costituire un interessante ambito di ricerca futura.

---

<sup>3</sup> KAHOKU Shimpo, "Echoes of Fukushima discrimination felt amid coronavirus pandemic", *The Japan Times*, 19 aprile 2021, <https://www.japantimes.co.jp/news/2021/04/19/national/social-issues/discrimination-fukushima-coronavirus/>, ultimo accesso 13/05/2021; KYODO, "Front-line health care workers in Japan face discrimination over coronavirus", *The Japan Times*, 29 maggio 2020, <https://www.japantimes.co.jp/news/2020/05/29/national/health-care-workers-discrimination-coronavirus/>, ultimo accesso 13/05/2021.

## Bibliografia

ANDREWS, Allan A., “Hōnen on Attaining Pure Land Rebirth: the Selected Nenbutsu of the Original Vow”, in Galen Anstutz (a cura di), *Critical Readings on Pure Land Buddhism in Japan*, Vol. 1, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 223-40.

BLACKER, Carmen, “Millenarian Aspects of New Religions”, in Shively, Donald H., (a cura di), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 563-600.

BLOOM, Alfred, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson, University of Arizona Press, 1977.

BLOOM, Alfred, “Shinran's Philosophy of Salvation by Absolute Other Power”, *Contemporary Religions in Japan*, 5, 2, 1964, pp. 119-42.

BLOOM, Alfred, *The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self Acceptance*, Leiden, Brill, 1968.

BOLITHO, Harold, “The Tempō crisis”, in Marius B. Jansen (a cura di), *The Cambridge History of Japan, Volume 5, The Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 116-67.

BORGEN, Robert, *Sugawara no Michizane and the Early Heian Court*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1986.

BOUCHY, Anne, “Du bon usage de la malemort. Traitement des «âmes rancuneuses» et rituels oraculaires dans la société japonaise”, in Brigitte Baptandier (a cura di), *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Parigi, Éditions Karthala, 2001, pp. 201-34.

BULIAN, Giovanni, *I linguaggi del rito. Prospettive antropologiche sulla religiosità giapponese*, Milano-Udine, Mimesis, 2018.

CAROLI, Rosa, GATTI, Francesco, *Storia del Giappone*, Bari, Editori Laterza, 2006.

CHAPPELL, Elizabeth, “Hibakusha Memories: Between the Generations”, *Wasafiri*, 35, 2, 2020, pp. 79-86.

CH'EN, Kenneth, “On Some Factors Responsible for The Antibuddhist Persecution Under The Pei-Ch'ao”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 17, 1-2, 1954, pp. 261-73.

COLLCUT, Martin, “Mt. Fuji as the Realm of Miroku”, in Alan Sponberg, Helen Hardacre (a cura di), *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 248-69.

CRAIG, Christopher, FONGARO, Enrico, NIEHAUS, Andreas (a cura di), *Disaster and Trauma in Experience, Understanding and Imagination*, Milano, Mimesis International, 2019.

DAVIS, Winston, “Pilgrimage and World Renewal: A Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan, Part I”, *History of Religions*, 23, 2, 1983, pp. 97-116.

DAVIS, Winston, “Pilgrimage and World Renewal: A Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan, Part II”, *History of Religions*, 23, 3, 1984, pp. 197-221.

DE BARY, Theodore, KEENE, Donald, TANABE, George, VARLEY, Paul (a cura di), *Sources of Japanese Tradition. From Earliest Times to 1600*. Vol. 1, New York, Columbia University Press, 2001.

DIEHL, Charl R., *Resurrecting Nagasaki: Reconstruction and the Formation of Atomic Narratives*, Cornell University Press, 2018.

DiNITTO, Rachel, *Fukushima Fiction. The Literary Landscape of Japan’s Triple Disaster*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2019.

DiNITTO, Rachel, “Literature maps disaster. The contending narratives of 3.11 Fiction”, in Barbara Geilhorn, Kristina Iwata-Weickgenannt (a cura di), *Fukushima and the Arts. Negotiating Nuclear Disaster*, London, Routledge, 2016, pp. 21-38.

DOBBINS, James C., “‘The evil person is the primary recipient of the Buddha’s compassion’. The *Akunin Shōki* Theme in Shin Buddhism of Japan”, in Phyllis Granoff, Koichi Shinohara (a cura di), *Sins and Sinners. Perspectives from Asian Religions*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 93-112.

DOWER, John W., “The Bombed: Hiroshimas and Nagasakis in Japanese Memory”, *Diplomatic History*, 19, 2, pp. 275-95.

EARHART, H. Byron, *Fuji. Icon of Japan*, The University of South Carolina Press, 2011.

EISHO Nasu, “Rely on the Meaning, Not on the Words”. Shinran’s Methodology and Strategy for Reading Scriptures and Writing the *Kyōgyōshinshō*”, in Galen Anstutz, *Critical Readings on Pure Land Buddhism in Japan*, Vol. 1, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 322-46.

FARRIS, William Wayne, *Japan to 1600. A Social and Economic History*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009.

FOARD, James H., "In Search of a Lost Reformation: a Reconsideration of Kamakura Buddhism", *Japanese Journal of Religious Studies*, 7, 4, 1980, pp. 261-91.

FOSTER, Michael Dylan, *Pandemonium and Parade. Japanese Monsters and the Culture of Yōkai*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2009.

FURUSHIMA Toshio, "The village and agriculture during the Edo period", in John Whitney Hall, James L. McClain, (a cura di), *The Cambridge History of Japan, Volume 4, Early Modern Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 478-518.

GRAF, Tim "Buddhist Responses to the 3.11 Disasters in Japan", in Mark R. Mullins, Koichi Nakano (a cura di), *Disasters and Social Crisis in Contemporary Japan. Political, Religious, and Sociocultural Responses*, London, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 156-84.

GRAPARD, Allan G., "Religious Practices", in Donald H. Shively, William H. McCullough (a cura di), *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 517-75.

GROSZOS OOMS, Emily, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan. Deguchi Nao and Ōmotokyō*, Ithaca, Cornell University, 1993.

HASHIMOTO Mitsuru, "The Social Background of Peasant Uprisings in Tokugawa Japan", in Tetsuo Najita, Victor J. Koschmann (a cura di), *Conflict in Modern Japanese History. The Neglected Tradition*, Princeton-Guildford, Princeton University Press, 1982, pp. 145-63.

HORI Ichiro, *Folk Religion in Japan*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1968.

HURST, G. Cameron, "Insei", in in Donald H. Shively, William H. McCullough (a cura di), *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 576-643.

ISHIKAWA Mai, "A Priest's Work Amidst the Nuclear Ginza: A Profile of Rev. Tetsuen Nakajima", in Jonathan S. Watts (a cura di), *This Precious Life. Buddhist Tsunami Relief and Anti-Nuclear Activism in Post 3/11 Japan*, Yokohama, The International Buddhist Exchange Center (IBEC), 2012 [e-book].

JOHNSTON, William, “Introduction”, in Takashi Nagai, *The Bells of Nagasaki*, trad. di William Johnston, Tokyo-New York-San Francisco, Kodansha International, 1984, pp. v-xxiii.

KAMO NO CHŌMEI, *Ricordi di un eremo [Hōjōki]*, trad. di Francesca Fraccaro, Venezia, Marsilio, 1991.

KAWANAMI Hiroko, “Implications of International Relief Work and Civil Society for Japanese Buddhists Affiliated with Traditional Denominations”, in Hiroko Kawanami, Geoffrey Samuel (a cura di), *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 101-22.

KIM Hyunchul, “The Purification Process of Death: Mortuary Rites in a Japanese Rural Town”, *Asian Ethnology*, 71, 2, 2012, pp. 225-57.

KITAHARA Itoko, *Jishin no shakaishi. Ansei daijishin to minshū* (La storia sociale dei terremoti. Il Grande Terremoto di Ansei e il popolo), Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 2013.

北原糸子、『地震の社会史・安政大地震と民衆』、東京、吉川弘文館、2013.

KONO Taitso “Nuclear Power Is Incompatible with the Way of the Buddha: A Declaration from Critical Self-Reflection on Past Mistakes”, in Jonathan S. Watts (a cura di), *Lotus in the Nuclear Sea. Fukushima and the Promise of Buddhism in the Nuclear Age*, Yokohama, International Buddhist Exchange Center (IBC), 2013, [e-book].

KURODA, Toshio, “The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23, 3-4, 1996, pp. 321-51.

LA FLEUR, William R., “Hungry Ghosts and Hungry People: Somaticity and Rationality in Medieval Japan”, in Michael Feher (a cura di), *Fragments for a History of the Human Body*, New York, Zone Books, 1989, pp. 270-303.

LIGI, Gianluca, *Antropologia dei disastri*, Bari, Laterza, 2009.

MAEDA Masaharu, OE Misari, SUZUKI Yuriko, “Psychosocial effects of the Fukushima disaster and current tasks: Differences between natural and nuclear disasters”, *Journal of the National Institute Public Health*, 67, 1, 2018, pp. 50-8.

MARRA, Michele, “The Development of Mappō Thought in Japan (I)”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 15, 1, 1988, pp. 287-305.

- MCLAUGHLIN, Levi, “Hard Lessons Learned. Tracking Changes in Media Presentations of Religion and Religious Aid Mobilization after the 1995 and 2011 Disasters in Japan”, *Asian Ethnology*, 75, 1, 2016, pp. 105-37.
- MCLAUGHLIN, Levi, “In the Wake of the Tsunami. Religious Responses to the Great East Japan Earthquake”, *Crosscurrents*, 2011, pp. 290-97.
- MCLAUGHLIN, Levi, “What Have Religious Groups Done After 3.11? Part 2: From Religious Mobilization to “Spiritual Care”, *Religion Compass*, 7, 8, 2013, pp. 309-25.
- MCMULLIN, Neil, “On Placating the Gods and Pacifying the Populace: The Case of the Gion «Goryō» Cult”, *History of Religions*, 27, 3, 1988, pp. 270-93.
- MCMULLIN, Neil, “The Enryaku-ji and the Gion Shrine-Temple Complex in the Mid-Heian Period”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 14, 2-3, 1987, pp. 161-84.
- MIHIC, Tamaki, *Re-imagining Japan after Fukushima*, Australian National University Press, 2020.
- MIURA Takashi, *Agents of World Renewal. The Rise of Yonaoshi Gods in Japan*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2019.
- MIURA Takashi, “The *Ee ja nai ka* and the Meiji Restoration. A View from Nagoya through Hosono Yōsai’s *Kankyō manpitsu*”, *Journal of Religion in Japan*, 7, 2018, pp. 201-18.
- MIYAMOTO Yuki, *Beyond the Mushroom Cloud. Commemoration, Religion, and Responsibility After Hiroshima*, New York, Fordham University Press, 2012.
- MIYAMOTO Yuki, “Rebirth in the Pure Land or God’s Sacrificial Lambs? Religious Interpretations of the Atomic Bombings in Hiroshima and Nagasaki”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 32, 1, 2005, pp. 131-59.
- MIYATA Noboru, “Types of Maitreya Belief in Japan”, in Alan Sponberg, Helen Hardacre (a cura di), *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 175-90.
- MIYATA Noboru, “‘Yonaoshi’ to Miroku no shinkō. Nihon ni okeru ‘yonaoshi’ no minzokuteki imi” (La fede in Miroku e lo *yonaoshi*. Sul significato folklorico del concetto di *yonaoshi* in Giappone), *Minzokugaku kenkyū*, XXXIII, 1, 1968, pp. 32-44.

宮田登、「『世直し』とミロクの信仰・日本における『世直し』の民俗的意味」、  
民俗学研究、第33巻、1号、1968年、pp. 32-44.

MIYAZAKI Fumiko, “The Formation of Emperor Worship in the New Religions. The Case of Fujido”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 17, 2-3, 1990, pp. 281-314.

MORGAN, Charlie V., “A Case Study of Buraku and Non-Buraku Couples in Japan”, *Journal of Comparative Family Studies*, 38, 1, 2007, pp. 31-54.

MORIARTY, Elizabeth, “Nembutsu Odori”, *Asian Folklore Studies*, 35, 1, 1976, pp. 7-16.

MORIOKA Kiyomi, “Ancestor Worship in Contemporary Japan: Continuity and Change”, *Senri Ethnological Studies*, 11, 1984, pp. 201-13.

NAGAI Takashi, *The Bells of Nagasaki*, trad. di William Johnston, Tokyo-New York-San Francisco, Kodansha International, 1984.

NANCY, Jean-Luc, *L'equivalenza delle catastrofi (dopo Fukushima)*, Milano, Mimesis Edizioni, 2016.

NATTIER, Jan, *Once Upon a Future Time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1991.

NELSON, John K., “Japanese Secularities and the Decline of Temple Buddhism”, *Journal of Religion in Japan*, 1, 2012, pp. 37-60.

NICHIREN, *Raccolta degli scritti di Nichiren Daishonin*, vol. 1, Istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai, 2008, pp. 6-28.

NIXON, Rob, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2011.

ONO Hisashi, “2016 nendo daiikkai supirichuaru kea kenkyūkai hōkoku” (Rapporto della prima assemblea sulla *spiritual care* dell’a.f. 2016), *Seigakuindaigaku sōgōkenkyūsho newsletter*, 26, 3, 2016, pp. 22-3.

小野 久志、「2016年度第1回スピリチュアルケア研究会 報告」、聖学院大学総合研究所 Newsletter、第26巻、3号、2016年、pp. 22-3.

OOMS, Herman, *Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan. The Tenmu Dynasty, 650-800*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009.

OSHITA Daien, HATTORI Koji, IWAKUMA Miho, “A Buddhist-based meditation practice for care and healing: An introduction and its application”, *International Journal of Nursing Practice*, 19, 2013, pp. 15-23.

OSHITA Daien, “Fukushima-ken Kawauchi-mura jūmin taishō no hōwa/meisō katsuyō ni yoru supirichuaru kea” (“Spiritual care tramite sermoni buddhisti e meditazione per le persone di Kawauchi nella prefettura di Fukushima”), *Shūkyō kenkyū*, 88, 2015, pp. 459-60.

大下大圓、「福島県川内村住民対象の法話・瞑想活用によるスピリチュアルケア」、『宗教研究』、88巻2015年、pp. 459-60.

OTSUKI Tomoe, *God and the Atomic Bomb: Nagasaki's Atomic Bomb Memory and Politics of Sacrifice, Forgiveness and Reconciliation*, 2016, tesi di dottorato, ([https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/99963/1/Otsuki\\_Tomoe\\_201606\\_PhD\\_thesis.pdf](https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/99963/1/Otsuki_Tomoe_201606_PhD_thesis.pdf)).

PICONE, Mary, “Lineaments of Ungratified Desire: Rebirth in Snake Form in Japanese Popular Religion”, *Anthropology and Aesthetics*, 5, 1983, pp. 105-13.

PICONE, Mary, “Ombres japonaises: l'illusion dans les contes de revenants (1685-1989)”, *L'Homme*, 31, 117, 1991, pp. 122-50.

PLUTSCHOW, Herbert, “Tragic Victims in Japanese Religion, Politics, and the Arts”, *Anthropoetics*, 6, 2, 2000-01, pp. 1-18.

PORCU, Elisabetta, “Contemporary Japanese Buddhist Traditions”, in Michael Jerryson (a cura di), *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, New York, Oxford University Press, 2017, pp. 122-42.

RAVERI, Massimo, *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Einaudi, 2014.

RAVERI, Massimo, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2006.

READER, Ian, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The ‘Rush Hour Away from the Gods’ and the Decline of Religion in Contemporary Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 7, 36, 2012, pp. 7-36.

REMOTTI, Francesco, “Maleficio”, in Pier Paolo Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 147-58.

RHODES, Robert F., *Genshin's Ōjōyōshū and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2017.

RHODES, Robert F., “Saichō's "Mappō Tōmyōki": The Candle of the Latter Dharma”, *The Eastern Buddhist*, 13, 1, 1980, pp. 79-103.

SATŌ Hiroo, “Vengeful Spirits, Divine Punishment, and Natural Disasters. Catastrophe and Religion in Japan”, *Religious Studies in Japan*, 3, 2016, pp. 3-20.

SCHEID, Bernhard, “Death and Pollution as a Common Matrix of Japanese Buddhism and Shintō”, in Veronika Wieser, Vincent Eltschinger, Johann Heiss (a cura di), *Cultures of Eschatology*, Berlin, Boston, De Gruyter Oldenbourg, 2020, pp. 528-46.

SCHEINER, Irwin, “Benevolent Lords and Honorable Peasants: Rebellion and Peasant Consciousness in Tokugawa Japan”, in Tetsuo Najita, Irwin Scheiner (a cura di), *Japanese Thought in the Tokugawa Period. Methods and Metaphors*, Chicago- London, The University of Chicago Press, 1978, pp. 39-62.

SHIMAZONO, Susumu, *From Salvation to Spirituality. Popular Religious Movements in Modern Japan*, Melbourne, Trans Pacific Press, 2004.

SHIMAZONO Susumu, “Japanese Buddhism and the Public Sphere: From the End of World War II to the Post-Great East Japan Earthquake and Nuclear Power Plant Accident”, *Journal of Religion in Japan*, 1, 2012, pp. 203-25.

SHIMAZONO Susumu, “The Living Kami Idea in the New Religions of Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 3, pp. 389-412.

SILVESTRI, Laura, CLAUS, Massimo (a cura di), *Le lettere di Shinran. Il pensiero religioso del fondatore della Jōdo Shinshū*, Myo Edizioni, 2020.

SIPPEL, Patricia, “Popular Protest in Early Modern Japan: The Bushū Outburst”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 37, 2, 1977, pp. 273-322.

SLATER, David H., MORIOKA Rika, DANZUKA Haruka, “Micro-politics of Radiation. Young Mothers Looking for a Voice in Post-3.11 Fukushima”, *Critical Asian Studies*, 46, 3, 2014, pp. 485-508.

SMITH, Robert J., *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford, Stanford University Press, 1974.

SMITS, Gregory, *Seismic Japan. The Long History and Continuing Legacy of the Ansei Edo Earthquake*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2013.

STONE, Jackie, “Seeking Enlightenment in the Last Age: “Mappō” Thought in Kamakura Buddhism: PART I”, *The Eastern Buddhist*, 18, 1, 1985, pp. 28-56.

SUTER, Rebecca, “Beyond Kizuna: Murakami Haruki on Disaster and Social Crisis”, in Mark R. Mullins, Koichi Nakano (a cura di), *Disasters and Social Crisis in Japan. Political, Religious and Sociocultural Responses*, Palgrave MacMillan, 2016, pp. 288-308.

SUZUKI Hikaru, *The Price of Death. The Funeral Industry in Contemporary Japan*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

SUZUKI Mitsuo, “Bon ni kuru rei. Taiwan no chūgensetsu otegakari to shita hikaku minzokugakuteki shiron” (Le anime che tornano al bon. Il rito di *chūgen* a Taiwan come *test-case* per uno studio folklorico a carattere comparativo), *Minzokugaku kenkyū*, 37, 3, 1972, pp. 167-85.

鈴木満男、「盆に くる霊—台湾の中元節を手がかりとした比較民俗学的試論」、民俗学研究、巻 37、3 号、1972 年、pp. 167-85.

TAKAHASHI Hara, “The Ghosts of Tsunami Dead and *Kokoro no kea* in Japan’s Religious Landscape”, *Journal of Religion in Japan*, 5, 2016, pp. 176-98.

TAKEUCHI Rizō, “The Rise of the Warriors”, in Donald H. Shively, William H. McCullough (a cura di), *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 644-709.

TANAKA, Kenneth K., “The “Latter Days of the Law” Ideology among Chinese Pure Land Buddhist Proponents: The Case of Tao-ch'o and Ching-ying Hui-yüan”, *The Eastern Buddhist*, 37, 1-2, 2005, pp. 195-204.

TERAYAMA Takero, SHIGEMURA Jun, KOBAYASHI Yuki, KUROSAWA Mie, NAGAMINE Masanori, TODA Hiroyuki, YOSHINO Aihide, “Mental health consequences for survivors of the 2011 Fukushima nuclear disaster: a systematic review. Part 2: emotional and behavioral consequences”, *CNS Spectrums*, 26, 1, 2020, pp. 30-42.

TODESCHINI, Maya, “Illegitimate Sufferers: A-Bomb Victims, Medical Science, and the Government”, *Daedalus*, 128, 2, 1999, pp. 67-100.

TOLLINI, Aldo, *Antologia del buddhismo giapponese.*, Torino, Einaudi, 2009.

TYLER, Royall, *Confucianism and Tokugawa Culture*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1984.

TSUSHIMA Michihito, NISHIYAMA Shigeru, SHIMAZONO Susumu, SHIRAMIZU Hiroko, “The Vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions: An Aspect of Modern Religious Consciousness”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 1-2, 1979, pp. 139-61.

UEDA Yoshifumi, HIROTA, Dennis, *Shinran. An introduction to his thought*, Kyoto, Hongwanji International Center, 1989.

VLASTOS, Stephen, *Peasants Protests and Uprisings in Tokugawa Japan*, Berkley, University of California Press, 1986.

WATTS, Jonathans S. (a cura di), *Lotus in the Nuclear Sea. Fukushima and the Promise of Buddhism in the Nuclear Age*, Yokohama, International Buddhist Exchange Center (IBC), 2013.

WEINSTEIN, Stanley, “Aristocratic Buddhism”, in Donald H. Shively, William H. McCullough (a cura di), *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 449-516.

WHITE, James W., “Economic Development and Sociopolitical Unrest in Nineteenth-Century Japan”, *Economic Development and Cultural Change*, 37, 2, 1989, pp. 231-60.

YONEYAMA, Toshinao, “Soothing Vengeful Souls: The Origins of Summer Festivals”, *Japan Quarterly*, 36, 4, 1989, pp. 418-23.

YOSHIKUNI Igarashi, *Narratives of War in Postwar Japanese Culture, 1945–1970*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

## Documenti tratti dalla rete

### Articoli di testate online

HAWORTH, Abigail, “After Fukushima: families on the edge of meltdown”, *The Guardian*, 24 febbraio 2013, <https://www.theguardian.com/environment/2013/feb/24/divorce-after-fukushima-nuclear-disaster>, ultimo accesso 13/01/2021.

HAYASHI Kyōko, “To Rui, Once Again” [Matatabi Rui e], trad. di Margaret Mitsutani, *The Asia Pacific Journal*, 15 marzo 2017, <https://apjif.org/2017/07/Hayashi.html>, ultimo accesso 05/05/2021.

HOFFMAN, Michael, “Radiation brings fear, and kids let it all out”, *The Japan Times*, 25 marzo 2017, <https://www.japantimes.co.jp/news/2017/03/25/national/media-national/radiation-brings-fear-kids-let/>, ultimo accesso 29/04/2021.

JACOBS, Robert, “The Radiation That Makes People Invisible: A Global Hibakusha Perspective”, *The Asia-Pacific Journal*, 12 gennaio 2014, <https://apjif.org/2014/12/31/Robert-Jacobs/4157/article.html>, ultimo accesso 07/05/2021.

KAHOKU Shimpo, “Echoes of Fukushima discrimination felt amid coronavirus pandemic”, *The Japan Times*, 19 aprile 2021, <https://www.japantimes.co.jp/news/2021/04/19/national/social-issues/discrimination-fukushima-coronavirus/>, ultimo accesso 13/05/2021.

KYODO, “Bullying cases targeting young Fukushima evacuees spread to Tokyo”, *The Japan Times*, 02 marzo 2017, <https://www.japantimes.co.jp/news/2017/03/02/national/social-issues/bullying-cases-targeting-young-fukushima-evacuees-spread-tokyo/>, ultimo accesso 29/04/2021.

KYODO, “Front-line health care workers in Japan face discrimination over coronavirus”, *The Japan Times*, 29 maggio 2020, <https://www.japantimes.co.jp/news/2020/05/29/national/health-care-workers-discrimination-coronavirus/>, ultimo accesso 13/05/2021.

KYODO, “Fukushima stress deaths top 3/11 toll. Uncertainties amid nuclear crisis acutely felt by elderly”, *The Japan Times*, 20 febbraio 2014, <https://www.japantimes.co.jp/news/2014/02/20/national/post-quake-illnesses-kill-more-in-fukushima-than-2011-disaster/>, ultimo accesso 28/04/2021.

MARTIN, Alex K. T., “Leap of faith: Japan’s religious institutions get innovative in pandemic”, *The Japan Times*, 20 marzo 2021,

<https://www.japantimes.co.jp/news/2021/03/20/national/social-issues/religious-institutions-get-innovative-amid-covid-19/>, ultimo accesso 13/05/2021.

MCLAUGHLIN, Levi, “Japanese Religious Responses to COVID-19: A Preliminary Report”, *The Asia-Pacific Journal – Japan Focus*, Vol. 18, No. 3, 2020, <https://apjif.org/2020/9/McLaughlin.html>, ultimo accesso 13/05/2021.

ŌE Kenzaburō, “History Repeats”, *The New Yorker*, 21 marzo 2011, <https://www.newyorker.com/magazine/2011/03/28/history-repeats>, ultimo accesso 07/05/2021.

ONISHI Norimitsu, “‘Safety Myth’ Left Japan Ripe for Nuclear Crisis”, *The New York Times*, 25 giugno 2011,

<https://www.nytimes.com/2011/06/25/world/asia/25myth.html#:~:text=The%20result%20was%20the%20widespread,nations%20distanced%20themselves%20from%20it.>, ultimo accesso 24/05/2021.

TOKITA Tamaki, “The Post-3/11 Quest for True Kizuna – Shi no Tsubute by Wagō Ryōichi and Kamisama 2011 by Kawakami Hiromi”, *The Asia-Pacific Journal*, 13 luglio 2015, <https://apjif.org/2015/13/6/Tamaki-Tokita/4283.html>, ultimo accesso 20/04/2021.

### **Siti web**

DAN Listwa, *Hiroshima and Nagasaki: The Long Term Health Effects*, “Columbia K=1 Project”, <https://k1project.columbia.edu/news/hiroshima-and-nagasaki#:~:text=Among%20the%20long%2Dterm%20effects,that%20was%20affected%20most%20severely>, ultimo accesso 24/04/2021.

DENNIS, Hirota, HISAO Inagaki, MICHIO Tokunaga, RYUSHIN Uryuzu (a cura di), “The Collected Works of Shinran”, © 1997 JODO SHINSHU HONGWANJI-HA, <http://shinranworks.com/>, ultimo accesso 10/05/2021.

EMILY Hong, *State of the World's Minorities and Indigenous Peoples 2013 - Case study: Japan's Burakumin minority hired to clean up after Fukushima*, “Refworld”, <https://www.refworld.org/docid/526fb70e5.html>, ultimo accesso 05/05/2021.

SHINGO Naito, *Group Introduction The Organization of Religious Leaders Questioning the Nuclear Energy Administration Nuke Info Tokyo No. 157*, in “Citizens’ Nuclear Information Center”, 27/03/2015, <https://cnic.jp/english/wordpress/?p=2862>, ultimo accesso 01/05/2021.

KANETA Taio, *Listening to the Heart: Among the People in the Great East Japan Earthquake Disaster Area*, “Tohoku University DRR Actions”, 17/03/2015, <http://drr.tohoku.ac.jp/system/wp-content/uploads/2015/01/aaf2cd443b060aaaf3090227d870528a.pdf>, ultimo accesso 03/05/2021.

*Appeal for a Lifestyle without Dependence on Nuclear Power*, “Japanese Buddhist Federation”, <http://www.jbf.ne.jp/activity/fellowship/english/earthquake>, ultimo accesso 09/05/2021.

*Bukkyō bunka, jinken mondai* (Cultura buddhista e diritti umani), “Zen Nihon Bukkyōkai”, <http://www.jbf.ne.jp/activity/culture>, ultimo accesso 05/05/2021.

“*Dōshūren*” *dainikai kyōdan gyōsei sekininsha kenshūkai jinken ishiki no kōjō o* 同宗連 第 28 回教団行政責任者研修会 人権意識の向上を (Ventottesima assemblea del personale amministrativo dei gruppi religiosi della *Dōshūren*: migliorare la consapevolezza sui diritti umani) “Risshō Kōseikai”, 01/11/2013, <https://www.kosei-kai.or.jp/rkknews/2013/post13490/>, ultimo accesso 05/05/2021

“*Dōshūren*” *daisanjūsankai sōkai Risshō Kōseikai o gichō kyōdan ni senshutsu* 「同宗連」 第 33 回総会 立正佼成会を議長教団に選出 (Trentatreesima assemblea generale della *Dōshūren*. Risshō Kōseikai eletta gruppo religioso presidente), “Risshō Kōseikai”, 26/04/2013, <https://www.kosei-kai.or.jp/rkknews/2013/post13172/>, ultimo accesso 05/05/2021

*Fuhyō higai to sabetsu* 不評被害と差別 (Danni da cattiva reputazione e discriminazione), “Sōtozen-net”, 22/07/2011, <https://www.sotozen-net.or.jp/column/jinken-forum-2011-07.html>, ultimo accesso 05/05/2021

*Fukushima de “Dōshūren” kenshūkai “genpatsu jiko to jinken* 福島で「同宗連」研修会 『原発事故と人権』 (Assemblea della *Dōshūren* a Fukushima “Incidenti nucleari e diritti umani”), “Risshō Kōseikai”, 20/09/2013, <https://www.kosei-kai.or.jp/rkknews/2013/post13414/>, ultimo accesso 05/05/2021

*IRSN publishes a study on social consequences of the 3/11 nuclear accident in Fukushima Prefecture*, “IRSN”, 11/03/2019,

[https://www.irsn.fr/EN/newsroom/News/Pages/20190311\\_Fukushima-shinrai-study-social-consequences.aspx](https://www.irsn.fr/EN/newsroom/News/Pages/20190311_Fukushima-shinrai-study-social-consequences.aspx), ultimo accesso 16/05/2021.

*Listening Deeply to the Heart/Mind (kokoro/citta): The Activities of the Café de Monk*, “The Rinbutsuken. Institute for Engaged Buddhism”, 29/10/2014, <http://www.zenseikyo.or.jp/rinbutsuken/english/rinshobuddhism/2014Taio%20Kaneta.html>, ultimo accesso 03/05/2021.

*Mukakumuhei* (Senza armi nucleari e senza eserciti), <https://mukakumuhei.com/>, ultimo accesso 01/05/2021

*Practical religious studies newsletter*, 01/09/2012, “Graduate School/ Faculty of Arts and Letters Tōhoku University”, [http://www2.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/NL\\_01\(E\).pdf](http://www2.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/NL_01(E).pdf), ultimo accesso 06/05/2021.

*Presentation by Prime Minister Shinzo Abe at the 125th Session of the International Olympic Committee (IOC)*, “Prime Minister of Japan and His Cabinet”, 07/09/2013, [https://japan.kantei.go.jp/96\\_abe/statement/201309/07ioc\\_presentation\\_e.html](https://japan.kantei.go.jp/96_abe/statement/201309/07ioc_presentation_e.html), ultimo accesso 03/05/2021.

*Shūkyō taiyōhikari hatsudensho* 宗教太陽光発電所 (Centrali per l'energia solare delle religioni) <http://rse-greenenergy.org/>, ultimo accesso 06/05/2021

*Tadashii chie o motte seikatsu shimashō* 正しい智慧をもって生活しましょう (Viviamo con la giusta saggezza), “Sōtozen-net”, 27/04/2011, <https://www.sotozen-net.or.jp/newstopics/j20110427.html>, ultimo accesso 05/05/2021

*Tōhoku Daigaku Daigakuin Bungakukenyūka. Jissen Shūkyōgaku Kifu Kōza* 東北大学大学院文学研究科・実践宗教学寄附講座 (Università del Tōhoku, Corso di Laurea Magistrale in Lettere, Corso di Studi Religiosi Applicati), <http://www2.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/2017/index.html>, ultimo accesso 06/05/2021.

## **Documentari**

RÖHL, Nicholas, *Kakusareta Hibaku Rōdō: Nihon no Genpatsu Rōdōsha Monogatari* 隠された被曝労働 – 日本の原発労働者 物語 (Il lavoro nascosto delle vittime del nucleare. Racconto dei lavoratori delle centrali nucleari giapponesi), Small World Productions, 1995.