Università
Ca'Foscari
Venezia
Facoltà
di Lingue
e Letterature
Straniere

Corso di Laurea
in Lingue e culture dell'Asia Orientale

Prova finale di Laurea

Invenzione della tradizione e nazionalismo giapponese: il caso del *Kokka Shintō*

Relatore
Ch. Prof.ssa Rosa Caroli
Correlatore:
Ch. Prof.ssa Federica Carlotto

Laureando
Roberta Rusconi
Matricola 810410

Anno Accademico
2011 / 2012

要旨

本研究の狙いは日本の近代化間に伝統の発明の現象を分析するということである。特に吟味したのは民族主義イデオロギーと、国とは何かという考えの強化に関連する現象であった。伝統の発明は近代の発明の中で最も複雑なものであり、その存在自体を認めさせるために、完全に作り出されてはいないといっても、うまい具合にアレンジされ、同じよう象徴と話を作り上げて利用したのである。

論文の最初の部分は、分析の歴史的な座標を示す目的を持っている。この最初の章で、近代化への道途中で明治寡頭政治に行われた選択肢、そして日本の近代国家の誕生と現代的なナショナリズムの形成につながった大きな変化を考えられている。

西欧を模倣した初期段階の後に、明治政府は伝統的な日本の徳性と倫理原則への復帰を選んだ。この選択は、資本主義と帝国主義への変遷が生成することができる危険を支配するためにされていて、適切な選択だと考えられている。その上、国家統一の分野にも関していた。

この伝統の復活は、日本の過去の要素を操作するすることによって行われた。政府のエリートによって、国家に帰属意識を作成する、または国民統

合の柱とするために、シンボルや儀式やアイデンティティパターンも作り直され、何度も発明された。

上記の理由により、伝統の概念と発明した伝統についての理論も分析し続けられた、特に理論的な視点に関してはエリック・ホブスバウムの考えが検討されたが、日本の発明した伝統の実地的な例を記述するために、ステファン・ヴラストスやキャロル・グラックや橋本・満などの何人かの学者の研究が考察された。

この検討のおかげで伝統と近代性の間に深くて複雑な関係があることが分かった。こういう関係を指摘すると、どんなふうに伝統の発明は統合国民国家の形成に影響を与えたのが理解できた。

発明した伝統の種類は異なるのだが優勢形は、他のものをも含んでるという点において、社会的な結束か集団または共同体を象徴するのであった。

本研究の第二章では、支配を目的として発明または再導入された文化慣習と、国益とエリートの利益のために服従させるために作られた文化慣習を特に考慮しながら、発明された伝統の概観と効果を調べようとする。そうすると、過去の要素が監視手段になる。その上大多数の場合はこの伝統の発明によるもので、支配の道具として変容するのである。

この作品の最後の部分に、日本の場合に関してこれまでに発明されていて、最も複雑で重要な社会的、政治的、宗教的な構造が現れる。つまりそれは

国家神道である。

神の崇拝は大きな変化のせいで民族主義イデオロギーの支点まで変換されていた、このプロセスに著しい注意が現れた。

神道は、神の崇拝から国家イデオロギーまでになるプロセス中、変換をたくさん受けたため、歴史家から「発明した伝統」を命名された。

実際には、日本の過去が書き直され、神道に古代以来時間的な連続性をあげられた。さらに、国との関係を介して、その権限を強化していた。

論文の最後の章に国家神道の現象が論じられた;国家神道は明治維新と同時に生まれ、第二次世界大戦の終わりに解体された。この時代中、国家からある崇拝に向かって援助することは前例がなかった。

明治維新から、特に１８８０年代から、神道倫理は国家の公式の伝統として政治と教育分野で重要な役割を演じる。神道は国民をコントロールする手段となり、政治的・イデオロギー的に洗脳する手段となった。

神道と現代日本国家の関係の分析から、国家神道が国家主義的な策略と過去の修正として表れる。１８６８年から１９４５年まで国家神道が国民の政治的な目的を履行するように設立された。

明治維新の間に起こった政治的と経済的な深い変換は日本を近代へみちびいた。しかし、統合国民国家になるために、イデオロギーの機構も必要であった。さらに、国家目標を達成するために、民族意識の目覚めも必須で

あった。

この要求は、西欧文明化の時期の後に、伝統的な先住の徳性の復元に導いた。

儒教的な倫理と神道の伝統は国家の将来のために不可欠だと考えられた。

日本の伝統の再評価期間中に神道は、天皇と国体を正当化していたので、国家イデオロギーの支点になった。

国民の政治的な目的を履行するように、明治政府とエリートが日本の伝統を書き直した:国家神道がこのプロセスの一つの成果であった。

INDICE

INTRODUZIONE.....7

CAPITOLO I: Restaurazione Meiji, l'approccio con l'alterità.....9

1.1 Transazione tra due epoche 9

1.2 Riformare il sistema.....12

1.3 Inversione di rotta.....14

1.4 Consolidamento in uno Stato Moderno.....17

1.5 La nuova generazione Meiji.....18

Min'yūsha e Seikyōsha: controversia su 'occidentalismo' e 'nipponismo'.....19

Epoca di Anarchia spirituale?.....24

1.6 Apparato ideologico e problematiche identitarie.....29

1.7 Verso il moderno Nazionalismo 31

Due forme di Nazionalismo.....35

CAPITOLO II: L'invenzione della tradizione.....37

2.1 L'invenzione della tradizione in Giappone.....42

2.2 Alcune grandi “non-tradizioni”.....56

L'invenzione dell'onjō-shugi.....56

Yanagita Kunio e la rappresentazione del Giappone autentico.....62

La domesticità giapponese.....65

Reinterpretando Edo: risorsa o impedimento?.....69

CAPITOLO III: Shintō di Stato: artificio nazionalistico.....75

3.1 Il carattere ideologico del Kokka Shintō.....83

Tennōsei Ideorogii....85
Simbologia nazionale....89
3.2 Lo Shintoismo nel periodo Tokugawa....92
Kokugaku....95
3.3 La Restaurazione Meiji e l'istituzione dello Shintō di Stato....99
La separazione dello Shintoismo dal Buddhismo....99
Riorganizzazione....101
Il Dipartimento dello Shintoismo....102
3.4 La Grande Campagna di Diffusione....103
3.5 Santuari e Riti Imperiali....111
3.6 Il clero shintoista....116
Genesi della riflessione sulla 'religione'....116
Una dottrina nazionale....118
3.7 Lo Shintoismo è una religione?....123
Libertà di culto e Shintō di Stato....127
3.8 Lo smantellamento del Kokka Shintō....130

CONCLUSIONI....133

GLOSSARIO....148

BIBLIOGRAFIA....156

INTRODUZIONE

Il presente lavoro si pone come obiettivo quello di analizzare il fenomeno dell'invenzione della tradizione, contestualmente alla modernizzazione giapponese, in relazione al consolidamento dell'ideologia nazionalista e all'idea stessa di nazione, probabilmente la più complessa tra le invenzioni moderne, che per legittimare la propria esistenza è ricorsa a simboli e discorsi altrettanto artificiali in quanto, se non interamente inventati, opportunamente riadattati.

La prima parte dell'elaborato ha l'obiettivo di fornire le coordinate storiche all'interno delle quali si situano gli elementi oggetto dell'analisi, considerando le scelte compiute dall'oligarchia Meiji nella corsa verso la modernizzazione e i profondi mutamenti che avrebbero portato alla nascita dello Stato giapponese moderno e alla formazione del cosiddetto moderno nazionalismo.

In seguito a una prima fase di emulazione pressoché indiscriminata dell'Occidente, il Giappone avrebbe optato per un ritorno ai valori e ai principi etici del Giappone tradizionale; questo, utile per governare le implicazioni che la transazione al capitalismo e all'imperialismo avrebbero potuto generare in termini di conflitti sociali, interessava anche la sfera identitaria nazionale. Questo recupero della tradizione ebbe luogo attraverso una vera e propria manipolazione di quegli elementi appartenenti al passato storico nipponico: rielaborazione e invenzione dunque di simboli, rituali e modelli identificativi da parte delle élites governanti al fine di creare un senso di appartenenza alla nazione.

Per queste ragioni è stato opportuno proseguire con un'analisi del concetto di tradizione e delle teorie sulle tradizioni inventate, prendendo in esame in particolare il pensiero di Eric J. Hobsbawm e le sue applicazioni al caso giapponese da parte di alcuni studiosi tra cui Stephen Vlastos, Carol Gluck, Andrew Gordon, Hashimoto Mitsuru, Jordan Sand. Tale esame ha consentito di mettere in evidenza le relazioni profonde e complesse che legano la tradizione e la modernità in modo da comprendere come l'invenzione della tradizione abbia

influito nella formazione di uno stato-nazionale coeso.

Varie sono le tipologie di tradizioni inventate, ma la prevalente, anche in quanto comprende le altre, è costituita dalle tradizioni che fissano o simboleggiano la coesione sociale o l'appartenenza a gruppi o comunità; a questo stadio dell'analisi si tenterà di comprenderne l'apparizione e gli effetti prendendo soprattutto in considerazione le pratiche culturali inventate o riadattate con fini egemonici e create per asservire la causa nazionale e gli interessi delle élites; è vero inoltre che nella maggior parte dei casi è ad opera di queste l'invenzione di tradizioni, trasformate così in strumenti di controllo.

Nell'ultima parte della presente lavoro verranno delineati i tratti di quello che, per quanto riguarda il caso giapponese, risulta essere il più complesso e significativo costrutto religioso-politico-sociale mai "inventato": lo *Shintō* di Stato. Particolare riguardo è stato dato all'esame dei mutamenti che hanno portato il culto dei kami ad essere il fulcro di un'ideologia nazionalista.

La trasformazione del culto shintoista in una ideologia di Stato ha indotto alcuni storici a riferirsi al *Kokka Shintō,* tra il 1868 e il 1945, come a una "tradizione inventata", in quanto il passato storico giapponese fu riscritto in modo tale da garantire al culto una continuità temporale sin dall'antichità, e un solido legame con lo Stato, legittimandone l'autorità. L'ultima parte della tesi si concentrerà dunque sul fenomeno del *Kokka Shintō*, nato con la Restaurazione Meiji e smantellato con la fine della seconda guerra mondiale, un periodo storico caratterizzato dal sostegno senza precedenti ad un culto da parte dello Stato. Dalla Restaurazione Meiji e in particolare dagli anni ottanta del XIX secolo, l'etica shintoista assunse infatti un ruolo chiave in ambito politico ed educativo nelle vesti di "tradizione ufficiale" dello Stato, fungendo come mezzo di controllo sul popolo e di indottrinamento politico e ideologico. Dall'analisi delle relazioni tra Shintoismo e moderno Stato giapponese, lo *Shintō* di Stato emerge dunque come un artificio nazionalistico e una mistificazione del passato al servizio degli obbiettivi politici nazionali.

CAPITOLO I

Restaurazione Meiji, l'approccio con l'alterità

1.1 Transazione tra due epoche[1]

Il Giappone, in poche decadi, passò dall'essere un paese feudale a una potenza internazionale. Questo processo fu reso possibile da condizioni preesistenti e sollecitato dal forzato confronto con gli sviluppi economici, scientifici e tecnologici avvenuti in Occidente e con le loro applicazioni in ambito militare.

La profonda trasformazione vissuta dalla società giapponese non può tuttavia essere compresa limitandosi a considerare il 1868 come anno di inizio bensì ampliando l' arco temporale così da poterne analizzare le premesse.[2]

I sintomi di crisi già presenti durante il periodo Edo e le profonde tensioni interne generarono nel corso del XIX secolo un dibattito culturale incentrato su riflessioni circa le possibili soluzioni a problematiche di natura interna ed estera.

Alcuni proponevano un ritorno all'agricoltura, altri un'apertura ai metodi occidentali, altri ancora la rivalutazione del corredo tradizionale autoctono.

Tra le tematiche più discusse la difesa delle frontiere e la sicurezza nazionale; il fermento intellettuale non fu infatti stimolato solamente dalle difficoltà interne bensì dall'insicurezza dei giapponesi in merito alla presenza occidentale in Asia.

I *rangakusha* proponevano di guardare ai modelli occidentali e vedevano nella costruzione di una flotta nazionale il mezzo più efficace per proteggersi dalla minaccia straniera.

Al contrario i *kokugakusha*, facendo leva sulla sfera spirituale e religiosa nipponica,

1 Cfr. Rosa CAROLI, Franco GATTI, *Storia del Giappone*, Roma, Laterza, 2006, cap. 5.
2 Cfr. Franco GATTI, *Il Giappone contemporaneo 1850-1970*, Torino, Loescher Editore, 1976, Prefazione.

proponevano il primato della nazione e lo sviluppo dell'ideologia nazionalista considerando il patrimonio tradizionale religioso come strumento di coesione e respingendo la minaccia straniera attraverso la creazione di una solida identità nazionale. In particolare Aizawa Seishisai (1782-1863) e la sua proposta di un rinnovamento morale sarebbero poi stati ripresi dal movimento *Jōi* (esplusione dei barbari occidentali), sorto con l'apertura del paese nel 1854, accanto al movimento *Sonnō* (venerazione dell'Imperatore).

I *kokugakusha* e in particolare la scuola di Mito, entrambi sostenitori di un Giappone tradizionale guidato dal potere imperiale, puntavano a preservare il Giappone dall' "altro", fosse esso la Cina o l'Occidente.

> Ciò che accomuna la loro opera è il contributo che essi fornirono alla rivalutazione degli antichi miti shintoisti, della tradizione imperiale e del patrimonio indigeno, così come il rilievo politico che ebbero come precursori della restaurazione del ruolo storico del *tennō*, della promozione dello *shintō* a culto ufficiale dello Stato e dell'affermazione di un nazionalismo incentrato attorno all'idea di unicità e al carattere divino del popolo e della Nazione giapponese. Inoltre, l'attività di questi studiosi provvide, nel complesso, a dare una risposta rassicurante in termini culturali al senso di inquietudine e alla crisi d'identità che molti giapponesi del tempo avvertirono.[3]

L'inadeguatezza delle misure proposte dal *bakufu* per risollevare l'economia giapponese sommata al timore della minaccia occidentale diedero vita a una situazione difficile da sanare. Le fratture del sistema risultano evidenti se pensiamo ai tentativi che alcuni feudi, quali Chōshū e Satsuma, operarono per migliorare la condizione seppur a livello locale.[4] Questi tentativi denotano sicuramente dinamismo e innovazione che tuttavia non erano sufficienti se non inserite all'interno di un sistema globale funzionante e coerente.

> Il Giappone della prima metà dell'Ottocento possedeva potenzialità che gli avrebbero consentito di edificare uno Stato moderno, le quali non riguardavano soltanto lo sviluppo di un capitale mercantile e rurale, un certo grado di accentramento politico, una struttura amministrativa e burocratica formata da personale competente e dalla diffusione dell'istruzione a diversi livelli della società. Per destreggiarsi nella rete di rivalità e alleanze, infatti, occorreva trasformare il Giappone in una nazione forte e coesa, creando una nuova forma di potere capace di garantire la sicurezza territoriale, di gestire l'amministrazione e le risorse umane e materiali di un Paese, e di dotare le masse di una solida coscienza nazionale e di un'ideologia nazionalista in grado di assicurare il loro appoggio e consenso agli imperativi dello Stato.[5]

---

3 *Ivi,* p. 126.

4 I feudi, per migliorare i bilanci locali agirono autonomamente, accrescendo i fondi finalizzati a una riorganizzazione. Chōshū agì sul settore agricolo e incrementò quello commerciale per ottenere risorse da investire militarmente; Satsuma, sfruttando i rapporti con le isole del sud rafforzò le attività mercantili.

5 Rosa CAROLI, Franco GATTI, *op. cit*., p. 127.

Dotare le masse di un'ideologia nazionalista non sarebbe stato difficile nel caso giapponese in quanto i suoi confini erano rimasti pressapoco i medesimi da secoli prima; inoltre si poteva poi ricorrere a una continuità religiosa intrecciata a un passato da Impero che la legittimava.
Questo discorso è centrale per gli studiosi di cui si è sopra scritto, i quali, ricorrendo a una rielaborazione della tradizione, risposero all'urgente necessità davanti alla quale si trovò questo Giappone in divenire, ovvero essere una nazione coesa che potesse trovare "una nuova posizione in un contesto internazionale che andava rapidamente mutando"[6].
Fu proprio sulla base di queste premesse che alcuni avrebbero in seguito affermato l'espansionismo come soluzione per garantire la sicurezza nazionale.

I tumulti del popolo, il fermento intellettuale e politico, i rimedi inefficaci per sanare un'economia fragile costituiscono fratture importanti alle quali il *bakufu* tentò di far fronte per anni, tuttavia la riapertura del Giappone nel 1854 costituirà l'ennesimo fattore destabilizzante in un equilibrio ormai assai precario, in quanto metterà in ulteriore evidenza l'incapacità di abbozzare linee politiche atte a garantire la sicurezza nazionale.
La politica del *sakoku*[7], ribadita numerose volte a russi e inglesi, dovette essere riconsiderata davanti alle velate minacce avanzate dal commodoro Matthew Perry, inviato dal governo degli Stati Uniti, in cerca di basi di rifornimento per il raggiungimento della Cina e interessati all'espansione verso un nuovo mercato.
Il *bakufu*, non potendo ignorare le richieste ma allo stesso tempo non sapendo in che direzione agire, dimostrò la sua fragilità interpellando in una consulta tutti i *daimyō* del paese.
La maggioranza optò per l'apertura del paese e il *bakufu* siglò il trattato di Kanagawa[8] nel 1854 incrinando irreparabilmente la situazione interna.
Molti percepirono il sottostare alle condizioni poste dall'occidente come umiliante e dannoso verso gli interessi economici del paese; ne conseguì l'acuirsi di sentimenti xenofobi e l'aumento dell'avversione nei confronti del *bakufu*, dal momento che l'assenza

6 *Ivi*, p. 128.
7 Politica isolazionista in vigore dal 1641 al 1853.
8 Il trattato di Kanagawa prevedeva l'apertura dei porti di Shimoda e Hakodate con lo scopo di rifornire le navi americane e dare assistenza ai naufraghi. Prevedeva inoltre l'invio di un console statunitense a Shimoda.

di riforme fiscali e economiche comportò un ulteriore impoverimento dei contadini e perdita del potere di acquisto.

Il crollo del regime feudale avverrà a seguito della coalizione militare tra Chōshū e Satsuma, feudi che in seguito si sarebbero messi alla guida del nuovo sistema politico.

L'alleanza tra corte imperiale e *daimyō* avrebbe dato vita all'oligarchia Meiji, la quale avrebbe guidato il paese attraverso un ampio progetto riformistico.

Il 3 gennaio 1868 fu proclamata la Restaurazione del potere imperiale e abolito lo shogunato. L'Imperatore venne restituito alla sua legittima posizione, cessando di essere soltanto il capo spirituale del paese.

Il sovrano e la sua corte si trasferirono a Edo, da questo momento Tokyo, occupando quella che per quasi tre secoli era stata la dimora degli *shōgun*.

Il Giappone sarebbe presto stato uno Stato Moderno fondato sulla centralizzazione del potere politico e sulla via del capitalismo.

1.2 Riformare il sistema[9]

I giovani leaders Meiji si posero l'obiettivo di costruire un nuovo ordine politico e sociale.

Durante il periodo Meiji avrebbe avuto luogo la centralizzazione di poteri da parte del nuovo governo, il passaggio da un'economia basata sull'agricoltura a una basata sull'industria e la nascita di un sistema economico capitalistico guidato dallo stato.

Di questo periodo storico Jacob Burckhardt scrive:"The historical process is suddenly accelerated in terrifying fashion. Developments which otherwise take centuries seem to flit by like phantoms in months or weeks, and are fulfilled"[10].

Nel 1868 fu emanato il Giuramento sui cinque articoli (*Gokajō no Seimon*) il quale chiedeva ampia partecipazione popolare e esprimeva la volontà di modernizzare il Paese sul modello occidentale. Il Giuramento recita quanto segue:

> Con questo giuramento, Noi indichiamo come Nostro fine la creazione della prosperità nazionale su ampie basi e la promulgazione di una Costituzione e di leggi.
> 1. Sarà universalmente adottata la norma della discussione e del dibattito e ogni

9 Cfr. Rosa CAROLI, Franco GATTI, *op. cit.*, cap. 5.

10 Jacob BURCKHARDT, *Force and Freedom* (New York,1955), p.238, in Kenneth B. PYLE, *The New Generation in Meiji Japan – Problems of Cultural Identity 1885-1895*, Standford, California, Standford University Press, 1969, p. 1.

> provvedimento sarà deciso pubblicamente.
> 2. Tutte le classi sociali, superiori e inferiori, si accorderanno e l'ordine sociale sarà pertanto mantenuto perfettamente.
> 3. E' necessario che i poteri civili e militari siano indirizzati verso una meta comune,i diritti di tutte le classi siano assicurati e lo spirito della nazione sia completamente soddisfatto.
> 4. Le cattive consuetudini del passato devono essere interrotte, l'imparzialità e la giustizia devono essere palesi nei processi di natura che saranno alla base dell'azione.
> 5. L'intelletto e la cultura devono essere ricercati nel mondo in modo da rafforzare le basi dell'Impero.[11]

La centralizzazione dei poteri sarebbe stata possibile solo sradicando completamente l'apparato feudale preesistente; per questo, oltre alla confisca del potere locale dei *daimyō* e l'obbligo per questi ultimi di restituire i registri fondiari all'Imperatore, sarebbe stata necessaria una riorganizzazione territoriale, abolendo definitivamente i feudi e istituendo un sistema provinciale (*haihan chiken*) nel 1871.

Nello stesso anno il governo operò alcune modifiche che sarebbero state propedeutiche al raggiungimento di obiettivi importanti quali l'introduzione della coscrizione obbligatoria[12] nel 1873, resa possibile dalla libertà occupazionale e dall'uguaglianza tra le classi sancite da provvedimenti precedenti.

Il governo necessitava di entrate stabili e consistenti per proseguire con il processo riformista, promuovere lo sviluppo industriale del paese e acquistare tecnologia occidentale; le riforme sulla proprietà e sull'imposta fondiaria risposero a queste necessità. Nel 1873 fu emanata l'Ordinanza di revisione dell'imposta fondiaria (*Chiso Kaisei Jōrei*) e creato così un efficace sistema di tassazione.

Il rapido processo di industrializzazione del paese sarà guidato inizialmente preponderantemente dallo Stato e solo in seguito sarà stimolata l'iniziativa privata promuovendo la crescita di una classe imprenditoriale.

Nel primo Meiji, gli investimenti quasi totalmente centralizzati comportarono una crescita economica del nuovo stato non accompagnata dallo sviluppo di una ampia e indipendente classe media, il che favorì un alto grado di unità al governo nel suo programma economico e preservò l'oligarchia, la quale ebbe il quasi esclusivo controllo politico sulla struttura del

11 Franco GATTI, *Il Giappone contemporaneo 1850-1970*, Torino, Loescher Editore, 1976, pp. 52, 53.

12 Fu necessario un riorientamento intellettuale ed emozionale che indirizzasse la lealtà dei soldati verso l' Imperatore e non più verso i superiori militari, in quanto la formazione di un esercito nazionale di coscritti e composto da professionisti, avrebbe sostituito gli eserciti feudali a livello locale.

nuovo stato.

Poste le basi per lo sviluppo industriale, fu incentivata la formazione di una classe borghese attraverso la vendita delle industrie a condizioni vantaggiose di cui beneficiarono in primo luogo mercanti e ex-*daimyō*.

Il processo di formazione della borghesia giapponese ha quindi seguito un iter diverso da quanto avvenuto nelle società occidentali; nonostante ciò il risultato sarà comunque quello di una configurazione socio-economica congruente con il modello capitalista.[13]

Per modernizzare il Paese e completare le riforme necessarie alla realizzazione del *fukoku kyōhei* (ricco il Paese e forte l'esercito), il governo Meiji guardò spesso alle società occidentali: occidentalizzazione quindi, per lo meno in questa fase, concepita non come un fine bensì come un mezzo per fini più alti, che non implicò l'assimilazione di un patrimonio altro a discapito di usanze e valori propri.[14]

1.3 Inversione di rotta[15]

Gli anni '70 e '80 furono anni travagliati: a causa dei provvedimenti volti all'annullamento della differenziazione delle classi in favore di un unico strato sociale e della creazione di un esercito di coscritti infatti si acuì il malcontento popolare che sfociò in rivolte violente e atti terroristici.

Anche all'interno del governo le tensioni non mancavano a causa delle divergenti posizioni in merito alle priorità da accordare sul fronte estero. Il *seikanron* (dibattito sull'invasione della Corea), ad esempio, vide contrapporsi «interventisti», tra cui Saigō Takamori e Itagaki Taisuke, favorevoli all'attacco e «attendisti», tra cui i membri della missione Iwakura, convinti che fosse innanzitutto necessario rafforzare lo Stato al suo interno prima di poter dare avvio ad una politica espansionistica nei confronti dell'Asia.

Nel 1873 lo scontro tra i due schieramenti si acuì a tal punto che alcuni esponenti tra gli interventisti lasciarono per protesta il governo e continuarono a manifestare il proprio dissenso guidando rivolte militari fra cui la rivolta di Etō nel 1874 e di Satsuma nel 1877. Quest'ultima avrebbe costituito l'ultima espressione di protesta dell'ex classe militare

13 Cfr. Franco GATTI, *op. cit.*, Prefazione.
14 Rosa CAROLI, Franco GATTI, *op. cit.*, p. 147.
15 Cfr. *Ivi,* cap. 5.

contro l'agire del governo Meiji in quanto fu definitivamente sedata dal nuovo esercito del Paese dimostrandone la validità e l'efficienza.

Il dissenso verso il governo fu manifestato non solo militarmente bensì anche attraverso l'impegno politico in movimenti liberali e democratici. A opera di Itakaji, con l'aiuto di Gotō, Soejima e Etō fu fondata la prima società politica, chiamata *Aikoku Kōtō* (Partito pubblico patriottico), le cui mire riguardavano l'eguaglianza e i diritti del popolo. A seguito di ciò si avrà la fondazione, l'anno seguente, del primo partito politico nazionale, il quale chiedeva l'istituzione di un governo parlamentare costituzionale, la diminuzione dell'imposta fondiaria e la revisione dei trattati iniqui.[16]

Tali istanze pseudo-democratiche furono stimolate dall'influsso del pensiero liberale occidentale, accolto con entusiasmo in quanto rispondeva alla sete di conoscenza caratteristica del primo Meiji.

Ispirarsi al modello occidentale era stato infatti dichiarato obiettivo nazionale per il superamento di una fase in cui il paese versava in condizioni di arretratezza e potersi considerare uno stato moderno a tutti gli effetti. Per questo motivo risultava indispensabile anche una riforma del sistema educativo, riforma questa attuata nel 1872 (*Gakusei*) su ispirazione del modello francese. I cambiamenti riguardarono non solo la struttura istituzionale, che venne trasformata in un sistema piramidale, bensì anche il piano contenutistico in quanto la priorità fu data all'insegnamento di materie scientifiche di matrice occidentale.

Questo iniziale clima di grande apertura verso l'Occidente si riflette anche nel sorgere di movimenti e partiti, come il *Jiyū Minken Undō* (Movimento per la libertà e i diritti del popolo), ispirati agli ideali di libertà e rispetto dei diritti del popolo.

Il governo, non potendo più ignorare la potenziale minaccia che tali ideali costituivano nei confronti della sua capacità di controllo sociale e politico, attuò una serie di provvedimenti dal 1883 finalizzati al porre un freno all'attività dei partiti e di conseguenza al dilagare del pensiero occidentale nelle sue istanze democratiche e liberali.

Questa inversione di rotta implicò un ritorno al sostrato tradizionale autoctono rispolverando l'etica e la morale confuciana per richiamare il popolo alla lealtà e alla dedizione verso la causa nazionale.

16 Cfr. *Ivi*, p. 151.

Tale orientamento del governo può essere sintetizzato nello slogan *wakon yōsai* (spirito giapponese, sapere occidentale) e il primo intervento a seguito di questa nuova consapevolezza fu la nuova Ordinanza sull'Educazione (*Kyōikurei*) del 1879, finalizzata ad un maggiore controllo del sistema scolastico con l'obiettivo di preparare i giovani ad essere fedeli sudditi dell'Imperatore.

Questa politica educativa serviva principalmente a cautelarsi rispetto alla possibilità che le istanze liberali portassero a nuove reazioni di avversione al governo, le cui energie sarebbero d'ora in poi state concentrate sulla stabilizzazione dell'assetto politico-economico per poi così avanzare la richiesta della revisione dei trattati ineguali all'occidente e affermarsi sulla scena internazionale al pari delle altre potenze occidentali.

Per dimostrare al mondo la trasformazione subita, il Giappone non poté non sopperire alla mancanza di una carta costituzionale; dopo alcuni tentativi non del tutto convincenti si approdò l'11 febbraio 1889 alla promulgazione della *DaiNihon Teikoku Kenpō* (la costituzione dell'Impero del grande Giappone) elaborata da Itō Hirobumi.

I punti fondamentali riguardavano "l'inviolabilità della sovranità dell'Imperatore, cui spettava controllo supremo del potere politico e delle forze armate, assieme a un potere legislativo maggiore di quello attribuito al Parlamento […] composto da una Camera dei Pari riservata alla nobiltà e da una Camera dei Rappresentanti eletta a suffragio ristretto e con poteri limitati, a eccezione del diritto di veto sulle leggi di bilancio"[17], il Consiglio Privato, il ministero della Casa Imperiale e il gruppo di *genrō* (composto dagli oligarchi di Satsuma e Chōshū) sarebbero rimasti svincolati da ogni controllo.

Inoltre all'interno della Costituzione venivano specificati i diritti e doveri dei sudditi.

"La Costituzione Meiji rappresentò nel suo complesso un'innovazione nella misura in cui gettò le basi di un moderno Stato di diritto e costituì il primo esempio di Costituzione moderna adottata in Asia"[18].

17 *Ivi,* p. 151.
18 *Ivi,* p. 155.

1.4 Consolidamento in uno Stato Moderno[19]

L'ultima decade del 1800 vedeva uno Stato giapponese moderno a tutti gli effetti, un paese che si era lasciato alle spalle ogni legame con il periodo feudale.

Sul fronte economico, «la cessione a privati di imprese non strategiche»[20] operata dal ministro delle finanze Matsukata Masayoshitra il 1881 e il 1885, costituì il primo passo verso la formazione degli *zaibatsu* (monopoli capitalistici giapponesi).

Questo provvedimento "segnò una trasformazione della politica industriale dal controllo diretto alla protezione indiretta"[21]. Sempre opera di Matsukata fu una severa politica deflazionistica, l'istituzione della Banca del Giappone e un aumento delle esportazioni di tessuto (seta e cotone).

Sul piano ideologico, ai cambiamenti del decennio precedente, era conseguito un grado soddisfacente di «nazionalizzazione delle masse».

Ora che gli obiettivi di consolidamento economico e ideologico erano in via di realizzazione, il governo Meiji mirava all'affermazione del ruolo del Giappone nel panorama internazionale, fine raggiungibile soltanto ottenendo la revisione dei trattati iniqui, più volte richiesta e sempre respinta dalle Potenze.

Gli anni '90 vedranno il Giappone iniziare la sua avventura imperialista; "la politica espansionista, funzionale alla massima coesione della società giapponese intorno agli obiettivi nazionalistici ed essenziale per difendere gli interessi del grande capitale, fu avviata con la guerra contro l'Impero Cinese (luglio 1894 - aprile 1895)"[22].

Le mire che il Giappone aveva sulla Corea erano infatti ostacolate dall'interesse che la Cina esercitava sulla penisola. Nonostante la vittoria che gli fruttò un'alta indennità di guerra, la cessione di Taiwan (Formosa), delle isole Pescadores e della penisola del Liaodong, il Giappone non solo non ottenne il riconoscimento sperato dalle potenze occidentali, ma dovette rinunciare all'annessione del Liaodong in seguito al "triplice intervento"[23].

La Cina versava ora in una condizione molto critica, indebolita e impoverita dalla sconfitta

19 Cfr. *Ivi,* cap. 6.
20 *Ivi,* p. 160.
21 *Ibid.*
22 *Ivi,* p. 162
23 Intervento nel 1895 di Russia, Francia e Germania; ritenendo la cessione dannosa per la Cina e rischiosa per l'indipendenza della Corea spinsero affinché il Giappone restituisse il territorio.

e non riuscì a contrastare le rivolte che stavano avendo luogo sul territorio[24] cosicché fu indispensabile l'intervento occidentale in difesa della corte cinese. Alla partecipazione del Giappone alla spedizione per sedare la rivolta dei boxer conseguì l'effettivo e agognato riconoscimento da parte delle Potenze Occidentali con la revisione dei trattati ineguali.

1.5 La nuova generazione Meiji[25]

Prima di proseguire trattando dell'evoluzione verso il moderno nazionalismo, è utile considerare quali risvolti sociali ha avuto la riorganizzazione del sistema di cui si è di anzi detto.

La trasformazione che il Giappone subì dall'inizio della Restaurazione costò moltissimo alla nuova generazione Meiji sul piano psicologico, storico e culturale; generazione che vide nell'occidentalizzazione la distruzione dell'identità giapponese, ma, ancora, generazione che scelse di nascondere quella tradizione che costituiva l'unicità di un popolo, e che allo stesso tempo simboleggiava l'impotenza di una nazione.

Il dilemma per la gioventù Meiji era riuscire a conciliare ingenti prestiti culturali e orgoglio nazionale, in breve: essere moderni e giapponesi.

Il rapido mutamento fu naturalmente oggetto di vivaci dibattiti e tra i giovani intellettuali due gruppi rivali attirarono l'attenzione sui propri argomenti: i Min'yūsha, inizialmente a favore di una totale occidentalizzazione e di un atteggiamento liberale e i Seikyōsha, obiettivo dei quali era la tutela dell'autonomia culturale giapponese e la riaffermazione dell'orgoglio nazionale.

Tra i giovani che, nella prima decade del periodo Meiji, poterono ottenere i più alti livelli di istruzione, si sviluppò una consapevolezza di sé e un senso di appartenenza a una generazione. I “nuovi” giovani avevano, grazie all'allentamento dei vincoli familiari e all'influsso di una nuova cultura, maggiore libertà di scelta in ambito professionale e libertà di espressione inimmaginabili in periodo Tokugawa. Ciò nonostante vivevano in un clima di profonde incertezze generate dalle inevitabili contraddizioni dovute al repentino cambiamento subito; un' educazione dapprima, durante i primi anni di istruzione, di stampo

24 Il risentimento nei confronti degli occidentali e la continua presenza straniera negli affari interni del paese sfocerà nella cosiddetta rivolta dei Boxer.

25 Cfr. Kenneth B. PYLE, *op. cit*., capp. 1,2,6.

confuciano e successivamente, a livelli di istruzione superiori, di matrice occidentale trasmetteva valori antichi e nuovi, contrastanti che ponevano seri problemi alla loro identità culturale.

La famiglia, simbolo per eccellenza di autorità e coesione, garante di continuità generazionale, guida nella scelta della professione e responsabile dell'inserimento sociale, era ora contrastata dai nuovi obiettivi imposti con la riforma dell'educazione del 1872; il ruolo tradizionale della famiglia non era più sostenuto dall'istituzione scolastica, divenuta questa ormai simbolo di rivoluzione sociale e culturale, preparatrice di giovani che anelavano all'indipendenza e che avrebbero con tutta probabilità ottenuto occupazione all'interno della nuova società industriale. Il ruolo della famiglia era in declino e con esso i valori di cui era portatrice.

Il rigetto verso ciò che significava passato e tradizione conseguì in parte all'umiliazione nazionale ricevuta con l'imposizione dei trattati ineguali; il Giappone Tokugawa era ritenuto responsabile del fallimento e per questo il sapere e le tradizioni legate ad esso non erano più considerate adeguate alla costruzione di un nuovo e potente ordine in vista di un fiorente futuro; ciò che riguardava il passato andava abbandonato e nuove soluzioni e approcci trovati per edificare una nazione al passo con le potenze occidentali.

La crescita di una consapevolezza nazionale fu rapida, il governo la incoraggiò deliberatamente e in ogni modo possibile, i leaders Meiji cercarono di modificare la tradizionale lealtà verso la famiglia e le comunità locali incoraggiando gli individui ad identificarsi in primo luogo con la nazione. Tuttavia, sebbene il senso di appartenenza alla nazione permeava la nuova generazione, non era lo stesso per l'orgoglio nazionale. Al contrario, ammettere le proprie origini, per i giovani giapponesi era umiliante e il continuo paragone con i successi stranieri enfatizzava i fallimenti del proprio Paese.

Min'yūsha e Seikyōsha: controversia su 'occidentalismo' e 'nipponismo'

La nuova generazione rispose in due modi divergenti, sostiene Kenneth Pyle, al bisogno di orientamento storico.

Il primo suggeriva al Giappone di percorrere le stesse tappe percorse dagli stati occidentali, in modo da raggiungere gli stessi traguardi; guardando alla storia occidentale infatti era per

loro chiara l'esistenza di un cammino universale verso il progresso. Questa risposta tuttavia lasciava aperti alcuni interrogativi: ingenti prestiti culturali avrebbero potuto minare l'identità nazionale e l'autonomia culturale, in quanto gli obiettivi e valori della società giapponese sarebbero stati omologati e, infine, il rischio di doversi sottomettere all'occidente, assecondandolo proprio nel culmine del suo periodo imperialistico negli anni ottanta del XIX secolo.

La risposta alternativa teneva conto della contraddizione insita nel tentativo di conciliare progresso e autonomia culturale; era indispensabile per i sostenitori di questo approccio trovare qualcosa nel passato che potesse essere riconosciuto come unicamente giapponese, qualcosa che non si dovesse e potesse sacrificare in nome della modernizzazione.

Il primo ad emergere e più noto portavoce tra i giovani intellettuali Meiji, Tokutomi Iichirō (1863-1957)[26], la sua famiglia istituì nel 1871 la scuola Kumamoto di studi occidentali, una delle prime scuole di questo tipo in Giappone. I fondatori posero però una restrizione: non si sarebbe insegnata etica occidentale bensì etica tradizionale giapponese.[27]

Tokutomi sosteneva che il mutamento subito dalla nuova generazione Meiji avesse creato una sorta di anarchia spirituale, questo poiché la nuova riforma educativa aveva delle falle.

> The overthrow of the Tokugawa system had brought with it a shift in the nature of education from inculcating Confucian morality to providind technical and vocational training. But Tokutomi argued that this reform was deficient in one major respect; it had neglected to build a spiritual foundation for the new practical education.[28]

Tokutomi individuò quattro scuole di pensiero in merito al futuro dell'educazione in Giappone. La prima, da lui chiamata "reazionaria" *(fukkoshugi)*, era sostenuta dai nostalgici del Giappone Tokugawa e prevedeva un'istruzione all'antica basata sui classici cinesi e giapponesi. Tokutomi sosteneva a questo proposito che un ritorno al passato avrebbe distrutto il futuro indipendente e progressista che il Giappone Meiji stava costruendo. La seconda, considerata "sbilanciata", mirava a un insegnamento in chiave utilitaristica e era indifferente all'aspetto della morale. I sostenitori di questo secondo metodo erano concordi nel ritenere inadeguata la morale confuciana applicata all'educazione ma, allo stesso tempo, incapaci di comprendere l'effettivo bisogno sociale di

26 Durante il suo periodo di attività intellettuale fu conosciuto con lo pseudonimo di Tokutomi Sohō.
27 Nel 1882 fonderà la propria scuola a Kumamoto, interamente di ispirazione occidentale.
28 Kenneth B. PYLE, *op. cit.*, p. 33.

una direzione morale. La terza scuola di pensiero, più vicina delle precedenti alla concezione di Tokutomi in merito all'educazione, è quella dell'approccio "sincretico", "eclettico" (*setchūshugi*), secondo il quale il sapere tecnico e pratico occidentale sarebbe dovuto essere affiancato da valori morali nipponici, per questo si parla di sincretismo; tuttavia la scienza e la tecnica importata e la morale autoctona non erano compatibili, avendo caratteristiche contraddittorie che non sarebbe stato possibile fondere o far coesistere; una civiltà era statica e autoritaria, l'altra progressista, dinamica e libera. Sarebbe stato folle adottare tecniche e istituzioni non adottando anche i valori che le hanno ispirate. Rifiutando quindi anche la terza risposta, Tokutomi proclamò la propria, sostenendo che l'educazione in Giappone dovesse essere totalmente occidentalizzata, l'aspetto materiale così come quello spirituale in quanto indivisibili e compartecipi:

> "Every society forms a code of ethics in accordance with its nature and customs." In Rome the code had stressed military values, in Carthage commercial values. "We have imported Western techniques, politics, scholarship, etc., and we hope now t build a Western society. Therefore we must also import the Western code of ethics, which alone can coexist with the progress of knowledge." In addition to teaching the practical aspects of Western cultures, he said, the education of Japanese youth must include instruction in the ethical values that were the essence of Western social life. Tokutomi called on youth to reject the traditional traits of the Japanese people, traits that were the legacy of Japan's long feudal experience: they should shun unprogressive and acquiescent characteristics, avoid social indifference, and overcome irrationality. Youth should, rather, emulate the qualities found in the liberal, democratic societies of the West: they should develop progressive and innovative natures and become self-reliant, responsible, logical, and scientific[29].

Le idee espresse da Tokutomi in *Shin Nihon no Seinen* mostrano un chiaro rifiuto delle tradizioni e del patrimonio culturale del proprio paese. Il Giappone del passato mancava, dal suo punto di vista, degli ingredienti necessari per una società moderna. Come Tokutomi, molti giapponesi erano convinti della necessità di cambiamento e della validità dell'esempio occidentale, ma la disputa riguardava quanto oltre sarebbe stato giusto spingersi nell'emulazione. Per Tokutomi non erano sufficienti piccole modifiche alle tecniche e istituzioni giapponesi né mezze misure nel processo di occidentalizzazione, questo doveva essere totale.[30]

La nuova generazione Meiji non aveva naturalmente un'unica visione di tale problema.

29 *Ivi*, pp. 35-36.
30 Cfr. *Ivi*, cap. 2.

Innegabile l'attrazione verso l' occidente e i suoi principi liberali ma le idee di Tokutomi, così estreme, non poterono che generare preoccupazioni. Molti giovani intellettuali realizzarono infatti il rischio che l'occidentalizzazione stava comportando: l'annullamento della propria autonomia culturale e le problematiche identitarie che ne sarebbero conseguite. Un forte spirito nazionale giapponese era indispensabile in quel periodo di imperialismo e la subordinazione all'occidente avrebbe indebolito la posizione del Giappone in quanto nazione. Fondamentale era uno spirito di coesione nazionale derivato dall'orgoglio del proprio patrimonio culturale, una risorsa vitale per uno stato-nazione.

Questo gruppo di intellettuali non riusciva però a trovare una degna alternativa all'"Occidentalismo". Desideravano preservare l'unicità della cultura giapponese ma non erano concordi riguardo a cosa sarebbe stato opportuno "riesumare". Questi giovani giapponesi erano in cerca di uno "usable past"[31], volevano ristabilire i legami con il proprio patrimonio culturale e rivalutare le tradizioni autoctone, qualcosa che fosse degno di stima agli occhi del mondo e che non sarebbe stato necessario sacrificare in nome della modernità, qualcosa grazie al quale avrebbero potuto affermare la propria unicità come una virtù e poter essere così al pari degli occidentali, senza divenirne una copia.

Tanabashi Ichirō, uno dei fondatori dei Seikyōsha, espresse il bisogno di un'ideologia nazionale, i valori su cui si basava il Giappone Tokugawa avevano ormai perso il potere coesivo ma non si era ancora trovato un sostituto soddisfacente:

> What *is* today's Japan? The old Japan has already collpsed, but the new Japan has not yet risen. What religion do we believe in? What moral and political principles do we favor? It is as if we were wandering in confusion through a dip fog, anable to find our way. Nothing is worse than dut or blind acceptance.[32]

Nonostante il Giappone stesse progredendo materialmente, mancava una direzione morale; in questo sia Tokutomi sia Tanabashi si erano espressi abbondantemente, quello che variava nei loro approcci era la risposta a questa mancanza.

Shiga Shigetaka, il primo editore di *Nihonjin*, cercando di chiarire gli obiettivi dei Seikyōsha, usava spesso le parole "*kokusui hozon*". Kokusui veniva usato con il significato di nazionalità, si trattava quindi di "preservare l'essenza della nazione". Shiga non si opponeva del tutto ai prestiti culturali, in quanto le grandi civiltà hanno da sempre attinto ad altre per fortificarsi (i greci e romani ne sono un esempio), tuttavia il prestito culturale

31 *Ivi*, p. 55.
32 *Ivi*, p. 66.

non doveva contrastare la 'preservazione' del *kokusui*.

Shiga era convinto dell'unicità giapponese così come dei fattori che l'avevano generata, tuttavia trovava difficoltoso darne una definizione. In *Nihonjin* aveva vagamente definito l'essenza nazionale come un 'senso artistico' (*bijutsuteki no kannen*) in contrapposizione alle scienze e tecniche su cui si basava l'occidente e ai metodi analitici da cui dipendeva:

> This analytical influence creeps in all phases of Western society;... thus it is selfish, commercial, and mercenary. The result is destructive to morals and ethics. Japanese civilization is diametrically opposed to the West's. Its foundation is in harmony, whitch is the source of art. Art assembles and harmonizes analyzed elements. … We have the writings of Murasaki Shikibu, the pictures of the Kano school, ceramics, laquerware, *sashimi*, and kuchitori. All of these have an artistic sense.[33]

Tuttavia questa definizione sembrava non soddisfare completamente Shiga, lasciava spazio a fraintendimenti e anche tra gli stessi Seikyōsha i pareri divergevano. Anche Kikuchi Kumatarō[34] (1864-1904) cercò di dare la propria definizione:

> Kokusui is a unique, commonly held national spirit. It is intangible emotions, ideas, and intentions. It is something that cannot be manifested by such material relics as the Great Buddha of Nara.[...] The kokusui, then, is a particular national spirit that cannot be copied in other countries. *England's kokusui* is the spirit of independence and self-government that binds her polity in cooperative unity. *Japan's kokusui is the people's feeling toward the Imperial Household*.[...] Other than this there is no unique attribute that need be mantained and promoted, none that can stand between us and the world and protect the nation and bring it glory.[35]

Il *kokusui* aveva tre attributi: innanzitutto era uno spirito intangibile; in secondo luogo, era di speciale proprietà di una nazione; infine, non poteva essere copiato da un altro stato.[36]

I Seikyōsha, contesi tra una 'essenza nazionale' imprescindibile dalla tradizione giapponese e il loro estraniamento da gran parte del proprio passato, cercarono di risolvere la contraddizione affermando che nonostante adottassero metodi e tecniche occidentali e nonostante fossero stati educati secondo il sapere straniero, lo 'spirito giapponese' avrebbe dovuto essere tutelato. Al Giappone era concesso di prendere in prestito, ma i prestiti ottenuti sarebbero dovuti essere assimilati rendendoli propri.

I fraintendimenti da parte di conservatori e riformisti in merito al *kokusui* spinsero i membri del gruppo a cambiare l'espressione *kokusui hozon* (preservare la nazionalità) con una più positiva: *kokusui kenshō* (promuovere la nazionalità). In realtà per superare i

33 *Ivi*, pp. 68, 69.
34 Membro dei Seikyōsha diplomatosi alla Sapporo Agricultural School nel 1885.
35 *Ivi*, pp. 69, 70.
36 Cfr. *Ivi*, cap. 3.

fraintendimenti, sarebbe stata necessaria una più chiara e definita espressione di identità giapponese.
Un ultimo approccio alla questione che ritengo utile riportare è quello di Kuga Minoru, giovane editore del giornale *Tōkyō dempō* che scrisse a favore dei Seikyōsha e che parallelamente agli editori di *Nihonjin* cercò di offrire una valida alternativa all' 'occidentalismo' dei Min'yūsha di Tokutomi.
Secondo il suo punto di vista non poteva esserci un valido paragone né tra Giappone e Occidente né tra cultura giapponese e cultura occidentale; piuttosto sarebbe stato corretto confrontare il Giappone con Francia, Inghilterra ecc. poichè sebbene l'Occidente potesse sembrare un blocco monolitico agli occhi del popolo giapponese, i vari stati preservavano la propria unicità in quanto nazioni ben distinte. Gli 'occidentalisti' perdendo di vista questo aspetto avrebbero creato una società giapponese ibrida in seguito a prestiti indiscriminati da questa e quella nazione occidentale. Il Giappone, dice Kuga, avrebbe potuto introdurre elementi occidentali, selezionandoli coscientemente e infine assimilandoli, "imitation *is* self- effacing, and in the heyday of imperialism it could also prove to be self-defeating"[37].

Le divergenze di idee tra Seikyōsha e Min'yūsha generarono una controversia di interesse pubblico centrata sul dibattito tra 'occidentalismo' e 'nipponismo'. In realtà, nonostante la loro opposizione, i due gruppi non erano agli antipodi come i rispettivi membri sostenevano, entrambi gli schieramenti condividevano una base comune di ansie e aspettative; il loro dibattere esprimeva le controversie di un'intera generazione.

Epoca di Anarchia spirituale?

L'inquietudine della nuova generazione Meiji derivava in parte dalla mancanza di una base etica riconosciuta. Il rapporto conflittuale tra vecchio e nuovo era insito in ogni giovane cresciuto durante la Restaurazione Meiji. Durante l'infanzia si era sempre ricevuta un'educazione di stampo confuciano, a casa o in istituti privati, ma successivamente all'Ordinanza *Gakusei* del 1872 l'istruzione formale veniva completata nelle nuove scuole di ispirazione occidentale.

37 *Ivi*, p. 75.

L'influenza dei valori tradizionali era indebolita non solo dal nuovo assetto educativo, ma anche dalla corrispondenza tra questi e il vecchio ordine sociale Tokugawa, ritenuto inadatto ad uno stato in divenire e considerato la principale causa del declino vissuto dal Giappone a cavallo delle due epoche. Tuttavia si trattò soltanto di indebolimento in quanto i valori tradizionali non furono mai completamente soppiantati. Il vivere secondo i nuovi valori risultava difficile ai più e generava profonde incertezze.

In questo clima si inserì il Rescritto Imperiale del 1890, il quale invertì il senso di marcia riportando l'enfasi sull'apparato etico e morale autoctono. In primo piano la lealtà verso famiglia e Imperatore, amore per la patria, pietà filiale, rispetto per sé e gli altri.

Dietro questo provvedimento è chiaro l'intento strumentale da parte del governo di porre enfasi sulla morale tradizionale per servire gli scopi del nuovo stato. Questi ideali tradizionali servirono a esaltare come virtuoso il sacrificio personale, fondamentale in questo periodo di rapida industrializzazione.

Meno chiara risulta essere la continua ricettività del popolo giapponese agli antichi valori nonostante i profondi mutamenti economici e sociali. Come sostiene Thomas Smith, la duplice natura della società giapponese ha evitato che i valori tradizionali venissero soppiantati in quanto nonostante l'industrializzazione urbana, le aree rurali rimasero sempre ancorate all'antica morale e alla dimensione spirituale tradizionale.[38]

Un'altro punto di attrito tra Seikyōsha e Min'yūsha riguardava la compatibilità tra progresso e strutture sociali differenti; ciò perchè il Giappone sarebbe stata la prima nazione non occidentale a modernizzarsi e partiva quindi da condizioni di base molto diverse.

I Min'yūsha credevano che il Giappone dovesse adottare la struttura sociale e il sistema di valori occidentali per supportare il proprio sviluppo industriale. Tokutomi abbracciava la teoria spenceriana di evoluzione sociale secondo la quale tutte le società in via di modernizzazione avrebbero dovuto attraversare tappe comuni a tutte. Una società autocratica e militante sarebbe sicuramente, prima o dopo, divenuta industrializzata, pacifica e democratica.

Tokutomi ammetteva che il Giappone avesse fatto enormi progressi, sovvertire l'ordine

38 Cfr. *Ivi*, p. 122.

feudale e dissolvere l'aristocrazia erano state naturalmente grandi conquiste, ma lamentava la reticenza nell'adottare un sistema di valori degno di una società democratica.

La struttura sociale giapponese restava vincolata a relazioni verticali, di stampo confuciano quali genitori-figli, sovrano-sudditi, maestro-discepoli. Il Giappone non si era ancora liberato dalla struttura gerarchica e dagli obblighi sociali che l'avevano sempre caratterizzato.

Una società democratica si fondava invece su un'etica orizzontale, dove le relazioni sono tra individui tutti allo stesso livello o tra individui e società. Questo tipo di struttura incoraggia l'individuo ad affidarsi alle proprie conoscenze e abilità e a basarsi sui propri sforzi piuttosto che su quelli del gruppo. I Min'yūsha si dedicarono quasi esclusivamente alla riforma del sistema educativo e del sistema famiglia, credendo che proprio all'interno d questi due ambienti di socializzazione avrebbe avuto modo di essere trasmesso il nuovo sistema di valori essenziali per il progresso del Giappone.

> Despite the great faults of Confucianism, it was practiced in the past because people truly believed in it. Today, people do not believe in it, but they still try to practice it.[39]

Tokutomi rimproverava agli insegnanti sottomissione al Ministero dell'Educazione in quanto questi successivamente alla diffusione del Rescritto Imperiale sull'istruzione ricominciarono ad enfatizzare i tradizionali principi di matrice confuciana, anziché occidentale e in linea con la nuova era democratica su cui Tokutomi voleva si affacciasse il Giappone; principi come l'indipendenza, l'onestà, la perseveranza e il rispetto per sé e per gli altri. Tuttavia, la proclamazione del Rescritto Imperiale sull'Educazione del 1890 aggiungeva l'autorità di quest'ultimo a quella del Ministero dell'Educazione e, Tokutomi, rifiutandone la validità avrebbe messo in discussione la saggezza imperiale. Egli dovette quindi moderare la sua posizione e garantire ai lettori di *Kokumin no Tomo* che il Rescritto non avrebbe inciso particolarmente sulle politiche educative.

I Min'yūsha dovettero quindi ammorbidire i toni ma non per questo si smorzò la vena polemica contro la tendenza conservatrice nell'educazione.

Nel *Kokumin Shinbun* del 7 aprile 1893 Tokutomi descrive una lezione di etica di terza elementare:

> "Why," the teacher asked, "must we be loyal to the Emperor?" A pupil stood up:

39 *Ivi*, p. 132.

> "The Emperor——" he began; but he stopped, tittering, unable to conclude. " Don't laugh!" the teacher scolded, and spoke deliberately: "Because we are indebted to the Emperor. Class," the teacher asked again, "why are we indebted?" The pupils stared in puzzled silence. "It is thanks to the Emperor," said the teacher, "that you come here and return home safely." To be sure the lesson was learned, the teacher continued: "To whom are we indebted that burglars don't enter our houses and that we have all come to school without meeting bullies?" A girl promptly spoke up: "The policeman." The teacher thought dejectedly for a time. "Of course that is true, but the policeman is ultimately the Emperor's." […] The innocent girl did not understand the teacher's purpose and only stared in mystified silence.[40]

Tokutomi pose una domanda alla classe riguardo cosa fosse il 'buon agire'. La prima risposta da parte di un alunno fu: "Praticare la lealtà e la pietà filiale", Tokutomi si stupì per la frase troppo sofisticata per un alunno di quell'età; quando l'insegnante chiese di spiegare con parole più semplici che cosa si intendesse con 'buon agire', un'alunna rispose timidamente: "Non essere un ladro".[41]

La prima risposta risultava essere imparata a memoria e non del tutto consapevole, la seconda invece, dice Tokutomi, presupponeva che al di fuori della legge non ci fosse morale.

Kokumin no Tomo enfatizzò quindi che l'operato del governo generò nient'altro che "anarchia spirituale" (*seishinteki museifushugi*) in quanto l'approccio educativo strideva con le nuove istituzioni recentemente istituite in Giappone. Così concluse l'editoriale: "What anguish it is, to say and do what is not in one's heart"[42].

Secondo i Min'yūsha la creazione di una società democratica sarebbe stata possibile solo attraverso una riforma del sistema-famiglia. Un'uscita di *Kokumin no Tomo* si intitolò 'Tirannia familiare' e descrisse la famiglia come "a breeding ground of servility, double-dealing, mistrust, hypocrisy, jealousy, alienation, and treachery"[43].

Il peso degli obblighi famigliari, dal loro punto di vista, incideva pesantemente sulle ambizioni dei giovani, impedendo loro di ottenere successo nella vita basandosi sulla propria individualità. La famiglia non incoraggiava ad assecondare le proprie inclinazioni e attitudini bensì a supportare e sostenere parentela e nuclei famigliari allargati.

> It is the fault of the family system that youth must sacrifice tehemselves for their

40 *Ivi*, p. 133.
41 Cfr. *Ivi*, pp. 133, 134.
42 *Ivi*, p. 134.
43 *Ivi*, p. 135.

> own elders. […]Today's elderly take out the bitterness of their past on our young people. Thus if we do not change […] to a system of individualism, we shall never be able to overcome the evils of family tyranny.[44]

Kokumin no Tomo proponeva cinque misure necessarie a riformare il sistema famigliare. In primo luogo le proprietà non sarebbero più dovute essere della famiglia ma dell'individuo, per incoraggiarne l'indipendenza; in seguito la possibilità per i genitori di ritirarsi anticipatamente dall'attività lavorativa non sarebbe più dovuta essere garantita se questi fossero stati ancora in grado di provvedere a loro stessi autonomamente; la terza misura voleva che figli sposati e genitori vivessero in dimore differenti; la quarta che il matrimonio avvenisse solo se il giovane fosse stato in grado di sostenersi autonomamente; infine che le relazioni a distanza fra parenti fossero limitate per non creare innaturali vincoli di obbligo.

La visione dei Min'yūsha non era ovviamente condivisa universalmente, Kuga Katsunan, su *Nihon* difese il sistema famigliare esistente rispondendo alle critiche sopracitate e definendole imprecise.

Innanzitutto vi erano differenze tra famiglie ricche e povere; era già abitudine degli abbienti vivere separati e possedere patrimoni individuali, tuttavia quando genitori e figli sposati condividevano l'abitazione la ragione era meramente il risparmio e non l'obbligo di un sistema oppressivo. Inoltre esistevano dei limiti morali che disincentivavano gli abusi riportati da *Kokumin no Tomo,* era quindi improbabile che componenti della famiglia dipendessero in tutto e per tutto da altri, così come sporadici erano i casi in cui i genitori abbandonavano le attività lavorative per approfittare degli sforzi dei figli. I genitori da sempre desiderano il successo di questi e non lo avrebbero ostacolato. Kuga era certo inoltre che qualora un genitore non fosse più stato autosufficiente, un figlio non avrebbe considerato spensieratamente la possibilità di affidarne le cure a terzi pur di non essere tormentato dall'obbligo sociale. In breve, Kuga riteneva che "the cold, self-seeking ways of Western individualism were not worthy to replace the harmony and warmth of the existing Japanese family relations"[45].

44 *Ibid.*
45 *Ivi*, p. 136.

1.6 Apparato ideologico e problematiche identitarie[46]

Il ritorno alla tradizione operata dagli oligarchi Meiji, concretizzata con l'Ordinanza sull' Educazione (*Kyōikurei*) che sanciva un ritorno alle tradizioni difendendo il *wakon* (spirito giapponese) dalle minacce del liberalismo occidentale, fu ulteriormente rafforzata con la promulgazione della Carta Costituzionale, la quale provvide a chiarire l'impianto ideologico sul quale si ergeva il nuovo stato moderno.

Il governo cercò infatti di limitare la validità del modello occidentale al solo aspetto scientifico-tecnologico; sembrò riuscire così a salvaguardare la sfera dell'identità nazionale precedentemente messa in crisi dal presupposto di superiorità occidentale sulla base del quale aveva preso avvio il processo di modernizzazione. Questa scelta giustificava l' "esistenza del popolo […] in termini etici più che politici, dato che l'Imperatore costituiva il fulcro attraverso cui il popolo stabiliva la propria appartenenza allo Stato"[47], la Costituzione Meiji infatti "riconobbe giuridicamente i giapponesi come 'sudditi' (*shinmin*) di un sovrano divino 'discendente dal Cielo' mostrando come nell'idea di suddito fosse confluito quel patrimonio shintoista che in passato i *kokugakusha* avevano contribuito a far resuscitare, assieme al mito dell'unicità etnica e razziale dei giapponesi"[48].

"Il ripristino della tradizione fu, in definitiva, una tra le più valide soluzioni che gli oligarchi Meiji seppero elaborare di fronte al rischio rappresentato dagli effetti, per così dire, collaterali che la transizione al capitalismo e all'imperialismo comportava"[49].

Lo Stato, fondato sui principi tradizionali confuciani, poggiava su un impianto il cui fulcro ideologico era costituito dallo Shintoismo, a sua volta legittimato dalla sovranità indiscussa del *tennō*.

Il Rescritto Imperiale sull'Educazione del 1890 enfatizzò l'etica confuciana ,la lealtà e la pietà filiale. Da questo momento in poi il Rescritto e l'antico mito narrato nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki* sarebbero stati introdotti nel sistema educativo e insegnati agli scolari giapponesi.

Lo Shintoismo venne quindi strumentalizzato dallo Stato come mezzo di "controllo sul

46 Cfr. Rosa CAROLI, Franco GATTI, *op. cit*., cap. 5.
47 *Ivi,* p. 156.
48 *Ibid.*
49 *Ibid.*

popolo”[50] e l'educazione come “luogo di indottrinamento politico capace di garantire la stabilità e l'armonia sociale”[51].

Parallelamente si delinea l'effettiva ideologia ufficiale, la teoria del *kokutai* (sistema nazionale). Questa teoria prevedeva una monarchia incentrata unicamente sulla figura dell'Imperatore, un grande stato-famiglia con al vertice la famiglia Imperiale.

In quanto la teoria fu messa a punto da intellettuali giapponesi formatisi in occidente, l'implicazione Meiji del termine *kokutai* si rifece al concetto di unificazione nazionale europeo, secondo il quale tutti gli individui sono membri di una comunità che trascende status e domini feudali.

L'importazione dall'Europa di idee critiche nei confronti della razionalità e civilizzazione moderna occidentale, immesse poi nella teoria, fu determinante nella giustificazione dello “spirito giapponese” (*wakon*) e del rifiuto dell'apparato ideologico occidentale.

Il governo Meiji aveva prodotto una politica nazionale che enfatizzasse l'unicità del popolo giapponese, per proteggersi dalla minaccia dell'“altro” (fosse esso costituito dall'Occidente o dalla Cina), le cui origini fossero definite come pure e omogenee in quanto tutti gli individui erano membri dello stato-famiglia.[52]

La teoria, tuttavia, avrebbe incontrato un ostacolo; la grande contraddizione con cui avrebbero dovuto misurarsi i sostenitori del *kokutai* risiedeva nel fatto che l'affermazione dell'identità di un popolo che si legittima asserendo la propria omogeneità e unicità non risulta più veritiera nel momento in cui il Paese intraprende una politica estera espansionista di assimilazione (*dōka*), quest'ultima giustificata dal “*dōbun dōshu*”, ovvero “medesima cultura, medesima razza”.

Come giustificare la logica del *kokutai* dopo l'annessione di taiwanesi e coreani all'Impero? Dopo l'annessione di Taiwan nel 1895 e della Corea nel 1910, il Giappone non si poteva certo definire uno stato-nazione omogeneo in quanto il trenta percento della popolazione dell'arcipelago constava di soggetti non giapponesi.[53]

Gli intellettuali, cercando una soluzione a dilemma inizieranno a ricostruire miti e origini del Giappone e a ridefinire il concetto di “essere giapponese”.

---

50 *Ivi,* p. 158.
51 *Ivi,* p. 159.
52 Cfr. OGUMA Eiji, *A genealogy of 'Japanese' self-images*, Melbourne, Trans Pacific Press, 2002, Introduction.
53 Cfr. *Ivi.*

Nel corso del dibattito sulla ridefinizione del concetto di cui sopra, la sua espansione era voluta da quanti fossero contrari alle discriminazioni e dagli imperialisti, il cui obiettivo era assicurarsi nuovi territori oltremare; la restrizione del suddetto era voluta invece dai sostenitori dell'eugenetica e dagli isolazionisti, i quali si opponevano all'espansione territoriale.

La diatriba sulla ridefinizione concettuale di "essere giapponese" si intrecciava inevitabilmente con il dibattito in merito alle origini del popolo giapponese.

Nel Giappone pre-seconda guerra mondiale, in contrapposizione alla teoria che presupponeva l'omogeneità delle origini, nacque la cosiddetta 'teoria delle origini miste', secondo la quale persone provenienti da diverse aree geografiche quali Corea, Cina, penisola malese e mari del sud, migrarono nell'arcipelago giapponese e dalla mescolanza di questi gruppi con il gruppo autoctono ebbe origine la popolazione giapponese.

Il prototipo della teoria delle origini miste fu creata nel diciannovesimo secolo da studiosi occidentali che avevano viaggiato in Giappone. Inizialmente non appoggiata dagli eruditi nipponici, venne poi assimilata come parte del processo di modernizzazione e riconcettualizzata come elemento integrante del nazionalismo giapponese, usato per giustificare invasioni, annessioni da parte del Giappone imperialista e l'assimilazione delle popolazioni di quei territori in nome di un'unificazione asiatica.[54]

1.7 Verso il moderno Nazionalismo

Nonostante lo shock causato dalla consapevolezza della forza militare occidentale in seguito all'approdo delle navi da guerra americane, la fase iniziale del periodo Meiji fu caratterizzato da un periodo di ammirazione più che di paura nei confronti dell'Occidente, tant'è che di ispirazione occidentale erano i movimenti *Bunmei Kaika* (civiltà e illuminismo) e *Jiyū Minken* (Movimento per la libertà e i diritti del popolo) .

Durante gli anni '80, l'attività espansionistica delle potenze occidentali anche in Asia generò un crescente senso di crisi e il sorgere di istanze nazionalistiche.

Gli ispiratori dei movimenti sopracitati, basati sugli ideali di liberà e diritti umani, stavano ora soggiogando e gestendo gran parte di Asia e Africa e questo spinse gli ormai disillusi

54 Cfr. *Ibid.*

intellettuali Meiji a riesaminare il loro punto di vista.

Il *Jiyū Minken,*emerso nella seconda metà del 1870, il cui fine primario era la democrazia, chiedeva il sovvertimento degli *hanbatsu*[55] e l'apertura di un parlamento nazionale per garantire che i pareri di tutte le regioni fossero ascoltate nella creazione di una politica nazionale.

In questo movimento democratico si riconoscono anche elementi da movimento nazionalistico poiché teso all'unificazione nazionale. Alcuni degli attivisti del movimento avevano iniziato a porre maggiore enfasi sugli aspetti nazionalistici più che sulla democratizzazione, sentendo sempre più concreta la minaccia che la colonizzazione dell'Asia costituiva per il Giappone.[56]

Nel 1887 il Giappone, dopo l'ennesimo tentativo, non riuscì ad ottenere la revisione dei trattati ineguali da parte delle potenza occidentali; vi furono reazioni di indignazione e malcontento tra il popolo che, secondo Brown, segnarono la nascita del moderno nazionalismo in Giappone.

Brown ritiene la forte reazione popolare del 1887 determinante per considerare quest'anno come uno spartiacque tra un periodo in cui il governo cercava di riformare vari ambiti del sistema per ottenere coesione nazionale e un periodo in cui la creazione di tale unità si profilava all'orizzonte e una prima forma di moderno nazionalismo era manifesta e riconoscibile su vari piani. Si può ritenere esemplificativo di questa seconda fase il rigetto degli usi occidentali, il conseguente ritorno agli standard autoctoni e l'interesse per l'espansionismo visto come mezzo per rafforzare ulteriormente la nazione giapponese.

Come afferma Brown "the whole […] japanese life was affected by the new attention to the preservation of Japan's national essence"[57].

Numerosi gli sviluppi che attestano il cambio di rotta non solo nelle intenzioni del governo ma anche a livello di entusiasmo popolare, tra cui la nascita dell'organizzazione dei *Seikyōsha* nel 1885, un gruppo di intellettuali conservatori a cui si è fatto riferimento nelle pagine precedenti, che esprimeva i propri punti di vista sulla rivista *Nihonjin*. Un certo

55 Con il termine *hanbatsu* si fa riferimento alla forma governativa dei primi anni del 1890, i cui leaders appartenevano precedentemente ai domini feudali (Satsuma e Chōshū) il cui intervento sarebbe stato alla base del sovvertimento del *Bakufu* e dell'istituzione di una nuova forma di potere.

56 Cfr. OGUMA Eiji, *op. cit*., Introduction.

57 Delmer M. BROWN, *Nationalism in Japan: an introdutory historical analysis,* Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1955, p. 119.

dinamismo si attesta anche all'interno della sfera religiosa; nella decade precedente, il sostegno del governo allo Shintoismo, seppur presente, non era apertamente manifesto, questo per dare l'impressione agli occidentali che il Giappone stesse rispettando i principi di libertà di culto;[58] tuttavia dopo il 1887 lo shintoismo assunse un ruolo chiave non solo nell'ambito religioso, bensì anche in quello politico ed educativo, come avrebbe poi sancito ufficialmente la Carta Costituzionale del 1889.[59]

La tendenza reazionaria emersa dopo il 1887 investì anche il campo etico, in quanto il Confucianesimo, dopo un periodo nell'ombra durante gli anni immediatamente successivi alla Restaurazione, riemerse come filosofia dominante all'interno della vita intellettuale giapponese.[60] La rinnovata enfasi di cui godette il Confucianesimo si rifletté anche sul Rescritto Imperiale sull'Educazione del 1890. Recita quanto segue:

> Sappiate, Nostri sudditi:
> i Nostri Antenati Imperiali hanno fondato il Nostro Impero su basi ampie ed eterne ed hanno profondamente e fermamente instillato la virtù; i Nostri sudditi sempre uniti nella lealtà e nella pietà filiale hanno di generazione in generazione illustrato la bellezza di ciò. Questa è la gloria del carattere fondamentale del Nostro Impero ed in essa risiede la fonte della Nostra educazione. Voi, Nostri sudditi, siate filiali con i vostri genitori, affezionati ai vostri fratelli e sorelle; siate armoniosi come mariti e mogli, autentici come amici; comportatevi con modestia e moderazione; manifestate la vostra benevolenza a tutti; perseguite il sapere e coltivate le arti e perciò sviluppate le facoltà intellettuali e capacità morali perfette; inoltre, perseguite il bene pubblico ed incoraggiate gli interessi comuni; in ogni occasione, rispettate la Costituzione e osservate le leggi; dovesse verificarsi un'emergenza, offrite coraggiosamente voi stessi allo Stato; perciò difendete e proteggete la prosperità del Nostro Trono Imperiale coevo del cielo e della terra. Così voi non sarete soltanto i Nostri buoni e fedeli sudditi ma renderete illustri le migliori tradizioni dei vostri avi. La Via qui esposta è in verità l'insegnamento trasmesso dai Nostri Antenati

58 Dal 1868 in poi l'Imperatore venne restituito alla sua legittima posizione; il mezzo più efficace di riabilitarne la figura fu quello di ridare luce allo Shintoismo culto del quale l'Imperatore era la più alta carica spirituale. Ora che il culto del Sole sarebbe servito come fulcro di nuova unità ideologica, doveva essere "purificato" dagli elementi buddisti presenti in esso, conseguenza di anni di sincretismo. I legami tra buddismo e regime Tokugawa fecero sì che la purificazione in alcune zone dell'arcipelago assunse la forma di persecuzione. Una fase di proselitismo frenetico ebbe inizio soprattutto nelle zone in cui le influenze buddiste e cristiane erano più forti. Nell'estate del 1871, il governo, non ritenendo soddisfacenti gli sviluppi del programma di proselitismo, riorganizzò interamente la struttura dello Shintoismo: furono costituiti dodici livelli di appartenenza per i templi, partendo dai piccoli templi locali giungendo al templio di Ise. Il controllo da parte del governo fu in questo modo semplificato; più significativo l'ordine di abolire i diritti ereditari del clero a tutti i livelli, tutti i sacerdoti sarebbero stati nominati dal governo. Un'altra modifica sostanziale riguardava i soggetti coinvolti nelle attività missionarie: l'ordine fu esteso anche a sacerdoti buddisti, tuttavia i risultati furono ancora una volta deludenti in quanto non era volontà di questi ultimi assecondare l'ascesa dello Shintoismo di stato. Furono allora istituite scuole preparatorie volte a favorire le attività propagandistiche, fallimentari anch'esse. Queste premesse comportarono un temporaneo abbandono del percorso intrapreso a inizio decade.

59 Cfr. Delmer M. BROWN, *op. cit.*, p. 118.

60 Cfr. *Ibid.*

> Imperiali che deve del pari essere osservato dai Loro Discendenti e dai sudditi, infallibile per tutte le età e chiaro in ogni luogo. E' Nostro volere servarlo nel cuore con la massima venerazione, avendolo in comune con voi, Nostri sudditi, affinchè possiamo tutti giungere alla stessa virtù.[61]

Riflettendo sulla natura e sull'entità del sentimento nazionalista tra il 1887 e il 1895[62] emerge che per la prima volta la consapevolezza di appartenere a uno stesso gruppo possa essere propriamente identificata come moderno nazionalismo.

Durante le decadi precedenti si erano manifestati pensieri e azioni di tipo nazionalistico ma questo era limitato principalmente a una parte della classe dominante. La maggioranza delle persone comuni era ancora illetterata[63] e non possedeva se non minima conoscenza delle questioni nazionali, e la lealtà, seppur mai assente, aveva un carattere locale.

Solo dal 1887, poiché una sufficiente coesione sociale era stata raggiunta, si ebbe una risposta popolare ai pericoli "nazionali"[64].

Brown porta come esempio il fatto che seppure il rifiuto della revisione dei trattati iniqui del 1887 avesse costituito una minaccia molto meno grave rispetto alla spedizione americana con navi da guerra degli anni 60, si registrò una risposta molto più animata in quanto nel contempo erano state create una stampa popolare, un esercito nazionale, un sistema educativo universale e un governo fortemente centralizzato; questo aveva sicuramente generato un senso di coesione nazionale molto più profondo e da questo momento in poi una qualsiasi minaccia, per quanto relativa, sarebbe stata sufficiente a scaturire risentimento nazionale.

61 Franco GATTI, *Il Giappone contemporaneo 1850-1970*, Loescher Editore Torino, 1976, p. 75.

62 Anno considerato come di inizio dell'epoca imperialista giapponese in quanto coincide con la vittoria giapponese della guerra contro l'Impero Cinese (luglio 1894 -aprile 1895).

63 L'istituzione del nazionalismo non sarebbe stata possibile se in quegli anni non ci fosse stata una diffusione capillare dell'alfabetizzazione; con l'adozione dell'istruzione obbligatoria, una parte sempre più ampia del popolo giapponese sarebbe stata influenzata da idee e sentimenti trasmessi su vasta scala. Il processo di alfabetizzazione fu accelerato in primo luogo dai profondi cambiamenti che interessarono la lingua giapponese scritta; per secoli la lingua scritta era stata appesantita dal cinese, il che rendeva difficile se non impossibile alla maggioranza della popolazione la comprensione e la lettura di documenti di interesse pubblico. Gli anni successivi alla Restaurazione accompagnarono un'inversione di tendenza; la lingua scritta fu avvicinata considerevolmente alla lingua parlata e questo favorì la crescita dei lettori in brevissimo tempo. Altro fattore che facilitò la trasmissione di idee su vasta scala fu lo sviluppo di moderne tecniche di stampa, inizialmente limitata a matrici lignee incise a mano, dal 1870 a caratteri mobili e dal 1874 la stampa a vapore.

64 La crisi politica conseguente in merito alle pressioni in merito all'invasione della Corea prima e la ribellione di Satsuma poi, influirono sensibilmente sull'interesse del popolo verso la vita pubblica e questo favorì enormemente la circolazione dei giornali; elemento questo in un primo momento strettamente legato all'opposizione al governo, ma che gradualmente si rivelò essere un altro agente attivo nel rafforzare la coesione nazionale.

Il sostegno governativo del processo di modernizzazione, teso alla formazione di una forte nazione, soffocò la crescita di forze democratiche; l'industrializzazione non fu accompagnata dalla crescita di una classe di piccoli industriali poiché era da evitare qualsiasi dispersione di potere politico, gli sviluppi in ambito educativo e religioso mostravano il minimo interesse verso i diritti individuali e i valori umani.

E' chiaro quindi che il governo, grazie all'assenza di forze democratiche rilevanti, di una classe media indipendente e di una istituzione religiosa in opposizione allo stato[65], riuscì a raggiungere, in minor tempo, i più alti gradi di centralizzazione politica, crescita economica, unione ideologica, e ciò facendo, mosse il paese verso il moderno nazionalismo.

Inoltre, l'astio nei confronti dell'occidente e il conseguente rigetto di tutto ciò che fosse estraneo al patrimonio culturale giapponese accelerò il processo di identificazione con la nazione, processo questo indispensabile alla formazione di un sentimento nazionalistico. Il Giappone era pronto a rivendicare una posizione più consona all'interno dell'assetto internazionale e ad accettare qualsiasi sfida fosse stata posta dagli stati vicini. Queste condizioni contribuiranno al sorgere di istanze espansioniste.

La guerra sino-giapponese può essere considerata a tutti gli effetti il prodotto della forza del moderno nazionalismo in Giappone, così come un potente stimolo per un'ulteriore crescita del fenomeno.[66]

Due forme di Nazionalismo

L'affermazione della superiorità giapponese nella sfera morale, che determinò il ritorno ai valori tradizionali, sommata alle convinzioni espresse nella teoria del *kokutai*, quali le origini pure e omogenee dello stato e l'appartenenza di tutti gli individui a un grande stato-famiglia facente capo a un unico antenato comune a tutti e per di più di discendenza divina, costituisce una prima forma di identità nazionale.

Come può dunque, cambiando la premessa che legittima questa forma di identità nazionale, non sgretolarsi il sentimento nazionalista che ne deriva?

65 Come accadde invece nei casi occidentali, comportando rivoluzioni dal basso e impedendo una centralizzazione statale ad alissimi livelli.

66 Cfr. Delmer M. BROWN, *op. cit.*, cap. 6.

Accettare le teorie antropologiche occidentali sulle origini miste significava distruggere la relazione solidale tra gli individui essenziale per mantenere l'indipendenza del territorio e giustificare il processo espansionistico occidentale.

La ragione per cui anche l'antropologia autoctona, sebbene nazionalista essa stessa, accettò la teoria delle origini miste, fu perché questa costituiva la sola teoria dell'epoca che fosse figlia della moderna scienza occidentale.

L'altra opzione era costituita dalla teoria della nazione omogenea, ideata dai *kokugakusha;* scegliere l'una o l'altra significava decidere se l'indipendenza del Giappone sarebbe stata garantita e meglio protetta tornando alle tradizioni autoctone o assimilando la moderna civilizzazione.

Le due opzioni, sostiene Oguma Eiji, delineavano quindi due modi diversi di essere ugualmente nazionalisti, variava unicamente il modo in cui il nazionalismo era manifestato:[67]

> The theories of the Japanese nation had […] developed into two currents by the 1880s. One was the mixed nation theory which argued that the japanese nation consisted of a mixture between a conquering people and a previous aboriginal people and others, while the second was the homogeneous nation theory, which argued that the Japanese nation had lived in Japan since time immemorial and that their lineage had been handed down to contemporary 'Japanese'. It is no exaggeration to say that theories of the origin of the Japanese nation from that time to today have scarcely moved a step beyond a number of variations on this framework. As was the case then, so today the two currents sometimes oppose and sometimes support one another, and have reflected the international status of Japan and the state of Japanese nationalism in each of the major periods from 1880s to the present.[68]

Pur non ignorando la validità dell'approccio antropologico occidentale, nel prosieguo del presente lavoro sarà analizzato il consolidarsi del nazionalismo giapponese in relazione al recupero e, come si vedrà nel prossimo capitolo, all'invenzione delle varie tradizioni. In particolare si prenderà in considerazione nel terzo capitolo, come tradizione coinvolta nella nascita del sentimento nazionale giapponese, quella del *Kokka Shintō*; nondimeno anche quest'ultima si rivelerà essere tutt'altro che autentica e radicata nella "notte dei tempi".

67 Cfr. OGUMA Eiji, *op. cit*., Introduction.
68 *Ivi,* p. 15.

CAPITOLO II

L'invenzione della tradizione

La maggior parte di quelle che ci sembrano le tradizioni più antiche hanno tutte, se non tutte, origini tutt'altro che remote e capita che siano in realtà state completamente inventate. Il termine "tradizione inventata"[1] si riferisce proprio a queste ultime e a quelle tradizioni la cui genesi resta oscura ma della quale si può identificare il periodo, di solito breve, nel quale si sono affermate. Interessante qui non è tanto la longevità quanto piuttosto la loro apparizione e la loro capacità di diffusione.[2] A tal proposito Hobsbawm afferma:

> Per 'tradizione inventata' si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato.[3]

Caratteristico delle tradizioni inventate è poi il fatto che, nel momento in cui si fa riferimento ad un determinato passato storico, l'aspetto della continuità sia solo presunto.
Ciò che è interessante è esattamente il "contrasto tra il cambiamento e l'innovazione costanti del mondo moderno e il tentativo di attribuire a qualche aspetto almeno della sua vita sociale una struttura immobile e immutabile".[4]
Il termine "tradizione" nel senso in cui è stato usato finora, sostiene Hobsbawm, non ha nulla a che fare con la "consuetudine" che è caratteristica della società tradizionale; "scopo e caratteristica delle 'tradizioni', comprese quelle inventate, è l'immutabilità. Il passato al

1 Eric J. HOBSBAWM, Terence RANGER, *L'invenzione della Tradizione*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1987, p. 3.
2 Cfr. *Ivi*, p. 3.
3 *Ivi*, p. 3.
4 *Ivi*, p. 4.

quale fanno riferimento, reale o inventato che sia, impone pratiche fisse (di norma formalizzate), quali appunto la ripetizione".[5]

La consuetudine nelle società tradizionali invece non ostacola cambiamento e innovazione, pur tuttavia dovendo sottostare all'esigenza di farli apparire compatibili, se non uguali, al precedente stato di cose e questo risulta limitante.[6]

Altra distinzione operata da Hobsbawm è quella tra la "tradizione", nel senso finora utilizzato, e la "convenzione", o routine, che non è nella maggior parte dei casi dotata di funzioni rituali o simboliche, pur potendole acquisire. Ogni pratica sociale, costituita in modo tale da essere svolta in modo ripetitivo, infatti, porterà alla creazione di convenzioni e routine atte alla trasmissione della conoscenza (pratica).

Più delle precedenti, le società post rivoluzione industriale, si videro obbligate a generare nuove convenzioni e routine con sempre maggiore frequenza.[7]

Tali atteggiamenti e routinari non sono "tradizioni inventate" in quanto servono a facilitare particolari operazioni pratiche e "vengono prontamente modificate o abolite di fronte al mutare delle esigenze pratiche, tenendo sempre conto della forza d'inerzia che ogni pratica acquista con l'andare del tempo, e delle resistenze psicologiche opposte all'innovazione da chi a quella pratica si è assuefatto".[8]

In ogni epoca si è verificata l'invenzione di una tradizione, tuttavia ci si potrebbe aspettare che tale 'fenomeno' avvenga più frequentemente "quando una rapida trasformazione della società indebolisce o distrugge i modelli sociali ai quali si erano informate le 'vecchie' tradizioni, producendone di nuovi ai quali queste non sono più applicabili; oppure quando le vecchie tradizioni, le loro carriere istituzionali e i loro promotori non si dimostrano più abbastanza adattabili e flessibili, o vengono comunque eliminati: in poche parole, quando i

5 *Ibid.*

6 Hobsbawm aggiunge a tal proposito: "gli studiosi dei movimenti contadini sanno che quando un villaggio appoggia sulla 'consuetudine invalsa nella notte dei tempi' la rivendicazione di un terreno o un diritto comune, spesso non esprime un fatto storico, bensì il rapporto di forza nella lotta costante del villaggio stesso contro il signore, o contro altri villaggi", in *Ibid.*

7 Queste convenzioni e routine sono efficaci nel momento in cui diventano abitudine, automatismo, riflesso incondizionato, e tuttavia impongono l'immutabilità, il che, sostiene Hobsbawm, "potrà creare ostacoli all'altra condizione indispensabile della pratica, la capacità di affrontare contingenze non previste o non abituali. È un difetto ben noto, questo, della "routinizzazione" o "burocratizzazione", specie ai livelli subalterni, in cui l'immutabilità delle procedure viene di regola considerata come il miglior criterio di efficienza", in Eric J. HOBSBAWM, Terence RANGER, *op. cit*., p. 5.

8 *Ibid.*

cambiamenti sul piano della domanda o dell'offerta sono abbastanza vasti e rapidi".[9]

Stando a quanto detto, gli ultimi due secoli sono presumibilmente caratterizzati da tradizioni inventate più numerose.

La logica conclusione sarebbe la percezione delle nuove tradizioni come aventi la funzione di sopperire all'inadattabilità delle vecchie, e alla loro inconciliabilità con il cambiamento e il "nuovo", tuttavia è erronea in quanto spesso le nuove tradizioni non sono che "nuove" solo in parte, poiché il risultato di profonde modifiche e riutilizzi di tradizioni preesistenti.[10]

Un altro esempio di tradizioni inventate è costituito dalle tradizioni "nuove" con scopi "nuovi" che attingono però da materiali antichi.

Non costituisce una pratica complessa il ripescaggio di elementi del passato, inevitabilmente presenti in abbondanza in ogni società, per poi utilizzarli come spunto per la creazione di qualcosa di nuovo. "Talvolta era possibile innestare le nuove tradizioni su quelle vecchie, talaltra potevano essere inventate attingendo ai forniti magazzini del rituale, del simbolismo, dell'esortazione morale ufficiali – la religione e i fasti dei principi, il folclore e la massoneria (a sua volta tradizione inventata, e ricca di forza simbolica)".[11]

Il prodotto di questo processo, soprattutto in ambito nazionalista, doveva necessariamente dimostrare una continuità con il passato, spesso anch'essa inventata "creando ad esempio un passato talmente antico da valicarne i limiti effettivi: personaggi a metà strada tra la realtà e la fantasia […] o veri e propri falsi".[12]

I simboli della coesione nazionale quali inno e bandiera costituiscono l'esempio lampante di questa novità tradizionale.

Un esempio di tradizione inventata che apparentemente risulta contraddittorio è costituito dai contenuti di movimenti tradizionalisti, il cui obiettivo è la difesa delle tradizioni o il rifiuto della modernità attraverso il recupero di un passato ideale. L'invenzione o la selezione di elementi remoti e decontestualizzati, rende tradizione inventata ciò che propongono in quanto costituente un passato storico mai esistito o parzialmente

9 *Ivi*, p. 7.

10 Hobsbawm riporta il caso di "antiche istituzioni, dotate di funzioni, riferimenti al passato e idiomi e pratiche rituali ben radicati, [*che*] si videro costrette ad adattarsi: la Chiesa cattolica di fronte alle nuove sfide politiche e ideologiche, e ai grandi cambiamenti nella composizione dei fedeli (ad esempio, il netto incremento della presenza femminile nei suoi ranghi laici come in quelli ecclesiastici)", in *Ibid.*

11 Eric J. HOBSBAWM, Terence RANGER, *op. cit.*, p. 8.

12 *Ivi*, p. 9.

modificato.

Ci sono tuttavia casi in cui la tradizione autentica sussiste nel presente e sopravvive a mutamenti profondi della società quali la modernizzazione; in questo caso non è necessario inventare alcuna tradizione. Allo stesso modo può accadere che nonostante modelli passati siano sopravvissuti rivelandosi dunque adattabili a nuove condizioni, queste siano state in ogni caso sostituite; la sostituzione di modelli tradizionali avviene in questo caso deliberatamente, per il raggiungimento di determinati scopi, non per la cessazione di validità di tali modelli.[13]

Hobsbawm raggruppa le tradizioni inventate in tre categorie in base alla tipologia:

"a) quelle che fissavano o simboleggiavano la coesione sociale o l'appartenenza a gruppi o comunità, reali o artificiali che fossero; b) quelle che fondavano o legittimavano un'istituzione, uno status, un rapporto d'autorità; c) quelle finalizzate soprattutto alla socializzazione, ad inculcare credenze, sistemi di valore e convenzioni di comportamento".[14]

La prima costituisce la tipologia prevalente, dal momento che in qualche modo si ritiene possa includere le seguenti, se parlando ad esempio di "appartenenza a gruppi o comunità" intendiamo la nazione.

"Le tradizioni dei gruppi particolari attribuiscono in genere particolare importanza ai riti di passaggio (l'iniziazione, la promozione, il collocamento a riposo, la morte), altrettanto non avviene, di regola, per quelle destinate alle pseudo-comunità comprensive (le nazioni, i paesi), presumibilmente perché queste ultime insistevano sul proprio carattere eterno e immutabile – dal momento della fondazione della comunità stessa, quantomeno".[15]

Tra le tradizioni autentiche e quelle fittizie, un elemento distintivo è il carattere specifico e vincolante delle pratiche legate alle prime, non riscontrabile in quelle legate alle seconde, "aspecifiche e vaghe"[16], imperniate su doveri "inculcati dal senso di appartenenza al gruppo: 'patriottismo', 'lealtà', 'dovere', 'le regole del gioco', 'lo spirito della scuola' e via dicendo […], [*in questo caso*] l'elemento centrale era dato dall'invenzione di segni di appartenenza a una consorteria carichi di significati emotivi e simbolici, piuttosto che dallo

13 Cfr. *Ivi*, p. 10.
14 *Ivi*, pp. 11, 12.
15 *Ivi*, p. 13.
16 *Ibid.*

stato e dagli scopi della consorteria stessa, […] il senso di quei simboli risiedeva appunto nella loro indefinita universalità".[17]

Le tradizioni inventate strumentalizzano il passato storico, servendosene come "legittimazione dell'azione e cemento della coesione di gruppo".[18] Spesso la tradizione che entra a far parte della "conoscenza comune o dell'ideologia della nazione […] non è quella effettivamente conservata nella memoria popolare, ma è stata selezionata, scritta, resa in immagini, diffusa e istituzionalizzata da persone appositamente incaricate".[19]

Come afferma Marco d'Eramo, "un modo tipico con cui la modernità produce il domani è quello di costruirsi uno ieri. Plasmare il nuovo inventando una tradizione. Si crea una comunità inedita immaginando di appartenere a una remota e dimenticata".[20]

Trattando di tradizioni inventate ci si rivolge infatti spesso a quella che probabilmente costituisce la più grande innovazione storica degli ultimi secoli: la nazione, con annessi e connessi.

La nazione è "una comunità politica immaginata. […] E' immaginata in quanto gli abitanti della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti, né li incontreranno, né li sentiranno parlare, eppure nella mente di ognuno vive l'immagine del loro essere comunità".[21] "Il nazionalismo non è [dunque] il risveglio delle nazioni all'autoconsapevolezza: piuttosto inventa le nazioni dove esse non esistono".[22]

> L'evoluzione della coscienza nazionale non è un fenomeno omogeneo che investe contemporaneamente l'insieme dei membri di una comunità; si tratta piuttosto di un processo differenziato, che interessa dapprima un ristretto ambito intellettuale per poi dirigersi in campo politico. La percezione della coscienza nazionale da parte delle masse costituisce la fase conclusiva […] di tale processo e, al contempo, l'obiettivo ultimo dello stato moderno. […] [*Lo Stato Moderno*] ha poi bisogno di motivare la propria nascita ed esistenza – un'esigenza, questa, commisurata in genere al grado di artificialità che ha dovuto utilizzare per imporsi sulla realtà o l'insieme di realtà che lo ha preceduto. Così, molti tra gli elementi che pretendono di spiegare il fenomeno nazionale sono in realtà fittizi, costruiti, inventati.[23]

Potrebbe sembrare accessorio specificare che le tradizioni che riguardano la nazione siano

17 *Ibid. Corsivo mio.*
18 Eric J. HOBSBAWM, Terence RANGER, *op. cit*., p. 15.
19 *Ibid.*
20 Marco D'ERAMO in Benedict ANDERSON, *Comunità Immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi,* Roma, Manifestolibri, 1996, p. 8.
21 Benedict ANDERSON, *op. cit*., p. 25.
22 GELLNER in *Ibid.*
23 Rosa CAROLI, "Razza, etnia, nazione. Alcune considerazioni sull'identità collettiva in Giappone", in *I giapponesi e l'arte del vivere. Atti del XIX convegno di studi sul Giappone*, Venezia, 1996, pp. 42-62, pp. 49, 50. *Corsivo mio.*

in realtà innovazioni esse stesse, in quanto facenti riferimento alla più grande opera di "ingegneria sociale"[24] di sempre.

Il paradosso si esprime nella volontà delle nazioni di proporsi come "opposto della novità, […] radicate nell'antichità più remota, […] tanto naturali da non richiedere altra definizione che l'autoaffermazione".[25]

"E proprio perché tanta parte di ciò che soggettivamente costituisce la 'nazione' moderna rientra nella categoria di questi artifici, ed è legata a simboli o discorsi opportunamente addomesticati (quali la 'storia nazionale'), in genere di origine relativamente recente, il fenomeno nazionale non può essere correttamente indagato senza considerare con grande attenzione 'l'invenzione della tradizione'".[26]

2.1 L'invenzione della tradizione in Giappone

Possiamo affermare che generalmente ogni "modernizzazione" presenta esempi di tradizioni inventate, tuttavia in Asia Orientale essa pone ulteriori sfide in quanto "importata" dall'Occidente. I termini "occidentalizzazione" e "modernizzazione" sono spesso per questa ragione considerati sinonimi in riferimento al Giappone. In questo senso, talune tradizioni inventate dell'Asia Orientale e del Giappone nello specifico, pur presentando caratteristiche analoghe alle "nuove" pratiche culturali occidentali, nascono con il preciso fine di presentare un'alternativa a quella modernità "importata" che contempli la conservazione del patrimonio tradizionale e dell'identità culturale. Il processo di invenzione della tradizione è guidato essenzialmente dalle élites:

> They feel entitled to interpret the symbolic universe of cultures and present a cohesive and convincing historical map of their beginnings and future developlments. Therefore, intellectuals have a formative influnce upon the public interpretation of the symbolic world of their societies. If these intellectuals act addicitionally as politicians, they can and will use their visions of culture and history to remould the fabric of societies threatened by uncultrolled changes in they normal functioning.[27]

L'ambizione di "recuperare" alcuni elementi appartenenti al passato conduce spesso a

24 Eric J. HOBSBAWM, Terence RANGER, *op. cit*., p. 16.
25 *Ibid.*
26 *Ivi*, p. 17.
27 Klaus-Georg RIEGEL, "Inventing Asian Traditions: the controversy between Lee Kuan Yew and Kim Dae Jung", in *Development and Society*, 29/1, 2000, pp. 75-96, p. 78.

consapevoli manipolazioni del popolo. Tuttavia nella misura in cui il popolo crede nella realtà della tradizione inventata, questa rappresenta una costruzione sociale di realtà indiscussa.[28]

Al fine di ottenere il supporto da parte del popolo, la tradizione inventata viene "istituzionalizzata":

> Books about the historical origins are written, pamphlets with slogan of cultural superiority are distributed, symbols of glorious past are discovered and venerated, monuments to the founders of nations are erected, rituals of unanimity are excercised and supposedly old remnants of the lost traditions are stored in sacred locations.[29]

Attraverso il processo di istituzionalizzazione, il ricco repertorio di credenze e usanze viene tradotto nei sistemi culturali creati dagli ideologi e accettato dalle comunità come autentici.

Le ragioni che motivano l'invenzione delle tradizioni sono facilmente deducibili: le persone, specialmente gli intellettuali e i leaders politici con aspirazioni e approcci intellettualistici, vedono nel passato un'epoca di sicurezza, di certezze in grado di garantire stabilità, ordine e armonia. In periodi storici di rapidi e radicali cambiamenti socioculturali, le tradizioni del passato storico vengono usate per "controllare" la modernità, vista come una minaccia all'ordine sociale.[30]

L'invenzione della tradizione serve inoltre come mezzo per la risoluzione di problematiche sociali, "unknown and disturibing"[31], sorte con l'avvento della modernità.

I moderni stato-nazione inventano simboli, rituali e modelli identificativi al fine di creare un senso di appartenenza alla comunità; il passato storico visto attraverso le menti selettive degli agenti della modernizzazione ha l'obiettivo di ridisegnare la coesione morale e sociale attraverso il processo dell'invenzione delle tradizioni cosicché la rinuncia al mondo tradizionale governato da ordine e armonia – in favore di promesse e vantaggi offerti dalla modernità – possa essere evitata.[32]

---

28 Cfr. *Ivi*, p. 79.
29 *Ibid.*
30 "The historic past offers a rich storehouse of value orientations and symbolic representations which can be selected, interpreted and used for the revival revision and invention of modernized traditions", in *Ivi*, p. 80.
31 *Ibid.*
32 Cfr. *Ivi*, p. 81.

Molte delle tradizioni, pratiche e valori giapponesi che sono considerati antichi, radicati nella notte dei tempi, hanno in realtà, origini molto recenti, a volte appena qualche centinaio d' anni – che storicamente parlando è un periodo terribilmente breve. Valori come l'armonia, l'avversione alle controversie, finanche la pratica delle arti marziali e il paternalismo industriale, sono tutt'altro che "tradizionali", o almeno non lo sono nel senso comunemente inteso, e dunque non è necessariamente nel passato che si trova il motore del successo di questa nazione.

Il Giappone moderno è considerato appunto una società caratterizzata da usanze, valori e relazioni sociali che collegano in modo naturale le generazioni presenti con quelle passate; tuttavia risulta riduttivo parlare di tradizioni che si rispecchiano nel presente o di attualità che perpetua elementi tradizionali.[33]

È a questo proposito opportuno trattare della duplice natura semantica del termine "tradizione"; la scienza sociale utilizza il termine dandogli due accezioni, che a seconda dei contesti possono risultare contraddittori. Il primo utilizzo fa riferimento a una struttura temporale che determina il periodo storico precedente alla modernità. Usato con questa accezione, il termine "tradizione" non si autodetermina come una continuità storica della modernità ma piuttosto un'opposizione ad essa. Il secondo e più frequente utilizzo denota una trasmissione culturale continua, elementi del passato che sopravvivono al passare del tempo, rimanendo validi nel presente. In questo secondo caso la tradizione non è in antitesi con la modernità, è anzi ciò che la modernità richiede affinché la struttura sociale, da essa scossa, non ceda[34].

"Entrambe le concezioni della tradizione sono risolutamente astoriche, riproducono i binari concatenati di premoderno/moderno e stasi/cambiamento centrali nell'idea di modernità di matrice occidentale che raggiunse l'apice dopo la seconda guerra mondiale".[35]

La tradizione più che la somma delle reali pratiche passate che sono sopravvissute al presente, costituisce "un concetto moderno, una rappresentazione stabilita delle idee e delle istituzioni socialmente auspicabili pensate per essere tramandate di generazione in

33 Cfr. Stephen VLASTOS, *Tradition. Past/Present Culture and Modern Japanese History*, in Stephen VLASTOS, *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1998, p. 1.

34 Cfr. *Ivi,* p. 2.

35 "Both conceptions of tradition are resolutely ahistorical, reproducing the linked binaries of premodern/modern and stasis/change central to the Western conception of modernity that achieved a kind of apotheosis in post-World War II modernization theory", in *Ibid.*

generazione".[36]

Questo approccio all'analisi delle tradizioni è stato proposto da Eric J. Hobsbawm nella sua ricerca volta a presentare la tradizione come un'invenzione.

Lo studio circa l'invenzione delle tradizioni fa sì che sorgano nuove domande e che si diano, conseguentemente, nuove risposte in merito alla formazione della cultura; importante è dunque chiedersi "come, da chi, in quali circostanze e per quali fini politici e sociali certe idee vengano formulate, istituzionalizzate e diffuse come 'tradizioni'".[37]

Upham sostiene che, sebbene prima del Meiji i giapponesi non dimostrassero particolare avversione alle controversie legali come via di risoluzione di un conflitto, l'élite politica ha prodotto la tradizione della "debole coscienza giuridica".[38] L'allontanamento della risoluzione delle dispute dai tribunali e quindi dalle vie legali comportò una limitazione di libertà e iniziativa sia per i cittadini, in quanto soggetti privati, sia per il sistema giudiziario nell'autonomia di legiferare al contempo implementando la libertà d'azione della burocrazia e della branche esecutive del governo.[39]

Lo studio di Hobsbawm ha ispirato molti intellettuali all'approfondimento del tema, il che ha prodotto alcune critiche al modello originale. Una frequente critica al concetto di "tradizione inventata" riguarda il fatto che tutte le tradizioni, da sempre, possono essere considerate costruzioni sociali e per questa ragione parlare di "invenzione della tradizione" potrebbe, nel migliore dei casi, riaffermare qualcosa di già noto e, nel peggiore, delegittimare qualsiasi tradizione negandone incondizionatamente e a priori l'autenticità. Un'ulteriore critica riguarda la dicotomia tradizione/consuetudine; si è detto infatti che la tradizione, a differenza della consuetudine, sia rigida e che non possa non esserlo in quanto rappresenta un passato che come tale è immutabile. Stephen Vlastos, tuttavia, sostiene che l'aspetto retorico della tradizione che ne afferma l'immutabilità non coincida con l'aspetto sostanziale[40], il quale ne svela l'instabilità e la mutevolezza in quanto la tradizione viene istituzionalizzata in pratiche e testi frequentemente riorganizzati e riformulati. Questa osservazione conduce alla terza e ultima critica al modello hobsbawmiano relativa al

36 "Tradition is a modern trope, a prescriptive representation of socially desirable institutions and ideas thought to have been handed down from generation to generation", in *Ivi,* p. 3.

37 "How, by whom, under what circumstances, and to what social and political effect are certain practices and ideas formulated, institutionalized, and propagated *as tradition",* in *Ivi,* p. 5.

38 Dall'inglese "weak legal consciousness", in *Ibid.*

39 Cfr. *Ibid.*

40 Dall'inglese "substantive", in *Ivi*, p. 4.

legame tra le tradizioni e le élites e tra le consuetudini e il popolo. Per quanto riguarda le tradizioni politiche potrebbe essere un *pattern* sempre valido in quanto l'invenzione delle tradizioni è operata dalle élites; tuttavia analizzando le tradizioni culturali, nonostante si verifichi che anche in quest'ambito le élites istituiscano e regolino la maggior parte delle tradizioni, le pratiche e le idee da loro legittimate – così come per le consuetudini – entrano a far parte di strutture sociali continuamente rimodellate che ne implicano necessariamente mutamenti.[41]

L'analisi delle tradizioni inventate deve tener conto del duplice significato del termine "invenzione", ossia "immaginazione e espediente"[42] e "creazione e imbroglio"[43]; ogni tradizione oscilla dunque tra questi due poli in relazione alle condizioni storiche variabili e per questa ragione ogni tradizione è variabile, non fissa e statica: le tradizioni sono indicatori culturali multi valenti e quindi instabili.[44]

Questo aspetto dell'invenzione della tradizione spesso ignorato emerge in particolar modo nella tradizione del *wa no seishin* – 和の精 (lo spirito dell'armonia). Prestando attenzione alle variazioni di significato del termine *wa* durante la modernità notiamo che durante il periodo Meiji *wa no seishin* si riferiva all'etica dello stato e all'ordine sociale gerarchico. Durante i periodi bellici, *wa*, sostiene Itō Kimio, assunse la connotazione di unità collettiva, finché, nelle condizioni politiche, economiche e sociali del dopoguerra avrebbe assunto lo stesso significato che gli si attribuisce oggi, ovvero cooperazione tra eguali. Importante è notare, tuttavia, che *wa* non perse mai completamente la connotazione gerarchica rimarcata nel periodo Meiji.[45]

Risulta chiaro quindi che nonostante la retorica affermi l'immutabilità di una tradizione, le funzioni da essa espresse si rivelano tutt'altro che invariabili nel tempo. Così come ogni costruzione moderna, le tradizioni vengono modellate costantemente; per questa ragione, tornando alla seconda critica al modello di Hobsbawm, risulta difficile distinguere la tradizione dalla consuetudine solo sulla base del presunto carattere immutabile della prima. Entrambe risultano di fatto flessibili e variabili[46].

41 Cfr. *Ibid.*
42 *Ivi,* p. 6.
43 *Ibid*.
44 Cfr. *Ibid.*
45 Cfr. *Ibid.*
46 Cfr. *Ibid.*

L'opposizione tra la retorica dell'immutabilità e l'effettiva storicità della tradizione rappresenta un enigma che conduce a un paradosso, ovvero il fatto che le recenti origini delle tradizioni, sommate alle frequenti variazioni che subiscono durante il processo di adattamento ai contesti e alle funzioni culturali in continua oscillazione riescano a non comprometterne l'autorità e l'autenticità. Questo è il caso della tradizione inventata attorno alla figura dello *yokozuna* – 横綱 (grande campione di sumo), il più alto livello raggiungibile nel sumo. La storia fa risalire la prima apparizione dello *yokozuna* al novembre del 1789, quando due lottatori eseguirono la cerimonia di entrata sul ring con una corda bianca legata alla cintola, come accade oggi. Thomson sostiene che la figura dello *yokozuna* non sia che un prodotto dell'innovazione del 'torneo', introdotta nel ventesimo secolo che pose nuove enfasi sulle *performances* dei lottatori. Sono state introdotte nuove regole, elementi rituali, come il tettuccio in stile shintoista sospeso sul ring, e cerimoniali, come la gestualità dell'arbitro.

"Ciononostante, la continuità esigua con la pratica originale non ha in alcun modo indebolito lo status dello *yokozuna* come un potente simbolo di un'antica tradizione di prodezza fisica unicamente giapponese".[47]

La prospettiva però che un lottatore occidentale potesse avere i requisiti per essere promosso a *yokozuna* condusse a un'immediata riformulazione dei criteri di promozione.

Il caso dello *yokozuna* legittima l'asserzione di Chakrabarty sull'importanza della dimensione sensoriale delle pratiche culturali, e di conseguenza delle tradizioni: dal suo punto di vista "le idee acquisiscono concretezza attraverso pratiche fisiche, non agiscono solo perché ci persuadono con la logica"[48] ed è importante "non ridurre la memoria a un semplice e consapevole atto mentale. Incarniamo il passato attraverso un lungo processo di allenamento dei sensi".[49]

La tradizione creata attorno alla figura dello *yokozuna* è esemplificativa dell'importanza dell' "aspetto performativo delle tradizioni inventate".[50] Nonostante la discutibile continuità

47 "Nevetheless, the fact of slim continuity with the original practice has not undentermined the status of the *yokozuna* as a powerful signifier of these "ancient" and uniquely Japanese tradition of physical prowess", in *Ivi,* p. 7.

48 "Ideas acquire materiality through the history of bodily practices, they work not simply because they persuade through their logic", in *Ibid*.

49 "*Chakrabarty warns against* reducing memory to the simple and conscious mental act. The past is embodied through a long process of the training of the senses", in *Ivi,* p. 7.

50 "The performative aspect of invented traditions", in *Ibid.*

storica, la continua ripetizione della cerimonia dell'entrata sul ring genera nell'*audience* la percezione, seppur fittizia, di una forte continuità con un passato lontano.

Altro aspetto, sicuramente il più rilevante ai fini del presente lavoro, è la complessa relazione tra tradizioni moderne e potere sociale. La maggior parte delle tradizioni sono prodotte dalle élites e sono costruite con il preciso intento di trasformarle in strumenti di controllo; questo processo si verifica spesso all'interno della sfera politica.

In tutto il mondo industrializzato, così come in Giappone, la nascita dello stato-nazione ha comportato un'esplosione di nuovi simboli e riti con una chiara connotazione nazionale, come una bandiera, un inno, festività e istituzioni statali, nuove o rinnovate, e ognuna di queste innovazioni ha inciso e mutato profondamente il tessuto sociale e politico. La nazione, dopotutto, costituisce la tradizione inventata più complessa e rilevante di tutte e allo stesso tempo la sorgente di tutte le altre.[51]

Tuttavia, non solo la realtà politica ha dato origine a tradizioni inventate che servissero interessi egemonici, infatti anche la sfera culturale non ne è sprovvista, seppur presenti in minor numero. Esemplificativo, in questo senso, è il saggio di Andrew Gordon in merito alla tradizione del "Japanese-style management": negli anni Novanta del 1800 gli industriali contrari all'introduzione di un sistema legislativo che regolasse il lavoro nelle fabbriche, architettarono il neologismo *onjō-shugi* – 温情主義 (paternalismo industriale), in riferimento all'ipotetica attitudine alla cordialità dei giapponesi nell'ambiente lavorativo; questo avrebbe dunque giustificato l'assenza di una specifica legislazione delle condizioni e dei rapporti lavorativi. Quando però si presentò l'occasione di adottare i modelli industriali occidentali per accrescere i profitti delle industrie, non sembrò più un problema rinunciare alla "splendida consuetudine"[52] della cooperazione armonica sul posto di lavoro. Anche nei periodi in cui l'*onjō-shugi* fu accantonato, tuttavia, non si verificarono profondi mutamenti all'interno del sistema manageriale, a dimostrazione del fatto che, sebbene inventato, il discorso costruito sull'*onjō-shugi* era ormai stato istituzionalizzato diventando un modello manageriale normativo.[53]

Un ulteriore esempio della strumentalizzazione della tradizione nella sfera culturale è costituito dalla pratica del judo Kōdōkan, inventato da Kanō Jigorō, un'innovazione che

51 Cfr. *Ivi,* p. 8.
52 "beautiful custom", in *Ibid.*
53 Cfr. *Ibid.*

prevedeva la fusione di tecniche classiche con un moderno metodo di insegnamento e un approccio più razionale e scientifico. Kanō rese il judo Kōdōkan uno sport internazionale, tuttavia, l'ascesa del militarismo degli anni trenta e di un atteggiamento xenofobo, portarono a una reinterpretazione dell'arte marziale di Kanō, che fu utilizzata dagli ultranazionalisti e pubblicizzata come il contraltare dei valori occidentali con lo scopo di infondere nella moderna cultura sportiva lo "spirito giapponese". L'accaduto dimostra la facilità con cui gli inventori di una tradizione possano perderne il controllo asservendo involontariamente cause altre. "L'apparizione e le traiettorie delle nuove tradizioni costituiscono sintomi importanti e perciò indicatori di più ampi sviluppi sociali"[54], riflettono le ansie, le crepe e le spaccature della società moderna.

Le tradizioni inventate legate ai conflitti sociali e all'identità nazionale, in particolare, ci permettono di comprendere meglio le dinamiche sociali comunitarie.[55]

L'avvento della modernità, e con essa del capitalismo industriale, comportò profonde tensioni sociali, impoverimento delle aree rurali, scioperi, presenza di quartieri degradati nelle realtà urbane, violente proteste periodiche. Le nuove tradizioni cercarono, per certi versi, di contenere le divisioni sociali proponendo l'immagine di una società unita.[56]

Lo sviluppo del capitalismo produsse due discorsi, sovrapponibili e allo stesso tempo distinti, che ridefinirono il binomio rurale/urbano: si tratta del "ruralismo", *nōhonshugi* e dell'"etnologia autoctona", *minzokugaku*. Entrambi ridisegnarono i confini tra città e campagna, ma non nello stesso modo: il ruralismo vedeva il villaggio agricolo come l'unico spazio sociale in un Giappone moderno e capitalista, capace di trascendere il classismo. Per i seguaci dei *nōhonshugi*, la povertà dell'area rurale rappresentava arretratezza e una condizione sociale deplorevole la cui risoluzione avrebbe implicato mobilitazione spirituale oltre che politica. Yanagita Kunio e il movimento di etnologia da lui fondato, al contrario, 'celebravano' la disuguaglianza culturale.[57] Yanagita rispose all'indeterminatezza sociale del periodo ricercando una popolazione immaginaria e un luogo liberi da discriminazioni sociali; nella ricerca non si limitò ad esplorare la dimensione sincronica andando indietro nel tempo per ritrovare il vero Giappone, bensì

54 "The appearance and trajectories of new traditions are "important symptoms and therefore indicators of larger social developments", in *Ivi,* p. 9.
55 Cfr. *Ibid.*
56 Cfr. *Ibid.*
57 Cfr. *Ivi,* p. 10.

offrì un'interpretazione diacronica di centro/periferia, cercando uno spazio fisico dove il vero Giappone potesse essere sopravvissuto.

La ricerca di Yanagita fu spesso interpretata come una critica alla modernità capitalistica; tuttavia il suo contributo non si limitò a questo: egli volle cercare un'alternativa alla moderna società capitalista, ossia una condizione sociale stabile per risolvere l'indeterminatezza che la modernizzazione aveva causato.[58]

Il discorso in merito al "Japanese-style management" nacque con l'obiettivo di evitare conflitti di sorta, ma l'ambito lavorativo non fu l'unico tentativo di 'normalizzare' i valori della classe-media; la ridefinizione dello spazio domestico, che si sarebbe concretizzata con la trasformazione dello *ie* – 家 in *katei* – 家庭 e dei rapporti famigliari, avvenne per la stessa ragione.

Riprendendo l'accenno alle tradizioni legate all'identità della nazione, è importante constatare che il popolo giapponese non si affacciò alla modernità legato da un forte senso di identità nazionale; la costruzione del moderno stato-nazione precedette la formazione di una coesione nazionale in quanto fino agli anni ottanta del 1800 si diede priorità alla modernizzazione economica, sociale e politica. Con la Costituzione Meiji e il Rescritto Imperiale degli anni novanta fu inaugurata l'ideologia dello stato-famiglia, legittimata dalla figura dell'imperatore e la sua discendenza divina ininterrotta da tempo immemore. A sostegno dell'ideologia imperiale, cerimonie, festività, emblemi e monumenti nazionali contribuirono alla formazione di una "memoria storica" di un passato nazionale incentrata sulla figura dell'Imperatore. Da questo punto in poi una miriade di provvedimenti avrebbero avuto il preciso fine di generare un senso di appartenenza nazionale tra il popolo, una comunità nazionale altamente disciplinata e una cultura totalizzante. Instillare negli individui la consapevolezza di essere soggetti imperiali non costituiva che una parte del processo di strumentalizzazione storica avente il fine di creare una coesa identità giapponese; il processo richiedeva anche una diffusione delle pratiche culturali che rendessero credibile una continuità storica legittimando il senso di appartenenza alla nazione.[59]

Le nuove pratiche culturali consistono in elementi del passato trasformati successivamente

58 Cfr. *Ibid.*
59 Cfr. *Ivi,* p. 11.

in tradizione, questa transazione comporta la rimozione delle suddette pratiche dal tempo storico, in quanto riconducibili da quel momento in poi a un tempo indeterminato, denotabile semplicemente come "passato giapponese" e il recupero delle stesse non più come valori o pratiche culturali, bensì come simboli di una cultura giapponese unica e peculiare.[60]

Questo non intende significare che il passato storico reale e contestualizzato non abbia avuto alcun ruolo nel processo di formazione dell'identità giapponese moderna, infatti nel caso dell'*onjō-shugi*, esempio di invenzione strumentale a vantaggio di determinati interessi, non si può negare che i capitalisti che hanno coniato l'espressione non avessero preso spunto da un concetto – *onjō* – preesistente. È importante dunque notare come tutte "le tradizioni culturali siano opportunamente scelte, e non ereditate"[61], caratteristiche di quelle "create" sono la negazione della storicità della pratica culturale e l'omissione del carattere strategico del processo attraverso il quale il passato sconfina nel presente.[62]

Yanagita inventò la tradizione della "tradizione giapponese" affermando che ciò che aveva reso unico il Giappone rispetto alle altre nazioni moderne fosse stata la sua capacità di preservare la cultura originaria – le tradizioni – nonostante l'avvento della modernità. Le nazioni occidentali non erano legate al proprio passato mentre in Giappone la tradizione persisteva nel presente, per questa ragione, secondo Yanagita, solo in Giappone sarebbe stato possibile condurre studi sul folclore, *ikkoku minzokugaku.*[63]

L'affermazione, erronea, di Yanagita riguardo il fatto che il Giappone fosse riuscito a raggiungere la modernizzazione senza separarsi dalla propria cultura tradizionale aveva senso solo se concepita come elemento di una posizione ideologica. Il Giappone aveva effettivamente presentato condizioni storiche differenti rispetto a quelle di molte altre nazioni di Africa, Asia e Medio Oriente in quanto non era mai stato colonizzato. La violazione della sovranità giapponese attraverso i trattati ineguali fu limitata alla sfera commerciale e la conservazione della sovranità in tutti gli altri ambiti ebbe il risultato di accelerare la modernizzazione economica, sociale e politica creando le basi per nuove forme di produzioni culturali, tradizioni incluse.[64]

---

60 Cfr. *Ibid.*
61 "Cultural traditions are 'chosen', not inherited", in *Ivi,* p. 12.
62 Cfr. *Ibid.*
63 Cfr. *Ibid.*
64 Cfr. *Ibid.*

In altre parole, il mantenimento della sovranità permise che l'invenzione delle pratiche culturali – e quindi delle tradizioni – fosse a opera delle *élites* giapponesi e non dei colonizzatori, per questo in Giappone le tradizioni inventate servirono il progetto nazionale di modernizzazione.[65]

Le tradizioni del *wa no seishin* e dell' *onjō-shugi* non costituiscono gli unici esempi dell'uso strategico della tradizione per promuovere il progetto di modernizzazione; l'invenzione di un senso di identità regionale nel periodo Meiji garantì partecipazione finanziaria più consistente da parte dei residenti nelle province in quanto questi iniziarono a vedere i propri contributi come un sacrificio necessario per far sì che anche la propria progredisse.[66]

Il discorso in merito alla "peculiarità" della condizione giapponese fu portato avanti in vari modi e ambiti; dal saggio di Barshay sulla storiografia marxista pre-guerra, emerge come Yamada Moritarō in *Nihon shihonshugi bunseki* (analisi del capitalismo giapponese) del 1934 inavvertitamente promosse il discorso riguardo l'unicità e peculiarità della modernizzazione giapponese. Yamada, nella sua analisi, qualificò il capitalismo nella sua versione nipponica "semi-feudale", un sistema peraltro in cui i giapponesi vivevano una situazione lavorativa servile. Secondo Barshay, associando particolarismo giapponese e passato storico (periodo Tokugawa), Yamada asseriva che il capitalismo giapponese fosse *sui generis* a causa della sopravvivenza di relazioni sociali e valori premoderni. Ponendo la tradizione, e quindi il passato, alla base del capitalismo nipponico, indubbiamente sintomo di modernità, Yamada inavvertitamente partecipò, con i rivali intellettuali, alla costruzione del mito di un capitalismo peculiare poiché intrecciato alla tradizione. Yamada non aveva probabilmente colto il carattere strategico, oltre che inventato, del processo che conduceva la tradizione al servizio del moderno.[67]

Precedentemente si è discusso della variabilità della tradizione, è tuttavia opportuno specificare che la tradizione risulta sì essere condiscendente a riforme, ma non senza eccezioni. Esemplificativo di questo risulta essere il discorso relativo al processo di ridefinizione dello spazio domestico e delle pratiche culturali legate al "genere".[68]

---

65 Al contrario, in India, dove fuono gli inglesi a svolgere un ruolo attivo nel processo di creazione delle tradizioni, l'avvento della modernizzazione risultò frenato e non coadiuvato come nel caso giapponese.

66 Cfr. *Ivi,* p. 13.

67 Cfr. *Ibid.*

68 "gender", in *Ivi,* p. 14.

Jordan Sand analizza l'evoluzione del concetto di *katei*, un neologismo in riferimento a "casa" e "vita domestica" avente origine nel XIX secolo in seguito a critiche di natura morale provenienti da riformisti giapponesi protestanti riguardo il fatto che la domesticità giapponese fosse ancora strettamente legata al periodo feudale. La ridefinizione della domesticità avvenne attraverso provvedimenti pratici, come l'introduzione – innovativa dal punto di vista architettonico – del corridoio nelle abitazioni, per dividere gli spazi interni in sfere separate, e del *chabudai,* ovvero il tavolo atto alla consumazione dei pasti che introdusse l'abitudine per le famiglie giapponesi di cenare insieme. Lo spazio domestico fu quindi riformato, reso più democratico, uno spazio dedicato ad una tipologia di famiglia che ora, a differenza del passato, si fondava su legami affettivi; l'immagine di una famiglia giapponese ritratta seduta su un *tatami* attorno ad un *chabudai* condividendo il pasto fu quindi creata durate la modernità grazie a riforme sociali e riguardanti l'architettura vera e propria dell'abitazione, prevalentemente di matrice occidentale.[69]

Il Giappone, nella decade successiva alla prima guerra mondiale, vide uno sviluppo economico senza precedenti: il capitalismo entrò in un nuovo stadio caratterizzato da un grande progresso tecnologico, l'affermazione del consumismo di massa e la diffusione di nuove forme di intrattenimento e di ricerca del piacere. E' in questo periodo, negli anni venti del 1900, che si presenta una nuova immagine della donna, la *moga* (modern girl), che sul piano sociale rappresenta una sfida da parte delle giovani donne borghesi alle norme di "genere" prestabilite. Si profilavano nuove possibilità di impiego, tra le quali la cameriera nei caffè[70]; a dimostrazione di ciò che si è di anzi detto, la tradizione legata alla domesticità, e quindi il passaggio da *ie* a *katei*, si consolidò in una tradizione in quanto costituiva una riforma, un adattamento ad un nuovo contesto sociale. Al contrario il ruolo provocatorio vestito dalle cafe-waitress, lasciando ampio spazio alla seduzione, proponeva una sfida troppo radicale alla norme di "genere" stabilite. La professione fu inizialmente contenuta e in seguito proibita, non divenendo una tradizione.

Di "genere" tratta anche il saggio di Jennifer Robertson, a proposito della pratica del *furusato-zukuri* – 故郷づくり, ovvero il processo di costruzione di un luogo natio.[71] Questa pratica rappresenterebbe più di una ricerca nostalgica delle radici del popolo e della

69 Cfr. *Ivi,* p. 14.
70 "cafe waitress", in *Ibid.*
71 "native-place making", in *Ibid*

vita da villaggio agricolo, Robertson sostiene che l'attrattiva del *furusato-zukuri* risiedesse nell'associazione del *furusato* alla figura della madre.

Come afferma il regista del film "Furusato" del 1983: "*Furusato* is the ancestral land [*sokoku*]. My/our [*waga*] ancestral land is Japan, it is Gifu prefecture, it is Saigō village, it is the village's subsection [*aza*]... , it is [my] houseolde, it is mother".[72]

Il nesso tra figura materna e processo di formazione di luogo natio, suggerisce Robertson, mira alla ricostruzione di una rappresentazione autentica e ontologicamente sicura, di relazioni di "genere" stabili, in un presente, sotto quel profilo, incerto.[73]

Si è detto precedentemente, riportando il pensiero di Vlastos, che la tradizione è spesso usata in due sovrapponibili e tuttavia distinti significati: da un lato intesa come passato percepito in opposizione alla modernità, dall'altro come pratiche culturali specifiche viste in rappresentanza di una continuità culturale.[74]

Le varie interpretazioni del periodo Edo, rispondono efficacemente a questa distinzione. "Il periodo Edo (1600-1867), osserva Carol Gluck, rappresenta il passato inventato in relazione la quale la modernità giapponese definisce se stessa. Durante il periodo Meiji, Edo rappresentava la "tradizione", quello che l'*ancien régime* rappresentava per la Francia rivoluzionaria. Un immaginario storico che evocava il passato in una prospettiva futura".[75]

In seguito alla reinterpretazione del diciannovesimo secolo, Edo assunse la connotazione di un periodo avverso alla modernizzazione; veniva ora associato al "feudalesimo", al *sakoku*, un periodo di chiusura e arretratezza; dipendentemente quindi dall'ottica da cui si guardava la modernità, l'immagine di Edo la affermava o la negava. Si passò da fasi anti-Edo, come in periodo fascista negli anni trenta del 1900, a fasi in cui lo si connotava positivamente, come negli anni ottanta. Tuttavia, a prescindere dalle connotazioni, Edo venne sempre percepito come l'immagine riflessa della modernità, fosse questa espressa in ansie o in successi.

Si è quindi visto come l'ideologia si sia spesso servita delle tradizioni, re-inventandole e reinterpretandole in base ai propri fini. Il judo, l'armonia, il paternalismo industriale, gli

72 Cit. in Stephen VLASTOS, *op. cit.,* p. 14.
73 Cfr. *Ibid.*
74 Cfr. *Ivi,* p. 15.
75 "The Edo period (1600-1867), Carol Gluck argues, has functioned since early Meiji, as the invented past in relation to which Japan's modernity defined itself. Identified as "tradition" Edo was to Meiji Japan what the *ancien régime*, was to revolutionary France: a historical imaginary that evoked the past to get to the future", in *Ibid*.

studi sul folklore, il concetto di "casa" e molte altre pratiche culturali del pre-guerra hanno attivamente collaborato col militarismo e l'imperialismo oppure sono state compromesse dal non averlo fatto o in seguito alla loro incapacità di resistere al sistema.[76]

La rappresentazione del popolo giapponese originario, ad esempio, non nacque in supporto allo Stato, tuttavia, l'incapacità di Yanagita di elaborare un discorso che non fosse sufficientemente differente, nella sua forma narrativa, dal discorso dello Stato fece sì che il progetto di Yanagita sull'etnologia autoctona fornisse inavvertitamente supporto ideologico ai provvedimenti coloniali e imperiali.[77]

Anche al di fuori della sfera politica le tradizioni inventate coadiuvarono, volontariamente o meno, o fecero poco per contrastare il sistema dominante.

Ciononostante sarebbe erroneo generalizzare sull'incapacità delle tradizioni inventate di ottenere autonomia culturale dallo Stato; ci sono esempi di risposte creative alle norme e valori che le *élites* e lo Stato imposero dall'alto.

Upham ci fornisce l'esempio dei *burakumin* del villaggio di Hozu, i quali sfruttarono a proprio vantaggio le norme della cooperazione e i meccanismi di risoluzione informale delle controversie per ottenere la restituzione delle proprietà che erano appartenute ai propri avi; oppure l'esempio dei molti lavoratori giapponesi che , accondiscendendo alla presunta attitudine alla "cordialità" sul posto di lavoro, hanno volto alcune situazioni a proprio vantaggio; oppure ancora, come la nuova idea di famiglia, fondata su legami affettivi, coadiuvata da riforme sociali e da architetti progressisti, compromise il sistema famiglia dello *ie*, gerarchico e patriarcale privilegiato dai teorici conservatori.[78]

Questo dimostra l'importanza della mediazione a tutti i livelli nella produzione culturale; "questi esempi costituiscono probabilmente l'aspetto più importante se considerati alla luce del fatto che ebbero la meglio sugli sforzi continui delle *élites* di monopolizzare l'invenzione della tradizione".[79]

---

76 Cfr. *Ibid*.
77 Cfr. *Ivi,* p. 16.
78 Cfr. *Ibid.*
79 "They are all the more meningful in light of the unrelenting efforts of conservative social forces to monopolize the invention of tradition", in *Ibid*.

2.2 Alcune grandi "non-tradizioni"

Per meglio comprendere il processo di invenzione della tradizione e i fini per i quali hanno luogo la creazione e la manipolazione di pratiche culturali, seguiranno alcuni esempi – tra i più significativi – di tradizioni inventate in Giappone.
Ognuna delle descrizioni seguenti farà riferimento a un diverso aspetto culturale che si crede essere parte della tradizione nipponica da tempo immemore ma che tuttavia la caratterizzano – da poche decadi soltanto – in seguito a manipolazioni e artifici messi in atto consciamente da 'pochi' così minuziosamente da trasmettere ai 'molti' la percezione credibile, seppur fittizia, di una continuità storica.

L'invenzione dell'onjō-shugi

L'*élite* industriale giapponese ha presentato la tradizione di reciproco rispetto tra superiore e subordinato come una "antica e splendida consuetudine"[80], grazie alla quale la realtà industriale giapponese può essere definita "unica". Questa tradizione è stata etichettata con neologismi quali *kazoku-shugi,* "familismo"[81] e *onjō-shugi*, "paternalismo".
L'invenzione della suddetta tradizione si rivelò un processo dinamico durato un secolo, alternato da momenti di supporto attivo alla "splendida usanza" e altri in cui questa veniva negata in quanto parte del passato, e per questo inefficace. Momenti di rottura o di svolta come la mobilitazione per la guerra, la sconfitta, il miracolo economico o l'economia della bolla furono eventi rilevanti nella determinazione di tendenze, contrarie o favorevoli, che caratterizzarono il secolo di dibattiti e mutamenti in cui la tradizione fu creata.[82]
Nel 1896 ebbe inizio il primo dibattito in merito al paternalismo industriale e all'esigenza di una legge che regolasse il lavoro nelle industrie. Gli imprenditori scartarono l'opzione di una legislazione, in particolare gli industriali del settore tessile in quanto vedevano compromettente la possibilità che venisse vietato il lavoro durante le ore notturne o che venisse ridotto l'orario di lavoro di donne e bambini.

80 La definizione "ancient beautiful custom" è in Andrew GORDON, *The Invention of Japanese-Style Labor Management* in Stephen VLASTOS, *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkley and Los Angeles ,University of California Press, 1998, p. 19.
81 "family-ism", in *Ivi*, p. 19.
82 Cfr. *Ibid*.

A tutti i livelli gli imprenditori erano concordi nell'affermare che "il Giappone possedesse una veneranda e splendida consuetudine (*bifū*) di obbedienza e lealtà dal basso abbinata a una comprensione compassionevole dall'alto, ciò che sarebbe stato sufficiente, a dir loro, a risolvere problemi come l'indisciplinatezza, debole morale o salute cagionevole. Una legge, al contrario, sancendo legalmente gli interessi dei lavoratori, avrebbe minato la base emozionale dell'antico e ben integrato ordine sociale".[83]

Con questa dichiarazione si può dire sia stata inventata la nozione del paternalismo basato sulla "cordialità". Nel 1910, Shōda Heigorō, direttore della Mitsubishi Shipyard a Nagasaki, scrisse riguardo all'ideologia paternalista quanto segue:

> Sin dai tempi antichi il Giappone ha posseduto la bella consuetudine delle relazioni superiore-sottoposto basate saldamente su spirito di sacrificio e compassione, una consuetudine non presente in molti paesi del mondo. Nonostante i recenti progressi nel settore dei trasporti, lo sviluppo di idee liberali, l'espansione dei mercati e lo sviluppo sempre crescente di una società industriale, la relazione servo-padrone persiste fermamente. Non è debole come quella delle nazioni occidentali, è radicata nel nostro sistema familiare e persisterà finché questo sistema esisterà. Grazie a questa relazione, il datore di lavoro ama il dipendente e il dipendente rispetta il suo superiore. Essendo interdipendenti e aiutandosi a vicenda, i due preservano la pace industriale. ... Oggi, non esistono mali e non sentiamo alcuna necessità [di una legge che regolamenti il lavoro in fabbrica]. Non possiamo accettare qualcosa che distruggerà la bella consuetudine della relazione servo-padrone e che distruggerà la nostra pace industriale.[84]

I burocrati dissentivano, vedevano il paternalismo come una "tradizione morente", il capitalismo era motivato dai profitti e non dall'affetto per i dipendenti. Soeda Juichi, un funzionario del ministero della Finanza, riteneva azzardato considerando la buona volontà dei giapponesi, seppur innegabile, arrivare ad affermare l'esistenza di una tradizione nazionale. Soeda, nel 1896 disse:

> Non possiamo trovare sicurezza nel fatto che la gente della nostra nazione sia ricca

83 "Japan possessed time-honored "beautiful customs"(*bifū*) of obedience and loyalty from below matched by sympathetic understanding from above that would suffice to solve problems such as resistance to factory disciplin, low morale, or poor health. A law, by contrast, would legally sanction the intrests of workers, thereby undermining the emotional basis of the old, integrated social order", in *Ivi*, p. 21.

84 "Since ancient times, Japan has possessed the beautiful custom of master-servant relations based firmly on a spirit of sacrifice and compassion, a custom not seen in the many other countries of the world. Even with the recent progress in transportation, the development of ideas about rights, the expansion of markets, and the growing scale of industrial society, the master-servant relationship persists securely. It is not weak like that of the Western nations but has its roots in our family system and will persist as long as that system exists. Because of this relationship, the employer loves the employee and the employee respects his master. Interdependent and helping each other, the two preserve industrial peace. … Today, there exist no evils and we feel no necessity [for a factory law]. We cannot agree to something that will destroy the beautiful custom of master-servant relations and wreak havoc on our industrial peace", in *Ibid.*

> di compassione. Se lo stato non riveste un ruolo, seppur lieve, nei rapporti di lavoro, non ci sarà alcun modo per proteggere gli interessi dei lavoratori, e di conseguenza ci saranno sempre più casi di malattia sociale, disordini e scontri.[85]

Il dibattito, durato quindici anni si concluse con l'approvazione di una legge per le industrie nel 1911. "Ma se i burocrati vinsero la battaglia politica, i capitalisti come Shōda vinsero la guerra ideologica".[86]

Anziché l'idea di una legislazione a sostituzione del paternalismo, dal 1911 si affermò quella di una legge compatibile con il "tradizionale" paternalismo, se non addirittura una condizione necessaria alla sua sopravvivenza. Questo cambiamento di approccio risulta chiaro dalle parole dello stesso Shōda qualche anno dopo, nel 1907:

> Le belle e antiche usanze esistenti in Giappone sono concetti di amore e rispetto reciproci tra datore di lavoro e dipendente. Questo rapporto servo-padrone non è un negativo residuo feudale ma un beneficio ottenuto dal feudalesimo. Non saranno forse queste splendide usanze, vale a dire la compassione da superiore a sottoposto, e il rispetto dal basso per coloro al di sopra, molto utili per armonizzare le relazioni tra lavoratori?[87]

"Alla vigilia della prima guerra mondiale il governo giapponese, l'imprenditoria e le *élites* intellettuali avevano accettato l'idea di un Giappone in cui la tradizione della gestione paternalistica della realtà industriale fosse basata su relazioni di cordiale collaborazione tra superiori e sottoposti e avvalorata dalla legge".[88]

Più che un'abilità di produrre profitti, la tradizione era vista come la garanzia di un ordine sociale armonico, di natura gerarchica e capace di evitare l'insorgere di conflitti. Successivamente al periodo caratterizzato da ribellioni popolari – culminate con le rivolte del riso nel 1918 –, l'ondata di scioperi del 1919, la formazione dei sindacati e la fondazione del partito comunista nel 1922, alcuni burocrati e politici riproposero la controversa questione, sostenendo l'inefficacia del modello tradizionale.[89]

---

85 "We cannot find security in the fact that our nation's people are rich in compassion. If the state does not take some slight role in employer-employee relations, there will be no way to protect the interests of the employed, and as a result there will be increasing cases of social illness, disturbance, and struggle", in *Ivi*, p. 22.

86 "But if the bureaucrats won a political battle, capitalists such as Shōda won the ideological war", in *Ibid.*

87 "The old beautiful customs existing in Japan are concepts of mutual love and respect from employer and employee. This master-servant relationship is not an evil feudal remnant but a benefit gained from feudalism. Will not these beautiful customs, namely compassion from above for those below, and respect from below for those above, be greatly helpful in harmonizing labor-capital relations?", in *Ivi*, pp. 22, 23.

88 "Thus, by the eve of World War I, Japanese govenment, business, and intellectual élites had accepted the idea that Japan possessed a unique tradition of paternalistic management of labor, based on 'warm master-servant relations' and reinforced by law", in *Ivi*, p. 23.

89 Cfr. *Ibid.*

Il Giappone stava ora vivendo problemi comuni alle potenze occidentali e di conseguenza le soluzioni proposte si ispirarono all'Occidente, tra cui una legge sull'assicurazione sanitaria ottenuta nel 1922, una legge sulle industrie riveduta e corretta nel 1923, una sulla risoluzione delle dispute tra lavoratori emanata nel 1926, e la più importante, una legge che riconoscesse e regolasse i sindacati, proposta varie volte e sempre bloccata.[90]

L'opzione che il paternalismo potesse evolversi secondo gli schemi occidentali abbandonando la traccia tradizionale non era gradita, non tanto ai piccoli imprenditori – meno istruiti e più legati a una gestione familiare – come ci si sarebbe aspettati, quanto ai managers di grosse imprese, istruiti col modello occidentale: "if there is truly a need for a labor union law in Japan today [1925] … it should be a magnificent Japanese-style law that is truly appropriate to our country".[91]

Era chiaro che facente parte di una modernità di carattere globale il Giappone non poteva sottrarsi al progresso, ma era fondamentale che non rinunciasse alla "sensibilità autoctona".[92] Dunque burocrati e imprenditori proposero sì alternative di stampo occidentale ma "impacchettate" così da farle sembrare tradizionali. L'esempio migliore è offerto da un burocrate del ministero degli Interni, Tokonami Takejirō:

> Non dobbiamo sconsideratamente imitare l'esempio delle nazioni straniere, perché contrariamente all'Occidente abbiamo ideali speciali basati sulla condizione del nostro paese. In occidente il confine tra capitalista e lavoratore è una linea amplia, disegnata in orizzontale per separare gli strati superiori e inferiori, mentre il Giappone possiede uno spirito di cooperazione e di armonia che pervade l'ambito lavorativo in modo verticale.[93]

La controversia si riaprì in occasione del dibattito in merito alla necessità di una legge che regolasse l'indennità di pensionamento o di fine rapporto lavorativo, osteggiato dal Sangyō Hōkokukai (comitato industriale patriottico) in quanto troppo simile ai provvedimenti occidentali; il Giappone necessitava di una legislazione opportunamente in stile giapponese.

Il Zensanren, la più grande federazione di imprese avente a che fare con le questioni legate

90 Cfr. *Ivi*, p. 24.
91 *Ivi*, p. 25.
92 "native feelings", in *Ivi*, p. 26.
93 "We should not thoughtlessly imitate the example of foreign nations *because in contrast to the West* we have special ideals based on the conditions of our country. *In the West* the boundary between capitalist and worker is a broad line, drawn horizontally to separate the higher and lower strata, while Japan possessed a spirit of cooperation and harmony that pervades the unit of work in a vertical fashion", in *Ibid.*

ai lavoratori accettò la proposta del Sangyō Hōkokukai esprimendosi come segue:

> Nel nostro paese, grazie al nostro spirito industriale unico, intratteniamo relazioni tradizionali sottoposto-superiore basate su sentimenti profondi, e dobbiamo fare tutto il possibile per coltivarli. ... [Ma] nei casi in cui dovesse essere difficile risolvere problemi riguardanti la preservazione di un sano sviluppo industriale allo stesso tempo garantendo il benessere dei dipendenti, con i nostri sforzi e la solidarietà e cooperazione di gruppo, saremmo lieti di collaborare per realizzare un'adeguata legislazione sociale.[94]

Nel cinquantennio che separa gli anni novanta del 1800 e la seconda guerra mondiale, l'idea che il Giappone possedesse tradizioni di "industrial management" uniche e utilizzabili nel presente fu ampiamente diffusa; si trattava di una tradizione basata sulla relazione gerarchica tra superiore e sottoposto. Nel periodo di intensa protesta sociale Tokonomi definì le industrie "luoghi di cooperazione, implementata verticalmente"[95], in opposizione alla separazione orizzontale delle relazioni lavorative occidentali.

Più tardi, negli anni trenta, i burocrati ridefinirono la relazione tra capo e lavoratore con metafore più egualitarie, come "due ruote di uno stesso carro" o "le due ali di un uccello".

Attraverso epoche di affermazione e negazione, i concetti di "paternalismo" e di "usanze tradizionali" a servizio della causa per l'ordine sociale furono riassemblati in nuovi contesti.[96]

Le decadi dall'occupazione americana fino agli anni sessanta videro l'affermazione di un sistema manageriale su modello americano, il paternalismo in questa fase era considerato un impedimento alla modernizzazione; in seguito si ebbe l'ennesima inversione di tendenza, i giapponesi interpretarono la "miracolosa" crescita del dopoguerra come la riprova che la tradizione autoctona fosse stato un elemento determinante, capace di guidare la nazione anche nella peggiore delle condizioni.

Furono riassemblati gli elementi che costituivano il modello manageriale unicamente giapponese, ma con un'importante differenza; ora, non solo si pensava di dover preservare e migliorare le tradizioni autoctone inerenti alla gestione del lavoro, si iniziò a promuoverne l'esportazione.

---

94 "In our country, thanks to our country's unique industrial spirit, we have traditional labor-capital relations based on intimate feelings, and we must do all we can to nurture these. … [But] in cases where it appears difficult to solve problems of the healthy development of industry together with the increased welfare of employees through our own endeavors and group solidarity and cooperation, we will cooperate gladly to realize appropriate social legislation", in *Ivi*, p. 27.

95 "sites of 'cooperation', albeit implemented 'in a vertical fashion'", in *Ivi*, p. 28.

96 Cfr. *Ibid.*

Il periodico delle pubbliche relazioni della Toyota, nel 1972 pubblicò:

> Sono d'accordo con le persone che credono che il modello occidentale di modernizzazione non sia universalmente applicabile, soprattutto se consideriamo l'impasse a cui l'industrialismo occidentale è giunto. Ma sono in disaccordo con gli studiosi che sopravvalutano l'esperienza giapponese. Detto ciò, l'approccio di gestione giapponese, al contrario, è più umano [rispetto all'individualismo Occidentale o al Darwinismo Sociale]. In questo paese un subordinato non viene trattato come un individuo di basso rango, bensì come se fosse un membro della famiglia del suo superiore. Non intendo comunque suggerire che il sistema paternalistico giapponese non abbia svantaggi oltre che vantaggi, e c'è motivo di dubitare se l'umanità dimostrata dai manager giapponesi sia o meno autentica. Tuttavia, per un lavoratore giapponese, il rapporto con la sua azienda non è solo uno tra i tanti che potrebbe avere. La sua azienda è la sua comunità, addirittura la sua famiglia... . Il feudalesimo aziendale e la concorrenza agguerrita tra le aziende che ne deriva giace dietro quello spirito straordinario che ha reso la crescita economica del Giappone del dopoguerra possibile.[97]

Una delle ragioni per cui la modernità ricostruì il passato, reinventando le tradizioni, fu la consapevolezza del potere delle suddette di legittimare l'operato e il supporto al progetto di modernizzazione. Ci si chiederà il motivo che spinse al continuo rivalutare la tradizione, come nel caso di Soeda, che ritrattò la sua posizione iniziale, o di Tokonomi, che tentò di fondere progresso e tradizione nell'interpretazione della verticalità delle relazioni; ebbene nel momento in cui queste e altre personalità iniziarono a identificare la modernità con il crollo dell'ordine sociale, rendendosi conto dell'impossibilità di rifiutarla in quanto fonte di potere, ricchezza e progresso, risposero al dilemma recuperando, riconfigurando e rifabbricando la tradizione come elemento riequilibrante.[98]

Gli anni novanta furono caratterizzati dal dibattito in merito ai "valori asiatici"; il rapidissimo sviluppo economico vissuto da molti paesi asiatici, tra cui il Giappone,

97 "I agree with the people who believe that the Western form of modernization is not universally applicable, especially in view of the impasse that Western industrialism has come to. But I disagree with scholars who over-evaluate the Japanese experience. *Even so*, the Japanese management approach, by contrast, is more human [than Western individualism or Social Darwinism]. In this country a subordinate is treated not as a peon but as if he were a member of his superior's family. I do not mean to suggest that the Japanese paternalistic system does not have disadvantages as well as advantages, howver, and there is much room for doubting whether or not the humanity Japanese managers display is genuine. But, to a Japanese worker, hs relationship with his company is not merely one association among many he might have. His company is his community, even his family. … Corporate feudalism and the resultant fierce competition among companies is behind the awesome spirit that made Japan's postwar economic growth possible", in *Ivi*, p. 31.

98 Cfr. *Ivi*, p. 35.

confermerebbero la teoria secondo cui l'etica confuciana abbia compartecipato al loro successo nel processo di modernizzazione.[99]

Morishima, Yamamoto e Benedix sostennero che il Confucianesimo giapponese svolse, nella formazione del capitalismo nipponico, una funzione equivalente a quella svolta dall'etica protestante per il capitalismo occidentale.

P. L. Berger definisce il capitalismo dell'Asia Orientale, basato sui valori confuciani della solidarietà collettiva e della disciplina, una "non-individualistic version of capitalist modernity"[100]. Tai Hung-chao e Tu Wei-ming concordano nel definirlo un' "alternativa orientale" alla modernità, un capitalismo fondato sulle virtù famigliari e sulla solidarietà di gruppo.

> Tommy Koh, a former Singapore ambassador to the United States, expressed Asian values as the Ten Commandaments of Asian culture: the true paradise on earth. He praised the balance between individualism, family and society in Asian culture, the reverence to education, the virtues of saving and frugality, the hard work ethic, the practice of national teamwork, the social contract between the people and the state, the citizen as a stockholder in the private and public sector, the morally wholesome environment for the upbringing of children and last but not least the responsible activity of the press.[101]

Il dibattito in merito ai "valori Asiatici" dimostra l'importanza delle dimensioni culturali del processo di modernizzazione.

> The discourse is focused on the existence of specific Asian cultural patterns, which influence and decisively direct the processes of modernization in East Asia. The modernization of East Asia, as claimed by proponents of the "Asian values" argument, will not follow the Western model, but will take a different shape and content, determined within the influence of the cultural univers of Confucianism.[102]

Yanagita Kunio e la rappresentazione del Giappone autentico

I mutamenti comportati dalla Restaurazione Meiji pesarono moltissimo sul popolo Giapponese, in particolare delle aree rurali. La sofferenza vissuta dalle famiglie che vi risiedevano, inclusa quella della propria, spinse Yanagita Kunio a cercare delle soluzioni

99 Cfr. Klaus-Georg RIEGEL, "Inventing Asian Traditions: the controversy between Lee Kuan Yew and Kim Dae Jung", in *Development and Society*, 29/1, 2000, pp. 75-96, p. 75.
100 *Ibid.*
101 *Ivi*, p. 77.
102 *Ivi*, p. 76.

per alleviare la condizione di povertà e miseria che colpiva le aree periferiche generata dall'inarrestabile processo di modernizzazione che stava dividendo e snaturando il popolo. Yanagita consacrò i suoi studi alla ricerca di una storia comune a tutto il popolo giapponese.

Yanagita Kunio nacque dopo la restaurazione Meiji, si laureò all'Università Imperiale di Tokyo e divenne un funzionario per il ministero dell'Agricoltura e del Commercio. La sua preoccupazione più grande era la povertà delle zone rurali che cercò di alleviare attraverso riforme in ambito agricolo. Si dimise poiché le proprie proposte non erano in linea con la direzione intrapresa dal governo, tentò con la Camera dei pari, con risultati analoghi e realizzò di non poter essere d'aiuto attraverso il moderno sistema burocratico, partì per Tōno in cerca del Giappone autentico, un luogo, *chihō*, dove il vero spirito giapponese fosse, a suo dire, sopravvissuto anche se frammentato in usanze e costumi della vita rurale.[103]

Yanagita riteneva che l'autentica cultura giapponese dovesse essere custodita in aree ancora più remote di Tonō. I *sanka* infatti, abitanti delle montagne, erano stati ignorati dalla modernità. Yanagita pensava che la modernità avesse distrutto il vero spirito del popolo giapponese e che, solo chi si era rifugiato nel profondo delle montagne, poteva aver conservato lo spirito autentico ancora intatto. I *sanka* rappresentavano un mondo dimenticato, che poteva ancora essere scoperto attraverso leggende orali tenute vive nella memoria delle persone ordinarie, tramandate di generazione in generazione.[104]

Yanagita stava interpretando la distinzione geografica centro/periferia come una distinzione temporale tra moderno e antico; dal momento che la sfera periferia/antico preservava le credenze giapponesi nella forma più pura e incontaminata, solo riconsiderandola il vero Giappone poteva essere recuperato dalla modernità.

La posizione di Yanagita in merito ai *sanka* generò profonde critiche da parte di Minakata Kumagusu, la sua metodologia fu definita " positivistica" e fu scoraggiato a proseguire con

---

103 "If modern Japan could not maintain the rural essence that was the source of its true identity, he argued, then neither could it establish true modernity in its metropolitan centre. And in his view, only he, who knew at first hand the misery of the rural poor, possessed the vision capable of bringing authentic Japan back to life", in HASHIMOTO Mitsuru, *Chihō, Yanagita Kunio's "Japan",* in Stephen VLASTOS, *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, University of California Press, Berkley and Los Angeles, 1998, p. 133.

104 Cfr. HASHIMOTO Mitsuru, *op. cit*., pp. 135, 136.

la ricerca delle credenze del popolo montano.[105]

Yanagita abbandonò la teoria sui *sanka* realizzando che fossero una categoria mentale e non storica, ma non interruppe le sue ricerche; teorizzò che a detenere l'antica autenticità nipponica fossero Okinawa e la sua gente di mare. La posizione di Okinawa, distante dal centro, avrebbe permesso la sopravvivenza della saggezza popolare dimenticata da chi viveva nell'entroterra. Secondo Yanagita gli antenati del popolo giapponese, migrando da sud, avrebbero lasciato indietro la saggezza che li avevano guidati verso l'arcipelago. Ancora una volta Yanagita stava leggendo una distinzione geografica, sincronica, diacronicamente.[106]

Il concetto più famoso di Yanagita è indubbiamente il concetto di *jōmin* (popolo duraturo[107]). "I *jōmin* si trovavano ovunque e allo stesso tempo in nessun luogo; proprio perché invisibili esistevano davvero".[108]

Nonostante vivesse nel "centro", Yanagita pensava di poter vedere il mondo invisibile perché lui, a differenza di altre persone, si identificava con la periferia.

> "What the diachronic changes of modernity had rendered unrecognizable would become revealed by the synchronic turn of his mind to the periphery. Yanagita believed that when folklore employed this method, it could establish a 'new nativism' (*shin-kokugaku*) to represent the authentic Japan".[109]

Per Yanagita il Giappone aveva resistito come una singola entità senza interruzioni sin dall'antichità. Il centro di questa entità era l'Imperatore, e i *jōmin* unificavano il Giappone attraverso le pratiche della quotidianità; ma lo sviluppo storico aveva distrutto la purezza originale del Giappone, nell'era moderna e in particolare nella realtà urbana era diventato impossibile vedere la continuità. Il moderno stato-nazione danneggiò l'unità giapponese e i *jōmin* costituivano il concetto cardine dell'unico discorso sociale capace di far rivivere l'autenticità; era necessaria una rivoluzione culturale.[110]

Yanagita usò la retorica centro/periferia per ubicare il Giappone nel mondo; la "*jōmin* mind" viveva ovunque e in nessun luogo, ma limitatamente al Giappone rendendo quindi

105 Cfr. *Ivi*, p. 137.
106 Cfr. *Ivi*, p. 138.
107 "abiding folk" in *Ibid*.
108 "*jōmin* resided everywhere in Japan, yet at the same time they existed nowhere. It was precisely because they were invisible that they truly existed" in *Ibid*.
109 HASHIMOTO Mitsuru, *op. cit*., p. 138.
110 Cfr. *Ivi*, p. 140.

possibile solo lì la *ikkoku minzokugaku*, ovvero studi sul folklore specifici alla nazione. Identificando un fenomeno come peculiarmente nipponico, gli studi sul folklore potevano riportare il "vero Giappone" nel presente. Ciò non era realizzabile nelle nazioni europee in quanto società moderne completamente slegate dalle proprie tradizioni. Il Giappone costituiva una miniera per gli studi etnologici in quanto i *jōmin* avevano preservato la cultura indigena giapponese sin dall'antichità, una cultura sì latente ma ubiqua. La modernità aveva estinto la cultura indigena degli altri paesi in quanto, nonostante la modernità stessa si fosse sviluppata dalla cultura tradizionale, quei paesi avevano deciso di negarla per assecondare il progresso[111], "however much Japan modernized its center and however well it dressed itself in modern clothes, it still maintained indigenous characteristics deep in its core".[112]

Secondo questa visione dunque, il Giappone costituiva la periferia, *chihō*, del mondo globale moderno. Yanagita sostenendo l'unicità del Giappone, propose una soluzione: "the Japan that had been 'distorted' by modernity could be restored to its 'real' shape only through *jōmin*. By juxtapposing the periphery with modernity and discovering the true Japan in the periphery, Yanagita used his invented tradition of *chihō* to prescribe the directin Japan should follow in the present".[113]

La domesticità giapponese

Fino a poco tempo fa, parlare della famiglia giapponese pre-guerra significava parlare dello *ie*, termine che si riferisce a casa, famiglia, lignaggio, ma soprattutto a un'autorità patriarcale assoluta. La "nuclearizzazione" della famiglia e una condotta più aperta in ambito famigliare, furono il risultato della democratizzazione postguerra. Non si può certo dire che le riforme del dopoguerra fossero subito riuscite a sradicare completamente le caratteristiche dello *ie*.

L'importanza della famiglia per i giapponesi è sempre stata considerata una costante, tuttavia molto di ciò che costituisce la "tradizione domestica" giapponese è una creazione degli intellettuali di fine diciannovesimo secolo. Le famiglie di inizio secolo erano

111 Cfr. *Ivi*, p. 142.
112 *Ivi*, p. 143.
113 *Ibid.*

costituite, oltre che dalla famiglia allargata, da molti servitori, domestici, inquilini e apprendisti; inoltre era diffusa tra tutte le classi sociali la pratica di dare figli in adozione; la vita famigliare non era tra l'altro considerata un "locus" di morale.

In seguito al contatto con l'Occidente, ci si rese conto del bisogno di "modernizzare" la domesticità, ancora troppo legata ai valori del Tokugawa; dunque una serie di riforme fu pensata con il fine di reinventare norme e pratiche così da adattarle alle nuove circostanze.

I termini *ie sei* (sistema famiglia o autorità della famiglia) e *hōmu* (casa) in riferimento a due tipologie di famiglia agli antipodi furono una creazione degli anni ottanta del 1800,[114] entrambi prodotti dello stesso periodo storico.

"Il termine *hōmu* fu introdotto da riformisti protestanti in opposizione al sistema dello *ie* e delle usanze conservatrici in generale; nel periodo della loro apparizione i due concetti erano in antitesi: indigeno e straniero, feudale e moderno. In realtà con il tempo si dimostrarono tutt'altro che esclusivi: mentre l'asse centrale dello *ie* era costituito dall'ereditarietà – un concetto temporale – *hōmu* era spaziale, con confini ben definiti. Nelle decadi successive i termini si rivelarono sufficientemente malleabili da poter coesistere senza conflitti".[115]

Il concetto di *hōmu* in particolare fu manipolato e trasformato per far sì che costituisse il nuovo discorso giapponese sulla donna, la famiglia e la dimora. La trasformazione della domesticità non avvenne comunque solo sul piano linguistico, era necessario riformare gli spazi domestici e i confini di essi.

> Two fundamental spatial problems had to be solved in the invention of Japanese domesticity. First, to bind family and place, and give the bond normative significance, families had to be persuaded not merely to cohabit, but to exibit family solidarity in some concrete form. […] Second, to articulate the priority of family over other social groups, a house design was needed that would segregate the cohabitant family from non-keen and the outside world.[116]

Furono reinventati i ruoli di "genere" e il tessuto morale su cui si sarebbe fondata la famiglia moderna, il tutto per "dare più sostanza all'immagine della classe media".[117]

---

114 Cfr. Jordan SAND, *At Home in the Meiji Period, Inventing Japanese Domesticity,* in Stephen VLASTOS, *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, University of California Press, Berkley and Los Angeles, 1998, pp. 191, 192.

115 Jordan SAND, *op. cit.*, pp. 192, 193.

116 *Ivi*, pp. 192, 193.

117 "to provide substance to the middle-class image", in *Ivi*, p. 193.

Nuovi modelli sociali necessitavano nuovi rituali per essere espressi; il più sponsorizzato fu il *ikka daran* o *kazoku daran*, ovvero incontri dei membri della famiglia per trascorrere del tempo insieme.

Il *daran* può essere definito "circolo famigliare". *Katei no waraku*, il primo volume di una serie tascabile sulla domesticità, riportò:

> Since the true essence of domestic entertainment is for everyone in the house, old and young, man and wife, master and servant, to come together and enjoy themselves, one should choose common, simple and inexpensive pastimes that anyone can appreciate. This is not so difficult to do. Institute a conversation or [tea] gathering at home every evening for an hour or two after supper, bring the family together, and console one another with mutual love and kindness after the day's labor. Tell one another amusing anecdotes of things you have seen and heard during the day, tell old tales of educational value, or read light and interesting passages from a newspaper or magazine; gaze at the baby's endearing face and smile together, or listen to the innocent voices of the children recounting the subjects they studied or the moral lessons they learned at school.[118]

Altra prescrizione fondamentale riguardava un rituale basilare per ogni essere umano: mangiare insieme, prescrizione questa più adatta per famiglie non troppo numerose ma diretta a tutti e applicabile da appartenenti a tutte le classi sociali.

Questa pratica avrebbe cambiato le abitudini della famiglia-tipo giapponese in quanto la condivisione del pasto avrebbe necessariamente sincronizzato i membri della famiglia e li avrebbe portati dover dividere un luogo comune. Contrariamente, fino a quel momento, in molte famiglie i bambini, i domestici e i servitori, non solo consumavano il pasto in tempi diversi dall'uomo e dalla donna di casa, ma l'uomo lo faceva in una stanza della casa in cui nessun' altro poteva stare. Tra l'altro le famiglie del tempo utilizzavano vassoi individuali; in assenza di un tavolo comune sarebbe effettivamente stato impossibile il raduno per i pasti.[119] Il ritrovarsi offriva ai membri della famiglia la possibilità di conversare e al capo famiglia di ascoltare i progressi fatti durante la giornata lavorativa e di dare istruzioni; inoltre, al contrario dei vassoi, considerati feudali, il tavolo comune dava l'impressione, se non altro, di un gruppo domestico conviviale governato da regole egualitarie.[120]

Negli anni venti del 1900 riunirsi per i pasti attorno a un tavolo comune era diventata la norma nelle aree urbane e negli anni sessanta per tutto il resto della nazione. Altre novità riguardarono l'architettura delle abitazioni. Nel 1897 Kōda Rohan scrisse in un saggio

118 *Ivi*, p. 198.
119 Cfr. *Ivi*, p. 199.
120 Cfr. *Ivi,* p. 200.

intitolato *Kaoku:*

> Meiji needed separate 'specialized houses' (*senmonteki kaoku*) for work and for rest. Not only could one not expect Japanese to work efficiently in houses that did not distinguish the two; one could not teach them the pleasures of the home. […] The house for work would be a ' land of duties' (*gi no kuni*) and the second, for rest, a 'land of beauty' (*bi no kuni*).[121]

Secondo Kōda le case giapponesi erano primitive, malsane e inadatte al lavoro; le stanze non erano progettate per avere funzioni specifiche e mancavano di ripartizioni: ogni membro della famiglia doveva avere la propria camera e una stanza doveva essere lasciata per la consumazione dei pasti.

Nel 1915 il giornale *Kokumin Shinbun* organizzò un'esposizione, Katei Hakurankai, per raccogliere idee su come sarebbe stato possibile migliorare l'ambiente domestico. L'esposizione sancì l'inizio di un'attiva collaborazione tra giornalisti, architetti ed educatori atta a riformare l'abitazione fisica. Dopo la prima guerra mondiale gli sforzi di questi riformatori furono patrocinati anche dal ministro dell'Educazione attraverso la *Seikatsu Kaizen Dōmeikai*, ente per le riforme della vita domestica. Allo stesso tempo l'esposizione sancì l'avvento di un'era in cui le innovazioni e i miglioramenti nella vita domestica si tradussero in prodotti commerciali.[122]

Il concetto di *katei* per la nuova classe urbana gradualmente divenne il "nesso tra riforma sociale e l'emergente cultura consumistica".[123]

Costruttori e architetti razionalizzarono gli spazi abitativi introducendo corridoi, mantenendo un'area tradizionale con *tatami* e porte scorrevoli e riservando uno spazio della casa in stile occidentale per attività lavorative. Le due aree della casa, tradizionale e moderna, rispecchiavano le nuove concezioni su cui si fondava la famiglia e il nuovo ruolo ricoperto dalla donna, legato alla domesticità, in contrapposizione al ruolo maschile, da sempre legato al lavoro e alla vita pubblica. Le innovazioni riguardanti la famiglia furono intrecciate con quelle riguardanti gli spazi abitativi, compartecipando nell'invenzione della medesima tradizione, o meglio, della medesima concezione.[124]

---

121 *Ivi*, p. 201.
122 Cfr. *Ivi*, p. 206.
123 "nexus between social reform and the emerging consumer culture evident in commercially sponsored expositions", in *Ibid*.
124 Cfr. *Ivi*, p. 207.

Reinterpretando Edo: risorsa o impedimento?

"Modernity, by definition, forsaw the future by setting itself off from the past. Newness was all, but it could only be grasped bu juxtaposition to what was old".[125]

Il medioevo europeo rappresentò l'alterità in relazione alla quale ciò che segue potè definirsi "moderno"; per il Giappone questo immaginario storico è costituito dal periodo Edo.

Dai primi anni settanta del 1800 fino a metà anni novanta, l'immagine di Edo variò in base a come variava la percezione della modernità nel tentativo di definirla. Ciò che rimase costante per tutta la modernità fu la rappresentazione di "Edo-come-tradizione", "the way we (Japanese) once were"[126], una tradizione inventata.

Il successo del moderno stato-nazione giapponese risiede nella "nazionalizzazione" della modernità cosi come della tradizione e nella loro "saturazione" di "giapponesità"[127]. Questo fece sì che Edo assumesse, oltre alla connotazione di "tempo storico" quella di "spazio culturale", di depositario delle tradizioni (*dentō*), associata alla peculiarità giapponese, positiva o negativa che fosse.[128]

> For such 'Japanese-y culture' (*Nihonteki bunka*) as kabuki, sushi, zen, and tea ceremony, Tsuji Tatsuya gave four Edo-linked patterns: either these practices arose during Edo; or acquired their 'Japanese-y' character during Edo. In this great ingathering of traditions, few mention how many of these were codified (and Edo-fied) during Meiji, when modern Japan did so much of its reinventing.[129]

L'immaginario legato a Edo prodotto durante la modernità non fu creato senza tener conto dell'effettivo passato, anzi, i responsabili della creazione di una "Edo memory" attinsero quasi ossessivamente da quel passato, per trovarvi ciò che mancava al presente o che sarebbe stato utile al futuro. Era la percezione della modernità a determinare l'interpretazione di Edo.

> For Fukuzawa Yukichi, eager to escape from it, and for twentieth-century progressives committed to removing its oppressive social shadow, Edo loomed dark and feudal. Others, like Kitamura Tōkoku in mid-Meiji or Maruyama Masao at mid-century, saw rays of light that portended a liberal politics in the midst of mostly unmodern grayness. Some – Ōkuma Shigenobu in the 1900s and affirming

125 Carol GLUCK, *The Invention of Edo,* in Stephen VLASTOS, *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, University of California Press, Berkley and Los Angeles, 1998, p. 262.
126 Carol GLUCK, *op. cit.,* p. 262.
127 "Japaneseness", in *Ibid.*
128 Cfr. *Ivi,* pp. 262, 263.
129 *Ivi,* p. 263.

> modernizationists in the 1970s – so the historical horizon lightening in a pre- or proto- vision of modern economic and political change. And in the postmodern 1980s rose-colored Edo appeared in dizzying sunlight, its play (*tawamure*) and freedom all the brighter for their being not before but beyond the modern.[130]

La memoria storica di Edo si palesò quindi in vari modi, ma si possono individuare tre modalità espressive prevalenti. La prima riguarda il sostegno di "Edo-come-tradizione" allo stato-nazione; il passato del Tokugawa divenne la culla della storia nazionale descritta, a seconda, come risorsa o come impedimento alla nascita del nuovo stato moderno. "A good part of this linear story was instrumental, ideological production for the sake of imagining the national community, put forth not only by the state but by all those engaged in constructing 'the story of the nation'".[131]

Tuttavia il "passato nazionale" non è da interpretarsi sempre a favore della nazione, spesso fu usato in opposizione allo stato. La seconda forma si riferisce proprio all'uso del passato Tokugawa contro il presente moderno, ciò che Nicholas Thomas chiama "the inversion of tradition".[132]

La terza forma è l' "Edo mercificato"[133]; dalla metà del periodo Meiji in poi, Edo fu l'immagine più abusata, pubblicizzata, commercializzata, riprodotta nelle *fiction* storiche, richiamata in musei e monumenti,[134] "the ubiquity of this vernacular Edo both played off and added to the common stock of Edo images, in this case implying that the passage of time had not dulled the economic utility of tradition".[135]

L'immaginario storico riguardo a Edo emerse non appena l'avvento della restaurazione Meiji pose fine al periodo storico. In una prima fase i sostenitori del progetto di modernizzazione Meiji presero le distanze dal periodo storico appena conclusosi asserendo completa discontinuità tra presente e passato, un passato i cui costumi erano percepiti come ormai obsoleti; una rottura tipica della transazione al moderno, "an epochal threshold had been crossed, a new age now began".[136]

Il Meiji rappresentava ora novità, civiltà, nazione e progresso, in antitesi a Edo: antico,

130 *Ibid.*
131 *Ivi,* p. 264.
132 *Ibid.*
133 "commodified", in *Ibid.*
134 Cfr. *Ivi,* p. 264.
135 *Ivi,* p. 265.
136 *Ibid.*

feudale, un intralcio al miglioramento. Il popolo giapponese stesso era ora composto da soggetti di una nazione, non più da individui organizzati in un ordine gerarchico strutturato in quattro classi, di stampo feudale. D'altro canto, sebbene il Meiji volesse distanziarsi dal passato feudale, Edo risultava l'unico passato a cui rivolgersi anche sul piano degli elementi nazionali: "where to find national people who would make the nation rich, the army strong, and the country civilized? Where else, of course, but Edo? The logic of Edo-as-tradition implies that even as modern Meiji strode purposefully away from its feudal past, it had nowhere else to turn for its national material"[137].

Pur senza affievolire il senso di rottura tra le due epoche, Edo divenne ora anche una riserva da cui attingere anche elementi in grado di coadiuvare la causa nazionale o semplicemente aspetti del passato che il futuro richiedeva. Addirittura Fukuzawa, da sempre opposto al tirannico regime Tokugawa, riconobbe elementi degni di essere recuperati.

Edo, nonostante considerato in gran parte negativamente, fu allo stesso tempo parzialmente "riciclato" a servizio del moderno e della nazione.[138]

Il mutare delle circostanze incise sulla percezione del periodo Edo e del suo bagaglio tradizionale; si possono tuttavia riscontrare delle costanti che, discusse in positivo e in negativo dall'inizio del periodo Meiji fino alla fine del ventesimo secolo, costituiscono i quattro tropi del discorso sviluppato attorno a Edo.

Il primo tropo è il sistema gerarchico Tokugawa. Le quattro rigide classi sociali: samurai, contadini, artigiani e mercanti costituivano il fondamento sociale del periodo e il principale motivo di denigramento del passato, un ordine sociale "feudale" certamente incompatibile con il nuovo ordine sociale più democratico e liberale. Tutti e quattro i tropi erano stati proposti enfatizzando, a fasi alterne, connotazioni negative e positive, in questo caso la reinterpretazione si concentrò sugli spiragli, le maglie allentate della catena sociale del Tokugawa[139]; in opposizione all'immagine di Fukuzawa: "millions of Japanese 'closed up inside millions of individual boxes' separated by class walls 'as strong as iron'"[140] si fece strada l'immagine di una società Tokugawa flessibile, libera e permeabile; "spaces of

137 *Ivi,* p. 266.
138 Cfr. *Ibid.*
139 Cfr. *Ivi,* p. 276.
140 *Ivi,* p. 277.

autonomy appeared in village festivals, urban gay quarters, on the roads and along the edges of the status compartment. In the interstices of the four-class system existed pockets of entirely 'democratic society'. Equally in human relationships was said to offset differences in hierarchical status".[141]

Il secondo tropo si rifà al binomio città/campagna, le moderne "visioni e divisioni" tra realtà rurale e urbana. Durante il Meiji il villaggio fu reinterpretato generando derivati quali il sistema dello *ie*, rappresentativo della famiglia patriarcale e del ruolo tradizionale della donna; elementi ripescati a volte in favore e altre in opposizione al Tokugawa, riproducendo o inventando cioè pratiche che bene potevano adattarsi alla modernità – questo è il caso del *ryōsai kenbo* (buona moglie e saggia madre) – o rigenerandone altre considerate obsolete e antagoniste al progresso.[142]

Il terzo tropo riguardava lo shogunato Tokugawa, tutto il sistema istituzionalizzato del regime feudale. Paradossalmente definito "feudalesimo-centralizzato", rappresentava, a seconda dell'interprete, l'antitesi dello stato-nazione imperiale centralizzato, il quale aveva determinato la fine del precedente sistema di governo, o la continuità di questo, concependo uno come il naturale proseguimento dell'altro in quanto aventi in comune la centralizzazione dei poteri il mutamento si ridurrebbe alla sostituzione del carattere feudale con quello imperiale.[143]

Il quarto tropo era il *sakoku*, il paese chiuso, l'immagine di Edo più pervasiva dopo quella delle quattro classi sociali. La controversia era tra chi sosteneva che nonostante il paese fosse formalmente chiuso, rimasero aperti degli spiragli che permisero il commercio con l'Asia e l'assorbimento del sapere occidentale in favore della modernizzazione e chi asseriva che la totale chiusura del periodo avesse permesso al Giappone di rivendicare la propria autonomia culturale dalla Cina potendo prepararsi a un più consapevole incontro con l'Occidente e di incubare elementi nazionalistici che sarebbero poi sbocciati nella modernità.[144]

> Some, like Tokutomi Sohō in his hundred-volume history of the Tokugawa era, judged *sakoku* a grand shogunal error that had turned Japan into a 'bagworm', which by the time it emerged from its case in the mid-nineteen century had missed the world-historical moment for imperial expansion. Others tought the policy

141 *Ibid.*
142 Cfr. *Ivi,* p. 279.
143 Cfr. *Ivi,* p. 280.
144 Cfr. *Ivi,* p. 281.

> reasonable, effective or smart: it prevented Western colonization protected bullion resources, and, above all, kept the peace. *Sakoku* was Japan's tragedy – or its triumph, a creation economically comparable with the European world system established at the same time.[145]

Edo-come-tradizione" fu relazionato alla modernità in vari modi, esemplificati dai prefissi che il termine Edo assunse col mutare delle circostanze.

> "Edo was un-pre-proto-post-modern. Structurally unmodern Edo might be feudal, semi-civilized, or reactionary. Seductively unmodern Edo could be prelapsarian, arcadian, a garden of urban delights before the fall to Western modernity. Presciently premodern Edo prepared the way for modernity in commercialization, urbanization, centralization, and the other "-izations" that comprised the gradual evolutionary scenario of becoming modern. Proto-modern Edo did the same thing, primarily in economic processes like proto-industralization. Partly premodern Edo showed signs or sprouts of modernity, as defined by Western models of Marxism or liberalism, but the soil proved infertile either because its balance was predominantly un-modern and the sprouts withered or because they were crushed by the Meiji state. Edo could also be potentially modern, the breezes of political and social change blowing in Japanese directions, only to be halted by the Western gale that swamped the trends of indigenous change occurring in commoner society. For some, Edo contained the origins (*genten*) or original form (*genkei*) of the modern, so that the national state, for example, "emerged" after the Restoration but had been created during Tokugawa. For others, Edo was already modern because the moment of transition had occurred earlier, usually in the fifteenth and sixteenth centuries. All of this teleological Edos posited a historical "tradition" that lived, as it were, for the modern.[146]

Le relazioni tra Edo e modernità non si espressero comunque solo da un punto di vista temporale bensì attraverso differenze e similitudini. Come si è visto, in una prima fase Edo fu qualificato solo in base alle caratteristiche che lo differenziavano dalla nuova epoca.

Quando i leaders Meiji gettarono le basi di un nuovo ordine moderno, obiettivo fondamentale era il superamento della tradizione, considerata un freno al progresso che tanto si desidera.

Edo successivamente assunse una connotazione nostalgica di un passato prima perduto in cui voler trovare rifugio; in questo caso la differenza col presente era l'elemento che lo rendeva prezioso.

Un' altra interpretazione fu quella di un Edo sostanzialmente identico alla modernità, uguale a ora in quanto le tradizioni, l'identità culturale, le fondamenta economiche e sociali, tutto ciò si affermò nel periodo Edo e se non consideriamo l'agitazione per i

145 *Ivi,* pp. 281, 282.
146 *Ivi,* p. 283.

mutamenti dovuti al processo di modernizzazione del periodo Meiji non ci sono stati cambiamenti strutturali fondamentali.

> As the master trope for tradition, Edo was an allegory that evoqued what was other to the modern. It was both gone and not gone, both the world that was lost and the world that never was. Like the Middle Ages in European memory, Edo was modernity's way of pinching itself to be sure it was real. And as modernity continued, the colonization of the past by the future, Edo-as-tradition remained forever trapped in the mirror in the modern.[147]

E' stata sin qui analizzata, nei suoi aspetti principali, la questione dell'invenzione della tradizione; è giunto il momento di mettere a frutto quanto finora acquisito considerando, per quanto riguarda il Giappone, il caso peculiare dello Shintō di Stato.

147 *Ivi,* p. 284.

CAPITOLO III

Shintō di Stato: artificio nazionalistico

Prima di discutere la relazione tra religione e nazionalismo nel Giappone moderno, è opportuno menzionare l'idea di "religione nazionale" proposta dallo storico Bitō Masahide per descrivere la religione giapponese costituita da più tradizioni coesistenti: Buddhismo, Shintoismo e culti popolari. "This unified religion, Bitō argues, took shape in Japan roughly during the fifteenth and sixteenth centuries when the archipelago was in transition from a period of fragmented, warring states to one of incipient national unity."[1]

Sebbene non ancora uno stato-nazione centralizzato, il Giappone si affacciò alla modernità con un certo grado di unità politica e culturale, se consideriamo l'elemento linguistico e religioso.

Dal momento del proprio approdo in Giappone, il Buddhismo interagì con le usanze religiose indigene, dando vita a una mescolanza sincretica di Buddhismo e culto delle divinità locali. "Meantime, both through its confrontations with and also under the positive influence of foreign Buddhism, the cult of indigenous gods underwent a process of self-understanding that reached a level of theoretical refinement by the middle ages."[2]

Il legame tra Buddhismo e membri delle comunità si concentrò via via sempre più sulle preoccupazioni riguardanti la morte e la vita dopo la morte; ciò contribuisce a chiarire il monopolio buddhista dei riti funebri.

Come lo Shintoismo, il Buddhismo si spinse oltre le differenze regionali e di classe, diffondendosi in tutto il territorio giapponese e concentrandosi sui riti legati alla morte. Si creò così una sorta di divisione di ruoli con lo Shintoismo; come spiega Bitō:

1 Cit. in OKUYAMA Michiaki, "Religious Nationalism in the Modernization Process. State Shinto and Nichirenism in Meiji Japan", in *Nanzan Bullettin*, 26, 2002, pp. 19-31, p. 21.

2 *Ibid.*

> The tendency is to think of the religious situation at the time in terms the coexistence of two distinct traditions, namely, Buddhism and the cult of the gods (Shinto). But we can also think in terms of the integration of the two in individual belief where people entrusted their fate in the afterlife to the Buddha, and their fate in this world to the gods.[3]

Naturalmente, come suggerisce Shimazono, è opportuno considerare il termine "nazionale" usato da Bitō come una qualificazione puramente geografica, che non implica cioè nessuna consapevolezza condivisa di appartenenza nazionale. Ad ogni modo possiamo considerare l'idea di Bitō di una sintesi shinto-buddhista come di una realtà religiosa verosimile, un utile punto di partenza per la comprensione dei mutamenti che la sfera religiosa avrebbe subito poco dopo, con la Restaurazione Meiji.[4]

La storia moderna è solita distinguere tra modernità e tradizione; tuttavia, se la tradizione stessa si rivela essere un'invenzione della modernità, la distinzione non può che collassare o, se non altro, essere ridisegnata. Come scrive Eric J. Hobsbawm, le tradizioni inventate nella modernità sono legate all'instaurazione di relazioni sociali di una comunità, la legittimazione dell'autorità e la regolazione di credenze e condotta.[5]

Nel 1912, ultimo anno Meiji e primo anno Taishō, il nipponista britannico Basil Hall Chamberlain pubblicò un libercolo intitolato "The invention of a New Religion", testimonianza rappresentativa del cambiamento subito dalla sfera religiosa. Chamberlain chiama "manifactured religions" le "religioni" giapponesi della lealtà e del patriottismo, prodotto del ventesimo secolo.

> The new Japanese religion consists, in its present early stage, of worship of the sacrosanct Imperial Person and of His Divine Ancestors, of implicit obedience to Him as head of the army (a position, by the way, opposed to all former Japanese ideas, according to which the Court was essentially civilian); furthermore, of a corresponding belief that Japan is as far superior to the common ruck of nations as the Mikado is divinely superior to the common ruck or kings and emperors.[6]

Chamberlain affermò che la burocrazia stava inventando, "with all the illiberal and obscurantist measures which it entails"[7], una nuova religione di lealtà e patriottismo legittimata dall'Imperatore; questa religione sarebbe sopravvissuta fino al 1945, quando il Giappone imperiale fu sconfitto nella seconda guerra mondiale. La "nuova religione" a cui

3 *Ivi,* p. 22.
4 Cfr. *Ivi*, p. 22.
5 Cfr. *Ivi,* p. 23.
6 *Ivi,* p. 25.
7 *Ibid.*

si riferisce Chamberlain sarebbe poi stata chiamata "Shintō di Stato", un elemento cardine in ogni discussione sul nazionalismo religioso nel Giappone moderno.[8]
L'autore tratta quindi, nella sua breve opera, degli sviluppi intellettuali e ideologici dello Shintō di Stato; egli inoltre usa il termine "invenzione" di una nuova religione anticipando un'espressione che avrebbe assunto una certa importanza sul finire degli anni ottanta grazie allo scritto di Hobsbawm.[9]
Chamberlain definì il Giappone del tempo "the fabric of ideas which the official class is busy building up by every means in its power"[10] e constatò che il Giappone stava fornendo un buon esempio di come la religione potesse essere manipolata per servire gli interessi di pochi.

Il presente capitolo si propone di analizzare le relazioni tra lo Shintoismo e il moderno Stato giapponese; il Giappone costituisce forse l'unico caso, nella storia moderna, in cui si ha un sostegno così pronunciato di un culto da parte dello Stato, è come se lo Stato avesse fatto dello Shintoismo la propria "tradizione ufficiale"[11].
Durante questo processo lo Shintoismo non rimase tuttavia immutato; i profondi cambiamenti che subì inducono gli storici a riferirsi al culto tra il 1868 e il 1945 come a una "tradizione inventata"[12]. In questo periodo, il potere, l'autorità e il prestigio dello Stato giapponese si espansero notevolmente influenzando considerevolmente vari aspetti della vita del popolo. Lo studio delle relazioni tra religione e Stato permette la comprensione del processo di invenzione della tradizione.
Precedentemente al 1868 il senso di identità della collettività non convergeva nello Stato bensì nelle comunità locali; durante il processo di unificazione molti rituali e simboli religiosi furono adeguati e riassemblati acquisendo così nuovi significati.
Durante il periodo dello Shintoismo di Stato il Giappone creò il primo calendario cerimoniale ufficiale, una bandiera, un inno nazionali e riti di Stato accessibili a tutti.
Nessuna delle innovazioni simboliche sopracitate appartiene realmente allo Shintoismo in

8 Cfr. *Ivi,* p. 25.
9 Cfr. Klaus ANTONI, "Religion and Commercialization: The Shintō Wedding Ritual (*shinzenshiki*) as an 'Invented Tradition' in Japan", in *Japanese Religions*, 26/1, 2001, pp. 41-53, p. 49.
10 *Ivi,* p. 49.
11 Cfr. Helen HARDACRE, *Shintō and the State 1868-1988*, Princeton University Press, Princeton, 1989, p. 3.
12 *Ibid.*

quanto non furono create dai sacerdoti; ciò nonostante questi le sostennero attivamente favorendo l'associazione di questi elementi al culto shintoista nell'immaginario comune.
Di molti elementi inventati a cavallo tra diciannovesimo e ventesimo secolo fu fatto credere appartenessero alle più antiche tradizioni e l'associazione allo Shintoismo dava credibilità all'asserzione[13].
Stato e sacerdozio shintoista a cavallo dei due secoli riscrissero il passato in modo tale da garantire allo Shintoismo una continuità temporale sin dall'antichità, una continuità che lo legasse allo Stato, legittimandone l'autorità.

> Shintō has been said to be 'the way of gods', and 'the indigenous religion of the Japanese people'. At the same time it has been said to be nonreligious in character, or a suprareligious entity expressing the essence of the cultural identity of the Japanese people.[14]

L'idea che una nazione di quaranta milioni di persone fosse unita spiritualmente da tempo immemore, prescindendo da qualsivoglia distinzione di classe, sesso e etnia, costituì un'invenzione conveniente, uno strumento politicamente molto vantaggioso.[15]
I legami tra Shintoismo e Stato prima del 1868 sono da considerarsi oscuri e limitati alla componente rituale legata alle corti imperiale e shogunale, componente tra l'altro sempre coordinata se non subordinata ai rituali buddhisti. Dopo il 1868 il Buddhismo perse il supporto statale, e il suo posto fu preso dallo Shintoismo, debitamente adeguato e re-inventato.
Il passaggio non avvenne senza dubbi e negoziazioni, tuttavia dalle prime decadi del ventesimo secolo lo Shintoismo soltanto avrebbe costituito il fondamento spirituale dell'impero, sostenendo di esserlo stato da sempre[16].

L'espressione 'Shintoismo di Stato' è stata usata con due accezioni negli studi che lo riguardano; gli studiosi dello Shintoismo lo utilizzano riferendosi al periodo storico che va dall'istituzione dell'ufficio *Jinja Kyoku* all'interno del Ministero degli Interni nel 1900 fino allo smantellamento dello Shintoismo di Stato nel 1945, riferendosi principalmente alle misure amministrative che regolavano templi shintoisti e sacerdozio.

---

13 Cfr. *Ivi,* p. 4.
14 *Ivi,* p. 5.
15 Cfr. *Ibid.*
16 Cfr. *Ibid.*

Gli storici e gli storici delle religioni tendono invece ad usare il termine in un modo più amplio pensando allo Shintoismo di Stato come a un fenomeno strutturale che racchiudesse il supporto governativo e la regolamentazione dei santuari, i ruoli sacerdotali dell'Imperatore, la creazione e il patrocinio da parte del governo dei riti shintoisti, la costruzione di santuari in Giappone e nelle colonie oltremare, l'educazione degli scolari attraverso la mitologia shintoista, la loro obbligatoria partecipazione ai rituali e la persecuzione degli altri gruppi religiosi sulla base della loro manifesta mancanza di rispetto per alcuni aspetti della mitologia autorizzata. Questi storici vedono lo Shintoismo di Stato come la spinta che avrebbe permesso all'ideologia shintoista di influenzare radicalmente pensiero e credenze del popolo[17].

Gli studiosi shintoisti sono per la maggior parte sacerdoti; ciò contribuisce a spiegare il motivo per cui nei loro studi vengono spesso omessi riferimenti a coercizione e persecuzione (approccio apologetico). Gli storici tendono invece a considerare lo Shintoismo di Stato come un'entità monolitica che indottrinò le persone sulla base ideologica dello Shintoismo, frenando un naturale sviluppo verso il pensiero democratico e i movimenti sociali.

Individuare personalità chiave all'interno della storia moderna dello Shintoismo e documentare le loro azioni non è semplice. Molto spesso gli studiosi fanno riferimento alle attività operate in ambito religioso in quel periodo identificando l'artefice con lo Stato o alcuni enti o dipartimenti, dando l'impressione che non ci fossero personaggi salienti alla base di certe decisioni[18].

Inoltre, prima dell'occupazione americana, nel tentativo di prevenire una purga, molti documenti che attestavano atti di persecuzione religiosa, furono distrutti, rendendo quindi ancora più complessa la chiarificazione di quanto avvenuto realmente.

Vari periodi di contatto tra Shintoismo e Stato si sono susseguiti tra il 1868 e 1988. Ognuno è caratterizzato da una diversa attitudine dello Stato verso lo Shintoismo, del clero nei confronti dello Stato e da tipologie differenti di coinvolgimento di popolo e movimenti religiosi popolari. È possibile delineare cinque periodi distintivi[19]:

17 Cfr. *Ivi*, p. 6.
18 Cfr. *Ibid.*
19 Cfr. *Ivi,* p. 21.

Il periodo 1868-1880 è considerato della sperimentazione e disillusione. Lo Stato nega il supporto al Buddhismo e si ha la prima sperimentazione dello Shintoismo. Durante la grande Campagna di Diffusione lo Stato scrive la dottrina e potenzia la burocrazia gestita dal clero shintoista affinché la dottrina fosse promulgata e fossero ricreati dei riti simbolici. Al culmine della Campagna i sacerdoti che occupavano posizioni da burocrati iniziarono a concentrare gli sforzi volgendoli al superamento della frammentarietà che aveva caratterizzato lo Shintoismo pre-Meiji.
Non fu tuttavia semplice riunire il popolo in un unico credo e il tentativo fu fallimentare.
I leaders di molti movimenti religiosi popolari furono invitati dallo Stato a far parte della Campagna di Diffusione, con il risultato che questi movimenti scambiarono la loro indipendenza e autonomia per il prestigio di una connessione con lo Stato. La vita popolare religiosa, fatta eccezione per i nuovi movimenti, iniziò ad incorporare un calendario rituale nazionale unificato incentrato su rituali imperiali creati ex novo. L'adozione del calendario non può tuttavia ritenersi completamente riuscita fino al 1900.[20]

Gli anni tra 1880 e 1905 rappresentarono un forte sostegno dello Shintoismo, in particolare attraverso la Costituzione e il Rescritto Imperiale sull'Educazione lo Shintoismo divenne il pilastro ideologico del nuovo Stato Nazionale. Durante questi anni molti santuari importanti vennero costruiti e collegati in una gerarchia nazionale; verso la fine del periodo con la guerra russo giapponese fu introdotto il culto delle vittime di guerra che ottenne un'importante partecipazione popolare riportando i consensi ad alti livelli. Per la maggior parte i movimenti religiosi popolari rimasero a supporto dello Shintoismo.[21]

Gran parte dell'espansione delle relazioni tra lo Shintoismo e lo Stato ebbe luogo tra la fine della guerra russo giapponese (1905) e il 1945. La mitologia shintoista fu a lungo utilizzata per spiegare le origini della famiglia imperiale ma l'idea delle origini divine dell'impero ricevette supporto proprio in questo periodo e sanzioni sempre più aspre furono applicate a chiunque le negasse. La guerra russo giapponese marcò l'inizio di molti provvedimenti, tra cui il programma di fusione dei santuari, per aumentare il controllo sociale. L'annessione della Corea e l'annessione della Manciuria produssero un'ondata di patriottismo che i

20 Cfr. *Ivi,* p. 22.
21 Cfr. *Ibid.*

sacerdoti supportarono con entusiasmo. Ci si aspettava che i santuari e i loro sacerdoti servissero la nazione fomentando il patriottismo e lo Stato si diceva pronto a pagare per questi servigi. Attorno al 1910 il programma di formazione dei sacerdoti shintoisti fu sottoscritto dallo Stato; i sacerdoti divennero figure sempre più influenti nella vita pubblica proprio in questo periodo attraverso una loro sempre maggiore presenza nel sistema educativo; i sacerdoti erano più numerosi e meglio formati grazie al programma di formazione in espansione che il governo stava supportando. I sacerdoti costituivano ora un' enorme risorsa nel processo di universalizzazione di certe pratiche come la venerazione ufficiale del ritratto dell'Imperatore e del Rescritto Imperiale sull'Educazione.
In questo periodo la vita religiosa popolare fu profondamente influenzata dalle relazioni tra Shintoismo e Stato; la guerra russo giapponese produsse molti discepoli del culto dedicato alle vittime di guerra e l'osservanza di questi rituali nei santuari iniziò ad assumere un carattere semi obbligatorio in quanto le amministrazioni locali valutavano sistematicamente i residenti in base al loro supporto ai santuari. I mutamenti che interessarono la sfera della vita religiosa popolare dipesero in buona parte anche dal carattere intimidatorio dei provvedimenti statali. Tra i gesti più estremi ricordiamo la soppressione delle sette indipendenti, l'incarcerazione dei leaders di queste e lo scioglimento per 'lèse majesté' dei movimenti religiosi qualora le loro dottrine fossero state considerate volgari o in qualche modo divergenti, anche lievemente, dalle visioni ortodosse della mitologia shintoista.[22]

Negli anni tra il 1930 e il 1945 lo stanziamento di fondi per i santuari e la formazione dei sacerdoti proseguì ad alti livelli e i sacerdoti continuarono ad occupare posizioni di prestigio sia nell'amministrazione locale sia nel sistema educativo.
Durante questo periodo l'influenza dello Shintoismo sulla vita popolare religiosa aumentò in quanto venivano distribuiti sempre più talismani di Ise e venivano organizzati sempre più viaggi scolastici diretti al santuario oltre ai consueti pellegrinaggi.
La sfera di influenza dello Shintoismo si espanse senza precedenti in quanto il dissenso e l'opposizione politica di qualsiasi tipo erano così intimiditi che i leaders e il clero shintoista potevano operare nella più grande libertà senza timore di essere contraddetti.

22 Cfr. *Ivi,* p. 24.

Nel 1932 fu ritenuto oltraggio nazionale il rifiuto da parte di un gruppo di studenti cristiani dell'università di Sophia di rendere omaggio alle vittime di guerra al santuario Yasukuni. Questo atteggiamento riaccese il sospetto che i cristiani non fossero patriottici e che la Cristianità fosse incompatibile con la sensibilità giapponese.[23]

La soppressione dei movimenti religiosi popolari continuava in modo sempre più aspro, dopo una prima soppressione dell' *Omotokyō* nel 1921 e una seconda nel 1935, nel 37 fu sciolta da un ordine dello Stato anche la religione *Hitonomichi*, accusata di lesa maestà. Nel 1941 un ramo di una setta buddhista Nichiren fu soppresso a causa dei mandala calligrafici usati come oggetto di culto in cui le figure buddiste occupavano un livello più alto delle divinità shintoiste; nel 1943 gli 'avventisti del settimo giorno' furono dichiarati fuori legge perché predicavano una seconda venuta.

L'approvazione della legge sulle organizzazioni religiose nel 1940 diede allo Stato il potere di regolare l'attività di tutte le organizzazioni religiose, sciogliendole quando necessario.[24]

Il periodo 1945-1988 vide la dissoluzione dello Shintoismo di Stato e una parziale ricostruzione del simbolismo ad esso legato.

Lo smantellamento dello Shintō di Stato fu regolamentato dalla Costituzione post bellica del 1946, la quale proibiva il supporto dello Stato nei confronti dello Shintoismo e imponeva che tutta l'influenza shintoista fosse rimossa dalle scuole pubbliche.

Tutti i meccanismi burocratici per l'amministrazione dei templi furono smantellati e molte figure shintoiste furono subirono purghe. La classe dei sacerdoti soffrì un'immediata e apparentemente irreversibile perdita di prestigio.

Sebbene tutte le relazioni ufficiali tra Shintoismo e Stato furono severamente proibite, furono ristabilite varie forme di supporto segreto, ne è un esempio la trasmissione di informazioni ufficiali, a proposito della morte di combattenti, al santuario Yasukuni su basi esclusive negando lo stesso servizio agli altri gruppi religiosi che l'avevano richiesto.[25]

Lo Yasukuni rimase il centro di molte controversie e lo Stato investì e perse molto del suo prestigio nei vari tentativi fallimentari di ristabilire il supporto al santuario.

Lo Stato, determinato a riappropriarsi del simbolismo shintoista alla base dei miti su cui si

23 Cfr. *Ivi,* p. 25.
24 Cfr. *Ivi,* p. 26.
25 Cfr. *Ibid.*

fondava l' identità culturale giapponese, che intraprese molte vie giudiziarie con lo scopo di una re-istituzione della relazione di cui lo Shintoismo aveva goduto in precedenza anche a costo di ridurre le libertà religiose individuali protette dalla costituzione.
Alcuni intellettuali e membri di organizzazioni religiose, in particolare coloro che erano stati perseguitati precedentemente al 1945, si opposero consistentemente agli sforzi dello Stato per far rivivere il simbolismo shintoista, fosse questo nel tentativo di dare status legale alla bandiera e all'inno nazionali o fosse nel supporto statale allo Yasukuni. In un'atmosfera caratterizzata da una cultura politica pluralista e dell'apertura dell'era post-guerra, lo Stato dovette rispondere alle critiche e non fu quindi libero di ristabilire il patrocinio allo Shintoismo senza dibattiti[26].

3.1 Il carattere ideologico del Kokka Shintō

Il crollo del regime feudale segnò la rivalutazione della figura imperiale ed era piuttosto ovvio che i leaders Meiji avrebbero utilizzato la rinnovata lealtà verso l'Imperatore come legittimazione di un nuovo ordine sociale. Con la Restaurazione del 1868 infatti l'oligarchia Meiji prese precauzioni affinché alla leadership simbolica dell'imperatore fosse dato più che un riconoscimento cerimoniale.[27] Già lo spostamento della corte imperiale a Edo, ribattezzata Tokyo, diede l'impressione che l'Imperatore avrebbe assunto il controllo diretto degli affari di Stato, ma il mezzo più efficace di supportare la Restaurazione Imperiale fu elevare il culto dei *kami*, il cui vertice era rappresentato dall'Imperatore, a culto di Stato. L'inclusione del *Jingikan,* il Dipartimento dello Shintoismo, nel nuovo governo, è la riprova che l'oligarchia Meiji avesse questo obbiettivo sin dal principio. La separazione ufficiale di Buddhismo e Shintoismo costituisce un'ulteriore conferma; ora che il culto dei *kami* avrebbe costituito il fulcro ideologico del nuovo Stato nazionale, esso doveva essere "purificato" da ogni elemento buddhista in quanto non indigeno. Con la riorganizzazione del 1869, il prestigio del Dipartimento dello Shintoismo aumentò e dal 1870, con la Grande Campagna di diffusione, il carattere ideologico dello Shintō di Stato si

26 Cfr. *Ivi,* p. 27.
27 Cfr. Delmer M. BROWN, *Nationalism in Japan: an introdutory historical analysis,* Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1955, p. 101.

palesò a tutti gli effetti.[28]

L'Imperatore, in un Rescritto nel 1870, avrebbe spiegato come segue le ragioni del programma di promulgazione:

> Gli Dei e i nostri Antenati Celesti hanno costituito il più alto principio, e sopra questo hanno fondato le prime imprese di un grande successo. Da sempre gli Imperatori lo hanno riconosciuto, ereditato e proclamato. L'ideale di una "religione di Stato unica" è sostenuto dall'intera Nazione; il corretto orientamento all'interno del sistema di governo e nell'educazione è chiaro a coloro che ricoprono posizioni elevate e le usanze e le abitudini di coloro che stanno in basso sono in perfetto ordine... . In questo momento il Corso Celeste della Nazione è cambiato e dunque tutto è nuovo. Con qualsiasi mezzo il sistema di governo e l'educazione devono essere chiariti alla Nazione e quindi la grande via di *Kannagara* deve essere promulgata.[29]

A meno di un decennio dalla Restaurazione del 1868, la spinta del governo alla Campagna e alla promozione e rilancio dello Shintō di Stato si placò temporaneamente in quanto impelleva l'esigenza della revisione dei trattati ineguali; gli occidentali ritenevano fondamentale il principio di libertà di culto e avevano aspramente criticato il Giappone per la persecuzione a danno dei cristiani. La scelta considerata più opportuna dal governo Meiji fu dunque quella di abbandonare, momentaneamente e se non altro ufficialmente, il processo che avrebbe portato lo Shintoismo ad essere culto di Stato.[30]

Negli anni che precedettero la Costituzione (1889) e Rescritto Imperiale (1890), il focus ideologico fu spostato sull'educazione, per poi, dalla fine degli anni Ottanta, tornare a far leva sul simbolismo shintoista, in comunione con l'etica confuciana.[31]

Il governo Meiji non smise mai di considerare lo Shintoismo un mezzo fondamentale per il consolidamento di un'ideologia nazionale e dalla fine degli anni Ottanta, momento in cui inizia a delinearsi un'atmosfera intellettuale più orientata verso la tradizione nazionale, il programma teso alla riabilitazione dello Shintoismo riemerse con maggior vigore, non più soltanto in campo religioso bensì anche in quello politico ed educativo. A dimostrazione di

---

28 Cfr. *Ibid.*

29 "The Heavenly gods and our Heavenly Ancestors have constituted the highest principle, and upon it they founded the first undertakings of a great achievement. Ever since, the Emperors in line have acknowledged, inherited and proclaimed it. The ideal of "the unity of religion state" is held by the whole Nation; the right ways in polity and education are clear to those on high, and the customs and manners of those below are in perfect order... . At this time the Heavenly Course of the Nation has turned, and thus all things are become new. By all means, polity and education should be made clear to the Nation, and thus the Great Way of *Kannagara* should be promulgated", in Delmer M. BROWN, *op. cit.*, p. 102.

30 Cfr. *Ivi*, p. 102.

31 Cfr. *Ibid.*

ciò, se ne riscontrano tracce nella nuova Costituzione del 1889, il cui primo capitolo fu interamente dedicato all'Imperatore, al suo status, la sua funzione e i suoi poteri.[32] Attraverso la Costituzione, lo Shintoismo assunse lo status legale di "culto di Stato" del Giappone e la nuova enfasi sullo Shintoismo fu ulteriormente ribadita nel Rescritto Imperiale dell'Educazione del 1890, "il quale mescolava sapientemente le nozioni di etica confuciana con il mito imperiale shintoista"[33].

Già durante la decade precedente l'educazione era stata strumentalizzata per accrescere il senso di lealtà e appartenenza alla nazione, ma da questo momento in poi il sistema educativo sarebbe stato intriso della morale contenuta nella "dottrina autoctona" dell'Impero.[34]

La tendenza reazionaria riguardò anche l'ambito etico, dove il Confucianesimo emerse ancora una volta come forza dominante nella vita intellettuale giapponese; dopo due decadi in cui il Confucianesimo era stato messo in ombra per i propri legami con il Tokugawa, tra i leaders Meiji si fece largo la consapevolezza che la diffusione dei principi confuciani di lealtà avrebbe contribuito a consolidare la coesione nazionale desiderata e avrebbe indebolito i principi liberali occidentali che tanto preoccupavano la classe dirigente.[35]

Il Rescritto, oltre a sottolineare l'importanza delle tradizioni e pratiche shintoiste e ad esortare la partecipazione a queste da parte di tutti, avrebbe incitato al rispetto dei principi etici confuciani quali la lealtà, la pietà filiale e la devozione per la patria invitando a perseguire il bene pubblico, il rispetto della Costituzione e l'osservanza delle leggi, la difesa e protezione della prosperità del trono imperiale per essere buoni e fedeli sudditi e rendere illustri le migliori tradizioni degli avi.

Tennōsei Ideorogii

Durante il primo Meiji, diffusa quanto la percezione di un nuovo inizio era l'idea che in qualche modo il Giappone non fosse ancora pronto per il compito che si era proposto. Il timore generale riguardava il popolo, che mancava di un "senso della nazione"

32 *Ibid.*
33 Rosa CAROLI, Franco GATTI, *Storia del Giappone*, Roma, Laterza, 2006, p. 158.
34 Cfr. Delmer M. BROWN, *op. cit.*, p. 102.
35 Cfr. *Ivi*, p. 117.

profondamente radicato. Nei tardi anni Ottanta del XIX secolo il fenomeno nazionale pareva essere la principale preoccupazione di governo e intellettuali. Si dibatteva di "spirito nazionale", "pensiero nazionale", "dottrina nazionale", "essenza nazionale", "nazionalità" e si consideravano il ritorno ai valori indigeni e la possibilità di trovare un percorso modernizzatore che fosse alternativo a quello suggerito dall'Occidente. L'urgenza era dunque far sì che il popolo si sentisse parte della nazione, che pensasse in termini nazionali, che diventassero *kokumin*, nuovi giapponesi per un nuovo Giappone; un popolo unito e coeso a sostegno della causa nazionale.[36]

Il "materiale ideologico" doveva essere recuperato nel passato storico; il periodo della Restaurazione costituiva un passato non sufficientemente lontano, troppo discusso e discusso troppo recentemente per fornire elementi interessanti da riutilizzare, al contrario, il Tokugawa era ora sufficientemente distante dalle giovani generazioni alla guida del Paese per poterne essere rielaborato il lascito e dalle generazioni più anziane per essere invocato con nostalgia; si diffuse l'idea che il Tokugawa fosse un periodo in cui la civilizzazione giapponese raggiunse il più alto progresso e sviluppo, *shinpo hattatsu*.[37]

La retorica del tardo Meiji insisteva sul fatto che quaranta milioni di giapponesi (*yonsenman dōhō*) non bastavano per fare una nazione: essere nati e cresciuti nel paese non era un prerequisito necessario per essere considerati *kokumin*, era indispensabile il "senso della nazione", *kokkateki kannen,* senza il quale non si sarebbe stati altro se non *hikokumin*, non patrioti, e la nazione stessa sarebbe stata messa a repentaglio.[38]

L'esplosione ideologica fu il risultato di due decadi di *nation-making*, la vera ideologia nazionale, l'ideologia imperiale – *tennōsei ideorogii* – sarebbe germogliata sul finire degli anni Ottanta e si sarebbe concretizzata con la stesura della Costituzione (1889) e del Rescritto Imperiale sull'Educazione (1890).[39]

Lealtà e patriottismo, *chūkun aikoku*, furono accomunati all'etica sociale in quanto una morale condivisa rappresentava il mezzo più sicuro per raggiungere la coesione nazionale. Rimaneggiando gli elementi del passato e del presente, gli ideologi definirono la "filosofia nazionale" in termini di morale e patriottismo, il simbolo ideologico fu costruito dal

36 Cfr. Carol GLUCK, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period,* Princeton University Press, Princeton, 1985, p. 23.
37 Cfr. *Ibid.*
38 Cfr. *Ivi,* p. 25.
39 Cfr. *Ibid.*

Rescritto del 1890 e il sistema di istruzione fu il principale mezzo per diffonderlo.[40]
Durante questo processo, il *kokutai* – la tradizione imperiale giapponese ininterrotta – costituì sempre più il simbolo della nazione e, con la rivalutazione dei principi confuciani e della tradizione shintoista, la figura imperiale risultò ulteriormente legittimata.[41]
Il Rescritto consiste di un incipit in linea con la scuola di Mito, che enfatizza il legame tra *kokutai* e lealtà e pietà filiale; una parte centrale confuciana che enumera le virtù alla base delle relazioni umane pubbliche e private, esorta all'obbedienza civile e al sacrificio nazionale e una conclusione incentrata sulla figura imperiale, detentrice e origine della morale, indigena e universale.[42]

> Sappiate, Nostri sudditi:
> i Nostri Antenati Imperiali hanno fondato il Nostro Imperosu basi ampie ed eterne ed hanno profondamente e fermamente instillato la virtù; i Nostri sudditi sempre uniti nella lealtà e nella pietà filiale hanno di generazione in generazione illustrato la bellezza di ciò. Questa è la gloria del carattere fondamentale del Nostro Impero ed in essa risiede la fonte della Nostra educazione. Voi, Nostri sudditi, siate filiali con i vostri genitori, affezionati ai vostri fratelli e sorelle; siate armoniosi come mariti e mogli, autentici come amici; comportatevi con modestia e moderazione; manifestate la vostra benevolenza a tutti; perseguite il sapere e coltivate le arti e perciò sviluppate le facoltà intellettuali e capacità morali perfette; inoltre, perseguite il bene pubblico ed incoraggiate gli interessi comuni; in ogni occasione, rispettate la Costituzione e osservate le leggi; dovesse verificarsi un'emergenza, offrite coraggiosamente voi stessi allo Stato; perciò difendete e proteggete la prosperità del Nostro Trono Imperiale coevo del cielo e della terra. Così voi non sarete soltanto i Nostri buoni e fedeli sudditi ma renderete illustri le migliori tradizioni dei vostri avi. La Via qui esposta è in verità l'insegnamento trasmesso dai Nostri Antenati Imperiali che deve del pari essere osservato dai Loro Discendenti e dai sudditi, infallibile per tutte le età e chiaro in ogni luogo. E' Nostro volere servarlo nel cuore con la massima venerazione, avendolo in comune con voi, Nostri sudditi, affinchè possiamo tutti giungere alla stessa virtù.[43]

Il Rescritto si può considerare un testo nazionale a tutti gli effetti in quanto contiene tutti gli elementi che avrebbero supportato la causa nazionale, uno Stato sorretto dai principi confuciani, un apprato morale ed etico che chiamasse il popolo alla lealtà e al sacrificio e la tradizione shintoista, legittimatrice dell'autorità imperiale e del *kokutai*.

Lo Shintoismo crebbe dunque in un ambiente ideologico caratterizzato da valori indigeni e

40 Cfr. *Ivi*, p. 102.
41 Cfr. *Ibid.*
42 Cfr. *Ibid.*
43 Franco GATTI, *Il Giappone contemporaneo 1850-1970*, Loescher Editore Torino, 1976, p. 75.

nazionalisti, primo fra tutti uno spiccato di lealtà verso la patria; costituiva l'unico esempio di pensiero autoctono e legato alla figura dell'Imperatore, a differenza del Buddhismo o di qualsiasi altra dottrina a disposizione dei giapponesi, tuttavia il processo ideologico che avrebbe portato lo Shintoismo a far parte della sfera della morale non fu semplice; per far si che fosse accettato dalla moralità secolare sotto forma di riti imperiali, fu dichiarato di natura non religiosa.[44]

Le vicissitudini istituzionali dello Shintoismo ebbero inizio con la Restaurazione, quando fu, per un breve periodo, dichiarato religione di Stato. Questa situazione comprometteva i rapporti del Giappone con le potenze occidentali, e le richieste di queste ultime in merito alle libertà dell'individuo – inclusa naturalmente quella di culto – furono assecondate trovando però il modo di preservare lo Shintoismo nella sua funzione di rituale imperiale senza violare i dettami costituzionali in merito alla separazione di Stato e religione. Si procedette dunque alla separazione della sfera rituale, *saishi,* da quella religiosa, *shūkyō*; questo contribuì a rendere lo status dello Shintoismo ambiguo.[45]

Si può affermare, come suggerisce Carol Gluck, che gli shintoisti condussero una crociata ideologica il cui scopo era il riconoscimento pubblico dello Shintoismo in qualità di riti ufficiali della nazione, *kokka no sōshi.*

Il Rescritto sull'Educazione del 1890 costituì per lo Shintoismo un'occasione preziosa di riscatto: nella frase iniziale del documento, '*waga kōso kōso*', ovvero 'i nostri antenati imperiali da Amaterasu e Jimmu attraverso una linea ininterrotta di imperatori storici', lo Shintoismo e i *kokugakusha* videro la legittimazione della propria importanza nazionale.[46]

Il Rescritto che annunciò la Costituzione del 1889 conteneva lo stesso riferimento, gli ideologi shintoisti ritennero quindi i testi imperiali di cui sopra la base per la re-istituzione dell'importanza dello Shintoismo a livello nazionale in quanto legato ai riti di corte oltre che alla storia giapponese fin dagli albori.

Sarebbe seguito un periodo caratterizzato dal declino del supporto statale, finché una nuova occasione per lo Shintoismo si profilò con le guerre sino e russo giapponesi. Il sostegno del governo ai santuari, in particolare allo Yasukuni, servì la causa della

44 Cfr. Carol GLUCK, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period,* Princeton University Press, Princeton, 1985, p. 138.
45 Cfr. *Ibid.*
46 Cfr. *Ivi*, p. 139.

mobilitazione per la guerra e accrebbe allo stesso tempo le funzioni nazionali dello Shintoismo.[47]

Lo Shintō di Stato fece parte a tutti gli effetti dell'ideologia nazionale, considerare lo Shintoismo l'insieme delle tradizioni imperiali e ancestrali significava incorporare il culto dei *kami* nella sfera della lealtà e del patriottismo, promuovendo ed elevando il ruolo del culto.[48]

Simbologia nazionale

Lo Stato gioca un ruolo fondamentale nel processo identitario che conduce il popolo ad identificarsi con la nazione in quanto può, attraverso la politica, l'istruzione e la simbologia, definire i confini e gli elementi caratterizzanti della comunità nazionale immaginata.[49]

La "nazionalità" non è quindi nulla di fisso e rigido, dipende dall'abilità dello Stato di inculcare quel senso di appartenenza, quel legame che lega irrevocabilmente gli individui alla nazione. Dobbiamo pensare alla società come a un'entità fragile che, senza un potente centro gravitazionale – un forte senso identitario e di appartenenza – rischia di sgretolarsi.[50]

> Without a focus of suprarational cohesive force, [citizens] are always liable to betray the cause, to sleep with the enemy. National elites therefore reassure themselves by creating symbols of unity and images of cohesion which become touchstones to gauge the trustworthiness of its citizens.[51]

In Giappone, dagli anni Novanta, attraverso il cerimoniale della lettura del Rescritto nelle scuole giapponesi con annesso inchino degli scolari al ritratto dell'Imperatore, veniva ricordato il fine dello studio ovvero migliorare l'abilità dell'individuo di servire la nazione. Questa pratica costituisce la "touchstone" di cui sopra, quel simbolismo che è imprescindibile nel processo che traccia i confini della nazione.[52] "Trasformato ormai in una vera e propria ideologia di Stato, lo Shintoismo svolse un ruolo primario nella

47 Cfr. *Ibid*.
48 Cfr. *Ibid.*
49 Cfr. Tessa MORRIS-SUZUKI, *Re-inventing Japan. Time, Space, Nation,* M. E. Sharpe, United States of America, 1998, p. 201.
50 Cfr. *Ibid.*
51 *Ivi*, p. 202.
52 Cfr. *Ivi*, p. 203.

costruzione dell'identità nazionale nella misura in cui esso si rivolgeva al popolo giapponese nella sua totalità e, allo stesso tempo, nella sua specificità, rinsaldando così l'ultima comunione spirituale che lo legava al *tennō*".[53]

Con la Restaurazione Meiji, l'Imperatore fu politicamente "riscoperto" e reso il focus simbolico del rovesciamento dello shogunato Tokugawa per dare il via alla creazione di un nuovo governo in grado di salvare le sorti di un Giappone destinato allo sfruttamento da parte delle potenze colonizzatrici straniere. In questo contesto lo slogan *sonnō jōi* segnalò l'emergenza di un ritorno al potere imperiale dopo secoli di austerità politica.[54]
Nel 1868 iniziò quindi la moderna trasformazione della monarchia giapponese attraverso il processo di invenzione della tradizione che avrebbe mescolato elementi appartenenti al passato storico nipponico ed altri adattati all'Occidente. La Costituzione Meiji promulgata l'11 febbraio 1889 attribuiva ampi privilegi all'Imperatore, avrebbe regnato e governato sul Giappone, cessando di rappresentare essenzialmente un simbolo spirituale. L'Imperatore era la colonna portante del *kokutai,* il sistema governativo nazionale.[55]
Lo Shintō di Stato costituisce "la religione civile del nazionalismo"[56], il risultato della fusione di monarchia e nazionalismo attraverso "mitologizzazione della storia e la storicizzazione del mito"[57]. Lo Shintō di Stato rappresenta il processo iniziato nel Giappone Meiji in cui l'invenzione della tradizione rese l'Imperatore simbolo dello Stato giapponese moderno e del moderno nazionalismo giapponese. Attraverso l'enfasi di determinati sotto-simboli, come lo Yasukuni – santuario emblema della venerazione delle vittime di guerra sacrificatesi per servire l'Imperatore e la nazione – si rafforzava l'autorità imperiale.[58]
Non tutti i giapponesi credevano nei moderni miti della supremazia imperiale proiettata dal simbolismo shintoista e dall'ideologia nazionalista del culto dell'Imperatore, tuttavia la maggior parte della popolazione prese questi miti seriamente. Da questo apparato simbolista derivava la legittimazione teoretica non solo dello Stato, bensì dell'intero ordine

53 Rosa CAROLI, Franco GATTI, *Storia del Giappone*, Roma, Laterza, 2006, p. 157.
54 Cfr. Stephen L. LARGE, *Emperor Hirohito and Shōwa Japan, a political biography,* Routledge, London, 1992, p. 7.
55 Cfr. *Ibid.*
56 COLEMAN, in *Ivi*, p. 8.
57 KITAGAWA, in *Ibid*.
58 Cfr. *Ivi*, p. 8.

politico-sociale-morale.
"The Emperor played the role of a god and the people played the role of subjects"[59] e questo valse nel Giappone Meiji, Taishō (1912-1926) e primo Shōwa (1926-1945).

Lo Shintō di Stato, divenendo un elemento cardine dell'ideologia nazionale, ricoprì un ruolo chiave di supporto al nazionalismo giapponese. La realizzazione dell'unità ideologica è infatti strettamente legata alla nascita del moderno nazionalismo in quanto il nazionalismo stesso è sostanzialmente un fenomeno ideologico.[60]
"Dal momento che scopo del nazionalismo è creare l'illusione che la nazione, come comunità di individui storicamente costruita e stabile, è sempre esistita, esso si serve delle preesistenti proliferazioni di culture e di ricchezza culturale, che sono un retaggio storico, il più delle volte trasformandole radicalmente"[61].
Ciò fu quanto accadde al culto dei *kami* durante il processo che lo trasformò nel fenomeno religioso-politico che avrebbe promosso e supportato il discorso ideologico sulla superiorità e unicità giapponese, fondamentale ai fini di creare un tessuto nazionale coeso e di rendere possibile lo sviluppo di un senso di identificazione con la nazione nel popolo giapponese.
Il processo di riscrittura e mistificazione subito dallo Shintoismo consente il riferimento al fenomeno del *Kokka Shintō* come ad una tradizione inventata.

Seguirà l'analisi dei mutamenti subiti dallo Shintoismo durante il processo che l'avrebbe trasformato in *Kokka Shintō* e delle relazioni istituzionali tra Shintoismo e Stato dalla nascita del fenomeno sino al suo smantellamento.

59 KATŌ, in *Ivi,* p. 8.
60 Cfr. Delmer M. BROWN, *op. cit.*, p. 101.
61 Ernest GELLNER, *Nazioni e Nazionalismo,* Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 64.

3.2 Lo Shintoismo nel periodo Tokugawa[62]

Nel corso della storia moderna molte sono state le disquisizioni circa la considerazione appropriata o meno dello Shintoismo in quanto religione.
Il sociologo delle religioni Joachim Wach divide la religione in tre componenti: dottrina, riti e osservanza comune.[63]
Lo Shintoismo è il culto indigeno giapponese, un culto antico, rivolto alle divinità originarie chiamate *kami*, tra queste sono deificati anche imperatori, eroi, spiriti della natura, divinità della mitologia giapponese.
Per la maggior parte della sua storia lo Shintoismo è stato altamente circoscritto, riferendosi in particolare ai culti di clan e di divinità tutelari territoriali.
Trattandosi di un culto comunitario, promuove i valori della società ma non presuppone dottrine, fatta eccezione per i suoi sviluppi settari tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo; si tratta quindi preminentemente di una pratica liturgica.
Il Buddhismo giapponese era diviso in scuole separate, i cui templi e sacerdoti erano organizzati gerarchicamente, lo Shintoismo al contrario, fino alla fine del diciannovesimo secolo non ebbe una simile organizzazione per i suoi luoghi di culto, convenzionalmente chiamati santuari, *jinja*, per distinguerli dai templi buddhisti, *tera*.
Lo Shintoismo non aveva una figura centrale analoga a quella di un papa, né i sacerdoti venivano formati in dottrine e pratiche comuni, piuttosto, possiamo pensare allo Shintoismo durante il periodo Tokugawa come suddiviso in tre strati, ognuno dei quali caratterizzato dalle relazioni tra Shintoismo e Buddhismo.
Il primo strato era costituito dalle pratiche rituali della corte imperiale, rituali indirizzati sia a *kami* che a Buddha. L'Imperatore presiedeva i riti del raccolto, degli equinozi, della venerazione delle quattro direzioni, del nuovo anno e una moltitudine di altri riti. Inoltre, il rito in occasione dell'ascesa al trono, il *daijōsai*, era in stile shintoista.[64]
Con un editto del 1665, le due grandi famiglie sacerdotali Yoshida e Shirakawa, organizzarono per gradi tutti i santuari e i sacerdoti.
Nonostante la moltitudine di riti shintoisti, a corte venivano officiati anche molti riti

62 Cfr. Helen HARDACRE, *op. cit.*, Introduzione.
63 Cfr. *Ivi,* p. 10.
64 *Ibid.*

buddhisti, come il rito in occasione del funerale. Il *daijōsai*, rito per l'ascesa al trono, era affiancato dal rito buddhista *sokui kanjō*, eseguito parallelamente al rituale della tonsura, indispensabile per divenire sacerdote buddhista.[65]

Il secondo strato dello Shintoismo Tokugawa era costituito dalle attività dei grandi santuari della nazione, inclusi gli affiliati, e dallo sviluppo sempre crescente dei pellegrinaggi. Il fenomeno dei santuari affiliati si sviluppò nel periodo medievale in tre modi principali: con l'istituzione di un nuovo santuario per le divinità del clan quando un clan migrava in una nuova area; con la consacrazione dei feudi a santuari e attraverso l'apparizione di fedeli della divinità del santuario originario in un'area lontana. Il santuario affiliato veniva legato ufficialmente a quello originario attraverso una cerimonia in cui il nuovo tempio installava come oggetto di venerazione, lo 'spirito separato', *bunrei,* del santuario originario. Il risultato era che il tempio principale riceveva tributo e pellegrini dalle branche affiliate.[66]

Il terzo strato dello Shintoismo Tokugawa comprendeva il maggior numero di templi di quel periodo, ovvero i santuari tutelari locali dei villaggi agrari. Se i templi principali del secondo strato erano chiamati *jinja*, quelli tutelari erano generalmente conosciuti come *ubusuna* o *ujigami*. In molti casi i templi dei villaggi non erano presidiati da un sacerdote professionista bensì da un maschio adulto appartenente al villaggio, a rotazione.

I complessi di templi di cui si è scritto sopra erano per lo più controllati dal clero buddhista.[67]

Dal punto di vista dottrinale[68], la relazione tra i culti dei Buddha e dei *kami* era espresso nella teoria che vedeva i *kami* come protettori e apparizioni fenomeniche, *suijaku,* di divinità buddiste, le quali rappresentavano le più pure e originali forme di divinità, *honji*. Implicita in questa teoria l'idea che i *kami* fossero esseri di minor realizzazione spirituale rispetto ai Buddha. Venivano recitati sutra buddhisti davanti agli altari dei *kami*, secondo la teoria che i *kami* necessitassero riti buddhisti per raggiungere la salvezza.

Questa combinazione di Buddhismo e Shintoismo era pervasiva e riguardava anche quei santuari principali appartenenti al secondo strato, ad eccezione dei santuari di Ise, Izumo e quelli appartenenti al dominio di Mito. Il lascito della teoria *honji-sujaku* e la

65 Cfr. *Ivi,* p. 11.
66 Cfr. *Ivi,* p. 12
67 Cfr. *Ivi,* p. 13.
68 Si fa qui riferimento non allo Shintoismo a sé stante in quanto sprovvisto di un apparato dottrinale, bensì a quella sintesi religiosa sincretica di Shintoismo e Buddhismo di cui sopra.

combinazione istituzionale di templi e santuari costituivano una religione popolare che raramente distingueva Buddhismo e Shintoismo, distinzione invece data per scontata dagli shintoisti contemporanei. Probabilmente il popolo, alla fine del periodo Tokugawa, percepiva i sacerdoti dei santuari come funzionari minori se confrontati con il clero buddhista; i sacerdoti buddhisti occupavano infatti posizioni più alte e gestivano maggiore autorità amministrativa.[69]

I sacerdoti dei santuari erano inoltre soggetti al sistema di registrazione al tempio, *tera-uke*, equivalente a un sistema di censimento; l'inferiorità dei sacerdoti shintoisti era chiara dunque in qualunque situazione.[70] Nonostante la condizione non fosse ben accetta dagli shintoisti, tentativi di proteste e resistenza organizzata che trascendessero i confini dei domini erano praticamente inesistenti prima della Restaurazione, per di più la disorganizzazione ad ogni livello del sacerdozio shintoista lo rendeva incapace di resistere al controllo buddhista. Praticamente ogni santuario era legato e subordinato a un tempio buddhista, i santuari tutelari erano alla base della gerarchia, simboleggiavano la coesione della comunità e promuovevano i valori popolari, per realizzare queste funzioni i santuari non richiedevano né una particolare dottrina né sacerdoti professionisti. Il ruolo del sacerdote shintoista, a tutti i livelli, era liturgico, non pastorale né teologico.

Tuttavia, nonostante la subordinazione dello Shintoismo al Buddhismo, la venerazione dei *kami* costituiva un aspetto fondamentale all'interno della vita religiosa del popolo giapponese, la fede del popolo nei *kami* riguardava i benefici in vita quali ricchi raccolti e benessere personale e significativo dell'importanza del culto è il fenomeno dei pellegrinaggi sviluppatosi in particolar modo nel tardo Tokugawa. Attorno al santuario di Ise si sviluppò una forma popolare di venerazione dei *kami* che trascendeva i confini spaziali dei feudi e si estendeva attraverso l'intera nazione.[71]

Il pellegrinaggio a Ise fu un fenomeno che coinvolse un grande numero di persone nella venerazione dei *kami*. I pellegrinaggi erano gestiti da un ordine informale di sacerdoti chiamati *oshi*, essi controllavano la rete di confraternite che entro la fine del periodo Tokugawa si estese in quasi tutta la nazione; tra l' 80 e il 90 percento della popolazione era membro di una confraternita. Gli *oshi* visitavano le confraternite che avevano in carico una

69 Cfr. *Ivi,* p. 14.
70 Cfr. *Ibid.*
71 Cfr. *Ivi,* p. 15.

o due volte l'anno per distribuire talismani, almanacchi e bacchette purificatrici, in cambio ricevevano primizie, *hatsuho,* e confraternite dei villaggi mandavano i propri membri in pellegrinaggio a Ise annualmente. Il popolo considerava le divinità di Ise come dei del raccolto, protettori del fedele e partivano in pellegrinaggio per propiziare benessere e ricchezza.

Nel tardo Tokugawa il pellegrinaggio a Ise divenne quindi un fenomeno popolare, durante lo stesso periodo furono prodotte dottrine shintoiste di varia natura e aventi differenti approcci teologici, tra queste un particolare pensiero avrebbe influenzato direttamente la formazione dello Shintoismo di Stato.[72]

Kokugaku

E' impossibile comprendere le origini dello Shintoismo di Stato senza esaminare la scuola di pensiero del *Kokugaku* (dottrina nazionale).

Il *Kokugaku* nacque come un metodo di studio filologico associato a personaggi come Kada no Azumamaro, Kamo Mabuchi e Motoori Norinaga; soprattutto con quest'ultimo, che teorizzò la necessità di tornare a una mentalità pura e a una visione del mondo attribuite al Giappone antico, il ritorno al pensiero e alla consapevolezza degli antichi, prima cioè che il paese venisse 'inquinato' dal contatto con culture e religioni straniere. Il Buddhismo fu considerato il principale elemento colpevole per la perdita dell'originario modus vivendi subita dal Giappone.[73]

"Le ricerche di Motoori ebbero una profonda valenza politica, la rivalutazione degli antichi miti shintoisti ripropose il ruolo storico della famiglia imperiale e dell'Imperatore".[74]

Nel pensiero *kokugaku* la concezione neo-confuciana basata sull'agire per mezzo dei *ri* (principio morale), fu sostituita da una incentrata su un Imperatore che basava le norme sulle esigenze reali.[75]

Fu soprattutto il *Kokugaku* di fine Tokugawa ad influenzare maggiormente la formazione dello Shintoismo di Stato. "Il *Kokugaku* diede campo, in età contemporanea, all'ideologia

72 Cfr. *Ivi,* pp. 15, 16.
73 *Ivi,* p. 16.
74 AA. VV., *Dizionario di Storiografia,* Milano, Bruno Mondadori, 1996, p. 584.
75 H. D. HAROOTUNIAN, *Toward Restoration. The growth of political consciousness in Tokugawa Japan*, University of California Press, Berkley and Los Angeles, 1970, p. 30.

del nazionalismo giapponese, prima utilizzata dalla nuova classe dirigente per organizzare il consenso negli anni della trasformazione capitalistica, pi punto di forza dell'ideologia del regime fascista tra le due guerre mondiali"[76].

Il *kokugakusha* più influente del diciannovesimo secolo fu Hirata Atsutane, il quale ebbe molti seguaci tra i sacerdoti shintoisti. Egli anelava a uno Shintoismo libero dalla subordinazione al Buddhismo durata per secoli. In seguito alla fase Hirata, il *Kokugaku* assunse le caratteristiche di un vero e proprio movimento nativista.

Questo carattere nativista era particolarmente evidente tra i seguaci di Okuni Takamasa, secondo i quali il *Kokugaku* e lo Shintoismo erano completamente fusi in una spiritualità incentrata nel culto dei *kami*, per questo motivo i suoi obiettivi erano la separazione del Buddhismo dallo Shintoismo; la libertà per i sacerdoti shintoisti di celebrare funerali in stile shintoista; la re-istituzione del Dipartimento dello Shintoismo *(Jingikan)* al ruolo di dipartimento ufficiale di governo e infine la standardizzazione del culto delle divinità tutelari locali come mezzo per le persone comuni di riguadagnare lo spirito dell'antico Giappone.[77]

Il pensiero elaborato a fine Tokugawa aveva chiare affinità con gli ideali 'restaurazionisti' e fu supportato da alcune tra le personalità in futuro guida della restaurazione. Il Giappone occidentale, una roccaforte del sentimento restaurazionista, fu un importante centro del movimento, che lì fu permeato dall'ideale della restaurazione del potere imperiale e del ripudio dell'influenza straniera.[78]

E' innegabilmente vero che la Cina e l'Occidente, nelle vesti dell'"Altro", giocarono un ruolo cruciale nella formazione della "scuola nazionale".

"Owing to a logic that established similitude and equivalence as identity, nativists sought to emphasized those aspects that made all Japanese irreducibly Japanese – the same and thereby different from the Other."[79]

Il discorso nativista fu incorporato all'interno dell'ordine egemonico, portando i giapponesi a credere che il supporto allo Stato sancisse inequivocabilmente l'essere unicamente giapponesi, "in this process, community was transformed into a consensual order seving

76 AA. VV., *Dizionario di Storiografia,* Milano, Bruno Mondadori, 1996, p. 584.
77 Cfr. Helen HARDACRE*, op. cit.,* p. 17.
78 Cfr. *Ibid.*
79 H. D. HAROOTUNIAN, *Things Seen and Unseen. Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 409.

the state".[80]

Due feudi del Giappine occidentale, Hamada e Tsuwano, fornirono esempi concreti di *Kokugaku*: Hamada ruppe la tradizione della registrazione al templio e fece dei funerali shintoisti la pratica ufficiale del feudo nel 1838; Tsuwano lo seguì, lì il *Kokugaku* di Okuni Takamasa, l'ultimo grande leader pre-Meiji, costituiva l'ideologia ufficiale del regno. Tsuwano realizzò la propria separazione tra Buddhismo e Shintoismo nel 1867, sotto la direzione del discepolo di Okuni, Fukuba Bisei, il quale più tardi sarebbe diventato un importante amministratore degli affari shintoisti nel governo Meiji, nonché il principale architetto della grande Campagna di Diffusione.
L'avvento della flotta di Perry nel 1853 pose la minaccia dell'invasione straniera e rivelò l'incapacità dello shogunato di reagire efficacemente divise il paese.[81]
I *kokugakusha* speravano di ristabilire il Dipartimento dello Shintoismo per unificare il popolo attraverso il culto comune delle divinità nazionali, in opposizione ai predominanti culti localizzati. Nella loro visione di un culto nazionale unificato, i *kokugakusha* supposero che il dipartimento dello Shintoismo avrebbe amministrato il derivante sistema religioso e che avrebbe costituito un organo di governo autonomo.
Furono aiutati dal futuro statista Iwakura Tomomi, il quale, sotto l'influenza del suo mentore, il k*okugakusha* Tamamatsu Misao, abbozzò proposte riguardo l'operato del dipartimento. Molti *kokugakusha* risposero all'appello della re-istituzione del dipartimento, inclusi Okuni Takamasa, Yano Harumichi, Mutobe Yoshika e sacerdoti shintoisti. Queste personalità desideravano che il Dipartimento dello Shintoismo fosse il più alto organo amministrativo di governo e al contempo un ente religioso. Oltre ai compiti amministrativi, il dipartimento avrebbe preso decisioni in merito ai culti, prerogativa fino a quel momento delle famiglie Yoshida e Shirakawa, avrebbe inoltre aggiunto allo spettro dei culti preesistenti, quelli delle otto divinità tutelari della famiglia imperiale, gli spiriti degli antenati imperiali e degli dei del cielo e della terra, *tenjin chiji;* l'Imperatore avrebbe infine condotto lì i rituali.[82]

80 *Ivi,* p. 410.
81 Cfr. Helen HARDACRE*, op. cit.,* p. 17.
82 *Ivi,* p. 18.

In breve, la pratica dei riti legati ai culti dei *kami* costituiva la maggior parte della vita religiosa giapponese nel periodo immediatamente precedente la creazione dello Shintoismo di Stato. Lo Shintoismo pre-Meiji era di carattere liturgico e strettamente legato alla vita sociale; le questioni etiche e dottrinali erano periferiche alla vita nel santuario.

Senza quindi negare l'importanza della fede nei *kami* come aiuto o supporto ai fedeli, è necessario sottolineare che questa fede non escludeva una devozione similare ai Buddha o agli antenati, né i fedeli erano chiamati a proclamare la propria fede in dichiarazioni formali di credo.

Nel Giappone pre-Meiji non esisteva un concetto di religione intesa come fenomeno generalizzato del quale esistono possibili varianti quali il Cristianesimo, il Buddhismo, lo Shintoismo. Si trattava di fede in *kami* e Buddha, non esisteva tuttavia alcun termine che designasse una sfera separata della vita che potesse essere chiamata 'religiosa'.[83]

Questo potrebbe indicare che le tematiche e problematiche religiose fossero profondamente integrate nella consapevolezza popolare e nella vita sociale in un modo che non ha nulla a che vedere con le moderne e cristocentriche nozioni religiose, che fanno della relazione individuale con la divinità una questione privata.

Inoltre, specialmente prima dell'avvento del *Kokugaku* come movimento nativista, il termine 'Shintoismo' non era di uso comune.[84]

Sebbene il termine sia ora usato in riferimento a tutti i culti di *kami* e perciò ad essi legato, includendo santuari e sacerdoti, durante il periodo Tokugawa, quando usato, non lo era con questa accezione. Neppure i sacerdoti utilizzavano il termine Shintoismo universalmente. Probabilmente perché la vita religiosa legata ai culti era così localizzata e si era così dediti al culto di particolari divinità che ai sacerdoti poteva sembrare poco sensato il coinvolgimento in un'impresa comune volta a trovare un termine appropriato e universale. Probabilmente nessuno, se non i sacerdoti devoti al *Kokugaku*, si considerava esclusivamente shintoista nel senso di essere interamente indipendente dal Buddhismo, e nemmeno fosse stato il caso si sarebbe usata la parola Shintoismo in termini esclusivistici.

L'idea dello Shintoismo come religione indipendente esisteva quindi a malapena prima della Restaurazione Meiji, questa accezione del termine è un'invenzione puramente

83 Cfr. *Ivi,* p. 18.
84 Cfr. *Ibid.*

moderna e post-Meiji.[85]

Il Giappone Tokugawa aveva una costruzione religiosa indigena incentrata sulla vita liturgica e comunitaria legata ai santuari; molto della spiritualità legata ai culti aveva poco a che fare con le nozioni occidentali della religione che entrarono in Giappone dopo la Restaurazione, quelle stesse nozioni che bene si accordano alla filosofia giudiziaria occidentale riguardante il posto della religione all'interno della nazione moderna, il principio di libertà di culto, la separazione tra religione e Stato.

Le idee occidentali di religione si sono sviluppate dopo secoli di vita e esperienza religiosa occidentale, queste idee e la giurisprudenza basata su queste non può essere assimilata da una nazione come il Giappone, con il suo vasto patrimonio religioso enormemente differente. In nessun caso l'incompatibilità fu più evidente che nella storia delle relazioni tra Shintoismo e Stato dopo la Restaurazione Meiji.[86]

3.3 La Restaurazione Meiji e l'istituzione dello Shintō di Stato[87]

Il 3 gennaio 1868 una catena di battaglie politiche e cambiamenti conosciuta come Restaurazione Meiji fu inaugurata.

La restaurazione portò all'abolizione dello shogunato, l'unificazione politica del paese, la fine di status sociali ereditari e garantì al popolo le libertà di resistenza e occupazione.

Il Giappone stabilì relazioni commerciali e diplomatiche con l' Occidente e in ambito politico ed economico si susseguirono varie riforme che cambiarono il paese drasticamente.

Fu a questo punto che lo Stato e lo Shintoismo entrarono in contatto, dando inizio a decadi caratterizzate da profondi mutamenti.

La separazione dello Shintoismo dal Buddhismo[88]

Nel 1868 fu emanato un ordine che decretò la completa separazione del Buddhismo dallo

85 Cfr. *Ivi,* p. 19.
86 Cfr. *Ibid.*
87 Cfr. *Ivi,* cap. 1.
88 Cfr. *Ivi,* pp. 27, 28.

Shintoismo, *shinbutsu bunri,* che aveva l'intento di innalzare lo status dello Shintoismo e assicurargli l'indipendenza dal Buddhismo.

Gli oggetti di venerazione dello Shintoismo dovevano essere rimossi dai templi buddhisti e gli accessori buddhisti dovevano essere rimossi dai santuari; santuari e templi dovevano essere ora indipendenti e tutti i sacerdoti dei santuari e le loro famiglie dovevano obbligatoriamente ricevere un funerale shintoista.

L'ordine di separazione di Shintoismo e Buddhismo fu accompagnato da un saccheggio non autorizzato, conosciuto generalmente come *haibutsu kishaku,* di tutto ciò che fosse buddhista, nel quale il risentimento dei sacerdoti shintoisti fu ferocemente riversato in una distruzione vendicativa[89].

I sacerdoti buddhisti furono sospesi, gli furono confiscate le terre, le statue e gli utensili per i rituali furono distrutti, l'entità del danno variava da regione a regione ma certamente il Buddhismo soffrì una significativa perdita materiale e di patrocinio statale di cui aveva goduto fino a quel momento. Questa manovra non aveva tuttavia intaccato altrettanto seriamente l'attaccamento del popolo al Buddhismo; le affiliazioni ai templi erano mantenute, i funerali continuavano ad essere officiati da sacerdoti buddhisti, così come i riti memoriali degli antenati; l'influenza buddhista sullo Shintoismo era troppo profonda per poter essere espugnata in un singolo tentativo; lo Shintoismo mancava tra l'altro di dottrine capaci di riempire il vuoto lasciato dalla separazione, per questo motivo la separazione con l'obiettivo di istituire uno Shintoismo totalmente indipendente non diede risultati immediati. Qualche anno dopo la separazione, lo Shintoismo tentò di cooptare i centri del culto dello *shugendō*, il culto delle montagne sacre, combinando l'adorazione di *Gongen* (dei della montagna), Buddha e *kami* con pellegrinaggi ascetici verso le montagne. Gli asceti, chiamati *yamabushi* furono dichiarati fuori legge nel 1871, fu chiesto loro di diventare sacerdoti shintoisti, buddhisti o di ritornare alla vita laica.

Fu dichiarato che i *Gongen* fossero in realtà *kami* shintoisti, in questo modo furono ritenuti luoghi di pellegrinaggio anche il monte Fuji, Yoshino, Hagaro, Gassan e Yudono per stabilirvi costruzioni shintoiste cosicchè le entrate che ne sarebbero derivate sarebbero andate allo Shintoismo.[90]

89 Cfr. *Ivi,* p. 28.
90 Cfr. *Ibid.*

Riorganizzazione

I santuari shintoisti, ora indipendenti, andavano organizzati per assicurare una giusta amministrazione; lo Stato cercò di riunire tutti i santuari della nazione sotto l'egida del santuario di Ise, organizzandoli a seconda di una gerarchia pensata nel 1868 con appunto Ise al primo posto.

Perciò tutti i santuari furono riorganizzati, eccetto alcuni, che ricevettero l'etichetta di *mukakusha,* non classificati. Inoltre le terre dei santuari furono confiscate nel 1871 e ridistribuite come indennizzi o promesse di supporto. Lo Stato promise supporto a quei santuari che avevano il rango di 'santuario nazionale' o 'imperiale', *kokuheisha* e *kanpeisha*.[91]

Una volta che i santuari furono riorganizzati in ranghi, lo Stato li affidò a *ujiko*, parrocchiani dei santuari, ruolo un tempo riservato a chi possedeva un alto status sociale. Al posto della registrazione ai templi buddhisti, fu istituita quella ai santuari, *ujikoshirabe.* In base al nuovo sistema ogni soggetto alla nascita diventava un parrocchiano ricevendo un talismano dal santuario locale; tutti dovevano registrarsi a un nuovo santuario in caso di cambio di residenza e alla morte il talismano veniva restituito. Inoltre ognuno doveva custodire il talismano di Ise nella propria casa così da installare nella propria abitazione lo 'spirito separato' delle divinità di Ise sull'altare domestico dei *kami*, diversamente dai semplici strumenti di purificazione che gli *oshi*, aboliti nel 1871 distribuivano precedentemente.[92]

Parlando simbolicamente quindi ogni famiglia diventò un santuario affiliato a Ise, legando quindi tutto il popolo in questo culto.

La registrazione nel santuario era stata pensata per trasferire dal Buddhismo allo Shintoismo le funzioni di censo che prima erano prerogativa dei templi buddhisti e lo scopo della distribuzione dei talismani era quello di unificare la popolazione nella venerazione delle divinità di Ise.[93]

91 Cfr. *Ibid.*
92 Cfr. *Ivi,* p. 29.
93 Cfr. *Ibid.*

Il Dipartimento dello Shintoismo

Nel 1868 fu istituito il Dipartimento dello Shintoismo, *Jingikan,* il più alto organo di governo, anche rispetto al concilio di Stato, *Dajōkan.* I politici speravano che questo avrebbe fornito una legittimazione simbolica per il nuovo regime politico, l'istituzione del Dipartimento dello Shintoismo rappresentò una vittoria per gli attivisti shintoisti della restaurazione come Fukuba Bisei, in quanto l'istituzione centrale per l'amministrazione degli affari religiosi e la gestione dei riti di Stato era diventata una realtà. Il Dipartimento dello Shintoismo si occupava dei riti per gli spiriti degli antenati imperiali, dei riti per il raccolto, per il nuovo anno, del culto degli dei del cielo e della terra e delle otto divinità tutelari della famiglia imperiale. Questi erano officiati come riti di Stato e in corrispondenza di queste celebrazioni, tutti gli altri santuari dovevano eseguire gli stessi.
Nonostante l'istituzione del Dipartimento dello Shintoismo fu una vittoria per i *kokugakusha,* furono incapaci in un primo momento di soppiantare le famiglie Yoshida e Shirakawa, che detenevano il controllo dei templi in precedenza.[94]
I seguaci del *Kokugaku* avevano sperato di riunire tutti i riti nelle mani di un'unica autorità; Fukuba Bisei riuscì a impedire agli Yoshida e Shirakawa l'ingresso nel Dipartimento dello Shintoismo ma non a far sì che rinunciassero al titolo di 'consigliere di teologia' e su questa base mantennero il controllo di un culto separato delle otto divinità imperiali, eseguito a palazzo. Il Dipartimento dello Shintoismo e il palazzo rimanevano due distinti centri rituali, il che non era in linea con le aspettative iniziali di quanti avevano voluto l'istituzione del Dipartimento dello Shintoismo. Quest'ultimo manteneva il controllo diretto sui santuari di rango più alto, di Ise, e dei santuari imperiali e nazionali mentre i santuari restanti erano affidati ai governi prefetturali. Il controllo centrale desiderato dal Dipartimento si incrinò ancora prima che fosse solidamente stabilito. Inoltre gli amministratori non erano concordi in merito a questioni teologiche e politiche.
I seguaci di Hirata si opponevano a quelli di Okuni; secondo Hirata il Dipartimento dello Shintoismo avrebbe dovuto occuparsi solo dei riti di Stato, invece Fukuba, della fazione di Okuni, enfatizzava la necessità di unire il popolo in un unico credo comune. Il Dipartimento dello Shintoismo internamente diviso, non avrebbe potuto fare affidamento

94 Cfr. *Ivi,* p. 29.

sulla dedizione totale dei sacerdoti shintoisti, che ancora non erano uniti in nessuna organizzazione nazionale.[95]

L'8 agosto 1871 il Dipartimento fu ridotto allo stato di ministero e rinominato Ministero degli affari shintoisti, *Jingishō,* e il 14 marzo 1872 fu abolito e ricostituito accorpandolo al Ministro dell'Educazione, *Kyōbushō.* La ragione di questo momentaneo passo indietro sta nel volere del governo, i politici si preoccuparono infatti sempre più delle questioni riguardanti la revisione dei trattati iniqui.[96]

Dopo essere stato forzato all'apertura, al Giappone erano stati fatti siglare vari trattati noti come iniqui; la revisione delle condizioni sancite dai trattati costituiva uno degli obbiettivi più importanti del governo. Iwakura aveva capeggiato la missione di negoziazione dei trattati e in ogni sede la richiesta di libertà per i missionari cristiani di fare proselitismo liberamente in Giappone era una costante e costituiva una precondizione indispensabile per la negoziazione. La tolleranza religiosa costituiva uno degli elementi fondamentali di uno Stato moderno, e necessitando il Giappone di essere considerato tale dai partners stranieri, certi compromessi con la Cristianità risultavano inevitabili.

Di fronte a questa realtà delle politiche internazionali, la preoccupazione degli shintoisti in merito al Dipartimento dello Shintoismo doveva essere sembrata antiquata e irrealistica.[97]

3.4 La Grande Campagna di Diffusione[98]

Tra il 1870 e il 1884 i leaders shintoisti sperimentarono la creazione di un culto di Stato, non inizialmente identificato come 'Shintoismo', attraverso la "Grande Campagna di Diffusione", *Daikyō Senpu Undō.*

Per la prima volta nella storia lo Stato diventa autore di una dottrina religiosa e intraprende una Campagna di promulgazione sistematica arruolando come evangelisti nazionali membri di ogni organizzazione religiosa, fatta eccezione per quelle che rifiutavano di essere cooptate.

La Campagna fu intrapresa principalmente da sacerdoti shintoisti nonostante per un

95 Cfr. *Ivi,* p. 30.
96 Cfr. *Ibid.*
97 *Ivi,* p. 31.
98 *Ivi,* cap. 2.

periodo anche il clero buddhista fu coinvolto nel processo di indottrinamento secondo i valori sponsorizzati dallo Stato. Alcuni dei leaders shintoisti fondarono gruppi religiosi che sarebbero poi stati contati tra le tredici sette shintoiste. I leaders delle nuove religioni trovarono un significato religioso nell'ideologia di Stato trapiantandola nelle proprie individuali dottrine salvifiche, attraverso la partecipazione alla Campagna, molti di questi leaders arrivarono a interpretare i propri credo come varietà dello Shintoismo e a predicare questa idea ai propri seguaci;[99] inoltre, stringendo rapporti con lo Stato, avevano l'opportunità di accrescere il proprio prestigio agli occhi degli adepti nonostante il prezzo da pagare molto spesso fu la falsificazione dei messaggi originali dei fondatori[100]. I nuovi movimenti religiosi giocarono un ruolo molto importante nella creazione della consapevolezza popolare di uno Shintoismo indipendente dal Buddhismo e in questo processo furono in grado di legittimarsi agli occhi dello Stato. Lo Shintoismo entrò a far parte della scena religiosa del primo Meiji come un'entità incoerente e piuttosto confusa, fu in gran parte grazie gli sforzi dei nuovi movimenti che ottenne valore religioso e sociale.

Lo Shintoismo avrà un carattere ambiguo per tutto il Meiji e questa ambiguità permetterà prima ai *kokugakusha* e in seguito ai nuovi movimenti religiosi di adattarlo a se stessi veicolando ognuno il proprio messaggio; in questo modo molte persone, anche laiche, verranno introdotte all'interno dell'orbita shintoista senza dover cambiare i propri

99 Cfr. *Ivi,* p. 42.

100 Volendo rendere noti i motivi che spinsero i nuovi movimenti religiosi a partecipare alla Campagna, li riassumerei riportando l'esempio delle due religioni più significative: Kurozumikyō e Konkōkyō; in entrambi i casi la necessità di tutelarsi da eventuali persecuzioni sommata al desiderio di legittimarsi agli occhi dello Stato in qualità di educatori del popolo costituirono la ragione fondante della collaborazione, e per raggiungere questi obiettivi i leaders erano diposti a raggiungere importanti compromessi come cambiare le proprie divinità, considerarsi, più o meno legittimamente 'Shintoismo', sottomettere le proprie organizzazioni alla supervisione del governo, denigrare il Buddhismo, diventare portavoci del governo agli occhi dei seguaci e sfruttare l'efficacia della propria influenza sul popolo per garantire interessi statali come l'accettazione delle innovative riforme Meiji del sistema fiscale, educativo e militare. Entrambi i gruppi mediarono le relazioni tra Stato e popolazione rurale affermandosi implicitamente estensioni dell'autorità statale e allo stesso tempo presentando lo Stato come un distaccato sostenitore delle proprie visioni del mondo. Queste nuove religioni ereditarono dalle religioni popolari del Tokugawa l'attitudine ad affermare un ordine sociale e un *locus* in cui l'umanità potesse coltivare se stessa e raggiungere la salvezza; tuttavia essendo state, prima del Meiji, escluse da quest'ordine, si trovavano nell'impossibilità di raggiungere un qualsivoglia riconoscimento. Per questo motivo la Campagna costituì per loro la preziosa opportunità di appartenere a un ordine ideologico, successivamente riconosciuto come Shintoismo, e che loro accettarono. Più che da interessi politici, essi erano spinti a prendere parte alla Campagna dalla possibilità di realizzare la 'missione' di offrire alla società i mezzi per raggiungere la salvezza; conseguentemente alla loro partecipazione alla Campagna questi movimenti divennero, tuttavia, sempre più una fusione tra gli insegnamenti dei fondatori e lo Shintoismo, di conseguenza la via della salvezza assunse una connotazione di ibrido tra il pensiero, e dunque il sentiero, indicato dai fondatori e la ritualità shintoista.

orientamenti religiosi.

La Campagna fu architettata dal governo per predicare al popolo la Grande Dottrina, *taikyō*, una dottrina autorizzata dallo Stato abbinata a un pantheon. La Campagna durò quattordici anni e accompagnò il processo di creazione di una consapevolezza popolare religiosa e della percezione dello Shintoismo come indipendente dal Buddhismo.

La Campagna si componeva di tre elementi principali: le tre grandi dottrine, *daikyō sanjō no kyōsoku*; l'istituto della grande dottrina, *daikyōin;* e un corpo di evangelisti nazionali, *kyōdōshoku*. Gli evangelisti nazionali includevano sacerdoti buddhisti e shintoisti, intrattenitori, attori, cantastorie, predicatori del *Kokugaku* e leaders delle nuove religioni; erano organizzati in quattordici ranghi in base a un esame.[101]

L'ideale dietro la Campagna era quello di creare un credo religioso, una grande dottrina che trascendesse e prescindesse le differenze settarie, una religione di Stato. Questo credo non era ancora Stato definito 'Shintoismo' e neppure gli evangelisti nazionali e l'istituto della dottrina erano ancora stati etichettati come facenti parte dello Shintoismo, nonostante ciò era chiaro che il credo e l'istituto della promulgazione non fossero buddhisti e né certamente cristiani. Le dottrine promulgate dalla Campagna erano: rispettare le divinità e l'amore per la patria; rendere noti i principi del cielo e della via degli uomini; venerare l'Imperatore e obbedire al volere della corte.[102]

Queste grandi dottrine erano in parte state designate dai sacerdoti buddhisti facenti parte della Campagna; questi precetti non avevano radici nel pensiero popolare, gli evangelisti nazionali crearono quindi un libercolo che esponesse le virtù del pagare le tasse, dell'accondiscendere alla coscrizione, all'educazione obbligatoria e all'osservazione del calendario solare così come al supporto alla campagna militare *fukoku kyōhei* e all'importazione del sapere occidentale e della cultura, *bunmei kaika.*

Nonostante questo grande inizio, l'istituto avrebbe dovuto far fronte a varie problematiche. I sostenitori della Campagna erano guidati da interessi diversi; l'ampio spettro di teorie dei *kokugakusha* e le differenze personali e ideologiche imponevano un'impossibilità di azione mettendo in ridicolo l'istituzione dello Shintoismo e i burocrati del governo. Ci si riferiva infatti all'istituto come al 'bureau dell'indecisione' e il 'siesta office'[103]. Presto si aggiunse

101 Cfr. Helen HARDACRE*, op. cit.,* p. 43.
102 Cfr. *Ibid.*
103 Cfr. *Ivi,* p. 44.

anche l'opinione pubblica, la Campagna era descritta senza pietà mettendo in luce le rivalità interne tra gli evangelisti, inoltre nessuno sembrava preferire i funerali shintoisti ai funerali tradizionali di carattere buddhista, gli insegnamenti erano ritenuti poco credibili e i sermoni noiosi. I sacerdoti shintoisti erano da sempre stati ritualisti ed era evidente che non stessero facendo un buon lavoro nelle vesti di predicatori di una dottrina. Lo Shintoismo insomma non stava contribuendo efficacemente ai fini di raggiungere l'obiettivo iniziale.

Nel 1875, il grande santuario di Ise palesò i propri interessi, si liberò degli altri contendenti al potere prendendo in mano il destino della Campagna, da quel momento in poi amministrata da Ise. Il santuario estese il proprio controllo su tutti gli evangelisti nazionali, che già nel 1876 erano più 10000, e con questa fusione la Campagna e la religione di Stato divennero senza ambiguità di carattere shintoista. Da questo momento risultò chiaro l'obiettivo della Campagna, ovvero l'istituzione dello Shintoismo come religione di Stato. L'istituto della grande dottrina, *taikyōin,* costituiva l'apice della rete nazionale di istituti di insegnamento. Ogni prefettura aveva un istituto di insegnamento medio, *chūkyōin*, che amministrava gli esami degli evangelisti nazionali e il *shōkyōin,* il piccolo istituto di insegnamento.[104]

Tra i molti problemi della Campagna, c'era il rischio che potesse essere usata per fini puramente settari; nonostante dagli evangelisti ci si aspettasse che riuscissero ad andare oltre le differenze teologiche e a predicare il credo nazionale incarnato nella grande dottrina, le identità settarie non potevano essere totalmente soppresse. I buddhisti, per la loro tradizione di proselitismo di più lunga data erano predicatori migliori di altri e capitava che inserissero le proprie dottrine buddhiste all'interno dei sermoni della Campagna; per questo generalmente il loro audience si comportava come se si trovasse a un sermone buddhista.

Il finanziamento della Campagna costituiva l'ennesima problematica in quanto lo Stato non la supportava economicamente. Gli evangelisti si autofinanziavano e ne conseguiva che la parte buddhista fosse più ricca perché poteva dipendere da sostenitori di lunga data.

Le risorse generali erano molto limitate e proprio per questa ragione lo Stato incoraggiò la formazione di confraternite di santuario chiamate *kō* o *kōsha* per aiutare nel supporto alla Campagna; furono proprio questi gruppi ad essere poi conosciuti come le tredici sette

104 Cfr. *Ivi,* p. 45

shintoiste, grazie alle quali la Campagna ottenne i contributi più consistenti, molto spesso il loro supporto fu offerto in cambio della libertà dalla persecuzione. Un esempio è la *Miya no mae,* della nuova religione *Kurozumikyō*.[105]

Questo sviluppo stimolò nuovamente la Campagna; ogni santuario aveva ora come istituzione adiacente una chiesa, *kyōkai,* che si occupava delle funzioni religiose come le prediche e i funerali e i cui membri erano organizzati in base alle parrocchie territoriali. La chiesa era gestita dai sacerdoti shintoisti che svolgevano anche le funzioni di evangelisti nazionali, si trattava della divisione del santuario che si occupava di proselitismo e cercava di persuadere i parrocchiani affinché accettassero la performance dei funerali e dei riti di venerazione degli antenati tagliando definitivamente i legami con i templi buddhisti. É innegabile che per il clero shintoista i funerali costituissero un elemento problematico a causa dell' impurità della morte, tuttavia i proventi derivanti dai funerali e dai riti ancestrali erano considerati un incentivo per superare questi tabù, a risoluzione dei quali si pensò a un espediente: la possibilità per i sacerdoti del santuario di adottare un secondo ruolo in veste di evangelisti nazionali accanto a quello di sacerdote, mantenendo separate le funzioni.

L'annessione di queste chiese accanto ai santuari avrebbe reso possibile il doppio ruolo sacerdote/evangelista e il complesso santuario/chiesa si sarebbe fatto carico sia dei doveri rituali sia di quelli pastorali, permettendone allo stesso tempo la separazione per non creare rotture con la tradizionale incompatibilità con l'impuro pur non impedendo un certo guadagno. Nel caso di Ise la chiesa era il *jingūkyō,* in seguito diventata una delle tredici sette shintoiste.[106]

Due nuove religioni diventarono indipendenti dal controllo della Campagna nel 1876, *Kurozumikyō* e *Shūseikyō;* le prime due ad autoproclamarsi sette shintoiste indipendenti seguite in breve da molte altre in quanto i loro leaders si ritenevano insoddisfatti di come veniva portata avanti la Campagna. I sacerdoti appartenenti a queste nuove religioni continuarono a predicare e a svolgere le funzioni di evangelisti nazionali, senza però una supervisione centrale.

Negli anni successivi al 1876 molti gruppi si dichiararono indipendenti creando molto risentimento tra la leadership della Campagna, che vedeva queste sette come un

105 Cfr. *Ivi,* p. 47.
106 Cfr. *Ibid.*

insozzamento dell'immagine dello Shintoismo, in quanto propostosi come un fronte unito. Attraverso la partecipazione alla grande Campagna le pratiche dei santuari shintoisti e quelle di alcune nuove religioni arrivarono a assomigliarsi l'una all'altra. Non era inusuale per qualcuno che iniziava come sacerdote di una nuova religione diventare anche sacerdote del *jingūkyō*, o per un evangelista nazionale divenire il sacerdote di un santuario, il tutto anche contemporaneamente; era possibile mantenere vari e differenti livelli e quindi affiliazioni che si sovrapponevano simultaneamente. Il risultato fu che la reale natura dello Shintoismo risultava maggiormente nebulosa e la vastità dei confini indefiniti e permeabili dello Shintoismo fu ancor più chiamata in causa dalla disputa del pantheon.[107]

La disputa del panteon, *saijin ronsō,* nacque nel corso di una lotta tra i due più potenti santuari della nazione, il santuario di Ise e di Izumo.

Il grande santuario di Ise aveva raggiunto una posizione preminente nel 1875 ottenendo il controllo della Grande Campagna di Diffusione. Sange Takatomi, il sacerdote capo di Izumo, sfidò l'egemonia del santuario Ise dichiarando che la divinità più importante fosse la divinità del proprio santuario, *Izumo ōkuninushi no mikoto,* e che dovesse essere aggiunta al pantheon di Stato come signore del mondo degli inferi.[108]

Il sacerdote capo di Ise, Tanaka Yoritsune, si oppose a questa affermazione e tutti i sacerdoti della nazione furono obbligati a prendere parte a questa disputa e a schierarsi. Questo ebbe il risultato di dividere il mondo dello Shintoismo in due; gli evangelisti nazionali si incontravano molto spesso a livello nazionale, prefetturale e locale e ogni branca doveva presentare le proprie opinioni più volte all'ufficio centrale, senza comunque infine riuscire a risolvere la disputa, fu addirittura chiamato in causa l'Imperatore, il quale non si espresse.

La disputa del panteon rese i sacerdoti shintoisti diffidenti delle questioni dottrinali e li incoraggiò a cercare di costruirsi il proprio ruolo di sacerdoti in una visione dello Shintoismo in cui una disputa dottrinale poteva essere evitata, vedendo cioè lo Shintoismo come non avente un carattere religioso poiché se religione significava dottrina, il sacerdozio shintoista non ne voleva nessuna. I sacerdoti iniziarono quindi a vedere se stessi come liturgisti e a pensare allo Shintoismo come, in primo luogo, a una pratica liturgica. Questa visione dello Shintoismo e del sacerdozio rappresentava una sconfitta per il settore

107 Cfr. *Ivi,* p. 48.
108 Cfr. *Ivi,* p. 49.

del mondo shintoista che aveva favorito la promulgazione dello Shintoismo come di un credo nazionale oltre che del ruolo pastorale dei sacerdoti. Lo schieramento di Okuni fu sconfitto e dominò la veduta dei sacerdoti come liturgisti rappresentata da Hirata.[109]

Fu quindi impedito ai sacerdoti di alto rango di eseguire funerali, il che li estrometteva dalla sfera dottrinale, esonerandoli dal prendere posizione in merito a qualsivoglia problematica, non vi era più motivo di pronunciarsi su quale divinità, se una ce ne fosse stata, governasse il mondo degli inferi. Furono scalzati i sacerdoti che intendevano promulgare lo Shintoismo come una pratica 'religiosa' e questo lo confinò alle attività liturgiche dei riti di Stato. Di conseguenza molti evangelisti migrarono per protesta distaccandosi dalla Campagna formando sette indipendenti in quanto ritenevano di non poter predicare e indottrinare i loro seguaci liberamente.

La Grande Campagna di Diffusione iniziò con l'evidente intento di creare un religione di Stato, un'unica entità in cui si potesse prescindere dalle differenze teologiche tra Shintoismo e Buddhismo e che potesse unire la nazione.

Sebbene dopo il ritiro del Buddhismo la religione di Stato divenne lo Shintoismo, il sacerdozio esercitò di fatto sempre meno attrattiva sul popolo e, quando i nuovi movimenti religiosi iniziarono a ritirarsi, il destino della Campagna poteva considerarsi deciso. Non esisteva più nessuno che potesse saldare un credo originato dallo Stato ad una religione con un seguito "di massa", fu quindi inevitabile che lo Shintoismo tornasse ad essere semplicemente una questione di riti di Stato più che un credo. Il popolo fu confuso da questa Campagna e l'immagine pubblica dello Shintoismo fu definitivamente offuscata dal fallimento di questa, accompagnato da una critica molto severa. Fukuzawa Yukichi scrisse in *Bunmeiron no Gairyaku* (lineamenti di civiltà):

> «There are those who hold that our country is sustained by the doctrines of the Way of Buddhas and *kami*, but Shintō has not yet established a body of doctrine. While some identify "restorationism" (fukko) with Shintō, Shintō has always been the puppet of Buddhism, and for hundreds of years, it has failed to show its true colors. [Shintō] is only an insignificant movement trying to make headway b taking advantage of the imperial house at a time of political change»[110].

La Grande Campagna di Diffusione illustra i molti modi in cui diversi gruppi di persone

109 Cfr. *Ibid.*
110 *Ivi,* p. 50.

risultarono coinvolti nello Shintoismo durante il primo periodo Meiji. L'idea di uno Shintoismo visto come un'entità collettiva rappresentante santuari, sacerdoti e seguaci laici nella loro totalità era nuova e costituiva il prodotto di una separazione degli elementi buddhisti dai santuari shintoisti e dell'istituzione di questi come indipendenti dal controllo e dalla gestione buddhista. Nonostante infatti il culto dei *kami* fosse antico, il termine 'Shintoismo' usato nell'accezione moderna in riferimento all'insieme dei culti dei *kami* non era famigliare ai sacerdoti così come ai laici. La definizione del culto in questione era per di più soggetta a differenti e numerose interpretazioni da parte di sacerdoti, *kokugakusha*, laici e politici; ognuno di questi gruppi aveva diversi interessi nella diffusione del proprio particolare modo di interpretare lo Shintoismo per poterlo poi usare a proprio vantaggio. Durante il primo Meiji, ad esempio, lo Shintoismo era considerato uno strumento utile alla legittimazione del regime politico e all'unione del popolo in nome di un credo comune che avrebbe trasceso le lealtà regionali e le differenze di classe. Inoltre lo Shintoismo aveva il potere di riunire il popolo al servizio degli obiettivi nazionali, nonché di fargli accettare di buon grado novità quali la coscrizione, il sistema di tassazione nazionale e l'educazione obbligatoria.[111]

Ai laici era invece garantito lo status di parrocchiani dei santuari su basi egualitarie per la prima volta nella storia dello Shintoismo e questo offriva una schiera di nuove opportunità. Lo status di parrocchiani, in passato appannaggio di pochi, era ora divenuto accessibile ai più e questa apertura verso le masse le motivava a sostenere attivamente lo Shintoismo e i suoi santuari; i membri della parrocchia vedevano nei rapporti che i sacerdoti intrattenevano con lo Stato delle possibilità di contatto con la sfera politica di cui non avrebbero mai potuto godere in precedenza.

Il legame tra realtà locale e Stato inevitabilmente influenzò la percezione popolare dello Shintoismo: la partecipazione alla 'vita religiosa' era ora vista come un mezzo di realizzazione personale e di valorizzazione delle aree locali.[112]

111 Cfr. *Ivi,* p. 58.
112 Cfr. *Ivi,* p. 59.

3.5 Santuari e Riti Imperiali[113]

Prima del periodo Meiji era tradizione dell'Imperatore mandare dei procuratori con le offerte ai principali santuari in occasione dei festival. In seguito all'esempio del predecessore Kōmei nei suoi ultimi giorni di reggenza, il giovane Imperatore Meiji ruppe la tradizione e iniziò a visitare personalmente i principali santuari. Quando il palazzo fu spostato a Tōkyō nel 1868 mandò i suoi deputati con le offerte per tutto il tragitto tra Tokyō e Kyōto mentre l'Imperatore visitò personalmente il santuario Atsuta, il cui oggetto di venerazione era una spada imperiale. Una volta giunto a Tokyō viaggiò fino al santuario Hikawa, dove proclamò l'unificazione dei riti e del governo, *saiseiitchi*. Nel 1869 l'Imperatore Meiji andò a Ise dove non era ancora Stato nessun Imperatore regnante dai tempi del regno di Jitō[114].[115]

Uno dei primi provvedimenti adottati dallo Stato e rivolti allo Shintoismo fu quello di organizzare su diversi livelli i santuari della nazione, ponendo Ise al vertice della gerarchia. C'erano due grandi gruppi e varie sotto-categorie. I due gruppi principali erano i *kansha*, i santuari governativi e i *minsha*, i santuari civici. I primi, a differenza dei secondi, ricevevano supporto dai fondi pubblici del governo centrale; inoltre fu creata a posteriori la categoria dei santuari speciali, *bekkakusha,* includendovi i nuovi santuari dedicati agli eroi nazionali e alle vittime di guerra. Inizialmente costruiti per il culto di personaggi della storia giapponese che avevano servito l'Imperatore con lealtà, nel santuario di Takeisao ad esempio si venerava Oda Nobunaga dal 1875, mentre il santuario di Hōkoku era dedicato a Toyotomi Hideyoshi e a Tokugawa Ieiasu. I santuari speciali 'custodivano' una sola divinità mentre lo Yasukuni, il più importante di questa categoria, onorava tutte le vittime che avevano combattuto in guerra per la patria giapponese.[116]

Lo status speciale di questi santuari era dovuto al fatto che l'Imperatore pagava tributo personalmente. Lo Yasukuni era un potente mezzo di glorificazione della guerra e delle vittime di guerra in particolare; giocherà un ruolo centrale nel consolidamento della consapevolezza nazionale del popolo, in particolar modo dopo la vittoria da parte del

113 Cfr. *Ivi,* capp. 4, 5.
114 Jitō regnò tra il 687 e il 697.
115 Cfr. Helen HARDACRE*, op. cit.,* p. 103.
116 Cfr. *Ivi,* p. 84.

Giappone della guerra russo giapponese.

Gli anni Settanta del 1800 furono caratterizzati da un considerevole supporto allo Shintoismo da parte dello Stato, questo emerge chiaramente da vari provvedimenti quali lo s*hinbutsu bunri* (separazione di Shintoismo e Buddhismo), la registrazione ai santuari in sostituzione a quella ai templi buddhisti, la costruzione di nuovi santuari, le visite dell'Imperatore ai santuari principali in occasione di alcuni festival.[117]

Parte del supporto statale era determinato dal tributo ufficiale del governo, *shinsen heihaku ryō kyōshin,* ovvero dalle offerte che tutti i santuari, eccetto quelli che non occupavano alcun rango all'interno della gerarchia, ricevevano solitamente in tre occasioni durante l'anno: il festival annuale del santuario, il *Kinensai*[118] e il *Niinamesai*[119]. La pratica del tributo ufficiale ai santuari attraverso governatori prefetturali sancì definitivamente il *saisei itchi*, il legame tra governo e Shintoismo e il *kokka no sōshi*, il ruolo dei santuari nell'officiare i riti della nazione come parte integrante della vita pubblica.[120]

Durante gli ultimi anni dello Shintoismo di Stato i santuari shintoisti giocarono un ruolo importante nella rappresentazione simbolica della nazione.

Il periodo tra gli anni Ottanta e la guerra russo giapponese fu tuttavia caratterizzata da un declino nell'attività statale a favore dello Stato in quanto il fallimento della Grande Campagna di Diffusione causò allo Shintoismo una perdita di prestigio anche agli occhi della classe politica.

Lo Shintoismo di Stato non fu supportato in modo sempre lineare nel periodo che va dalla sua istituzione al suo smantellamento. Possiamo riassumere l' intensità delle relazioni tra Shintoismo e Stato in cinque tendenze: supporto non costante e mutevole a seconda della percezione dei politici dell'utilità sociale dello Shintoismo e forse anche di quanto considerassero acuto politicamente il sacerdozio; il supporto aumenta considerevolmente nel ventesimo secolo in seguito alla vittoria militare; il supporto finanziario è destinato solo ai templi governativi, vengono tralasciati quelli civici; il supporto pubblico ai santuari civici viene delegato alle amministrazioni provinciali; i legami e gli obblighi statali si

117 Cfr. *Ivi,* p. 97.
118 v. Glossario.
119 v. Glossario.
120 Cfr. Helen HARDACRE*, op. cit.,* p. 97.

limitano alle occasioni legate ai rituali[121].

Il provvedimento più controverso della storia economica dei santuari fu senza dubbio il processo di fusione dei santuari. La maggior parte delle fusioni avvennero tra il 1906 e il 1912 e riguardarono principalmente i santuari civici.

Il provvedimento nacque in un'atmosfera in cui lo Stato desiderava innalzare lo status e il rilievo sociale dei santuari cavalcando l'ondata patriottica conseguente alla vittoria della guerra russo giapponese. Maggior prestigio conseguiva a maggior supporto economico e per lo Stato sarebbe Stato impossibile finanziare l'attività di ogni singolo santuario della nazione, per questo ebbe inizio la Campagna, *isson issha*, volta al mantenimento di un solo santuario per villaggio. I santuari che venivano accorpati perdevano il loro status indipendente e alle volte venivano rasi al suolo, l'unica cosa che restava era l'oggetto di venerazione, *shintai*, che veniva trasferito all'interno del santuario locale sopravvissuto.

La fusione ebbe un impatto drastico sulla vita religiosa delle realtà locali che la subirono.[122]

Risulta chiaro come il supporto dello Stato sia servito a rafforzare le istituzioni shintoiste e quanto l'organizzazione dei santuari post Meiji fosse diversa dalla precedente.

Allo stesso modo la sfera ritualista dello Shintoismo mutò sensibilmente.

I rituali che caratterizzavano la vita popolare religiosa Tokugawa erano, oltre ai riti buddhisti, svolti in cinque occasioni l'anno, *gosekku*, e non necessariamente svolti all'interno di santuari. Derivanti dal folclore cinese i riti del 'settimo giorno del primo mese', 'terzo giorno del terzo mese', 'quinto giorno del quinto mese', 'settimo giorno del settimo mese' e 'nono giorno del nono mese' erano legati alle stagioni. Queste cinque giornate sommate all'*obon,* celebrato in occasione del ritorno degli spiriti degli antenati, costituivano il nucleo rituale Tokugawa.[123]

Durante il periodo Meiji fu introdotto un calendario rituale di carattere nazionale. L'Imperatore mantenne, come in precedenza, un ruolo sacerdotale sebbene la popolazione non ne fosse mai stata consapevole. Questo nuovo calendario dava all'Imperatore una posizione di rilievo in veste del primo sacerdote della nazione; il calendario rituale nazionale implicò la fine del *gosekku* e in alcune aree si cercò di abolire anche l'*obon*,

121 Cfr. *Ibid*..
122 Cfr. *Ivi,* p. 98.
123 Cfr. *Ivi,* p. 100.

tentativo che fallì ovunque. Il nuovo calendario constava di queste date rituali[124]: *Shihouhai*, 1 gennaio; *Genshisai*, 3 gennaio; *Shinnen enkai*, 5 gennaio; *Kōmei Tennōsai*, 30 gennaio; *Tenchōsetsu*, 3 febbraio; *Kigensetsu*, 11 febbraio; *Kinensai,* 17 febbraio, ; *Shunki Kōreisai*, equinozio di primavera; *Jinmu Tennōsai*, 3 aprile; *Shūki Kōresai*, equinozio d'autunno; *Kannamesai*, 17 ottobre; *Niinamesai*, 23 novembre.[125]

Di alcuni di questi riti ci sono tracce in testi antichi come il *Kojiki* e il *Nihonshoki*, erano stati scelti e concatenati a formare un calendario rituale nazionale unificato durante gli anni Settanta del 1800; questi riti erano osservati come feste nazionali, non soltanto officiati a palazzo ma anche a Ise in quanto sotto lo Shintoismo di Stato l'autorità religiosa dell'Imperatore era basata sulla sua unione con gli antenati imperiali, collettivamente simboleggiati dalla dea Amaterasu, o *Ōmikami*, il cui luogo di culto era Ise; questa unione garantiva e manifestava uno dei caratteri più simbolici dello Shintoismo di Stato, ovvero l'idea di una linea imperiale ininterrotta da tempo immemore. La figura dell'Imperatore costituiva l'unità della nazione e il legame tra il popolo e una moltitudine di divinità, questa unità era simboleggiata dai santuari e dai rituali. E' importante notare infatti che il resto della popolazione non era dimenticata durante la celebrazione di questi rituali in quanto a tutti i santuari che avevano un rango inferiore a Ise era richiesto di allinearsi durante i riti. Gradualmente l'obbligo si estese anche ai santuari civici cosicché, se non altro in teoria, la liturgia di tutti i santuari della nazione sarebbe stata orchestrata secondo un singolo piano, penetrando tutte le aree e tutti i livelli della società. Dopo millenni di autonomia locale e riti non coordinati, il cambiamento fu rivoluzionario.
Come molti aspetti dello Shintoismo di Stato, il cambiamento reale si sarebbe avuto dopo le guerre con Cina e Russia. I riti iniziarono ad essere adottati anche nelle scuole durante la prima decade del 1900 e nello stesso periodo le autorità locali iniziarono a promuovere il nuovo calendario nazionale. Questo costituì un elemento importante per la legittimazione simbolica dello Stato nell'intento di utilizzare la religione come mezzo per l'unificazione del popolo in un unico culto, capeggiato dall'Imperatore in veste del sacerdote capo; culto prima focalizzato sugli antenati e in seguito sulle vittime di guerra, dichiarate divinità nazionali. I riti di Stato quindi, e la nuova relazione tra lo Stato e Ise diventarono pilastri

124 Cfr. *Ivi,* p. 101.
125 v. Glossario.

dello Shintoismo di Stato.

I santuari e i rituali shintoisti subirono dunque un enorme cambiamento nel periodo compreso tra la Restaurazione e il 1945 a causa della massiccia manipolazione statale.
Tutti i santuari, già esistenti così come i nuovi, furono organizzati gerarchicamente, fu universalizzato il culto delle divinità di Ise e il culto delle vittime di guerra. L'associazione tra lo Shintoismo e la glorificazione della guerra fu un risultato inevitabile; sotto l'egida dello Stato si ebbe inoltre la costruzione del santuario Meiji, il primo e unico santuario costruito grazie a contributi da parte di tutta la nazione in denaro e lavoro, e centinaia di santuari furono costruiti nelle colonie.
Anche la struttura rituale cambiò sensibilmente, l'Imperatore era ora il simbolo dell'unità della nazione in un unico e universale culto.
L'impatto di questi mutamenti sulla vita religiosa popolare fu molto forte. I santuari costituivano il ponte tra una realtà locale e la realtà nazionale, e la partecipazione alla vita religiosa sommata all'affiliazione ai santuari costituiva un mezzo per dar voce agli interessi del singolo individuo, oltre che della comunità, e un legame con lo Stato. Precedentemente al periodo Meiji questo valeva solo per le élites. La popolazione era dunque sensibilmente incentivata a supportare i santuari e a partecipare alla vita del santuario e questi incentivi probabilmente compensarono i bruschi mutamenti della vita religiosa e resero accettabili provvedimenti come la fusione dei santuari e altri a livello locale.
Senza dubbio lo Shintoismo di Stato dipese in gran parte dal forte controllo centrale, ma più che per le imposizioni statali, ebbe grande seguito grazie alla percezione che il popolo ebbe di interessi, valori e utilità di santuari e rituali[126].

126 Cfr. Helen HARDACRE*, op. cit.,* cap. 5.

3.6 Il clero shintoista[127]

I sacerdoti shintoisti all'inizio del periodo Meiji costituivano un gruppo molto diversificato, che anche nel presente ha mantenuto un alto grado di varietà interna; c'erano i sacerdoti associati all'amministrazione dei santuari, quelli di tradizionale lignaggio sacerdotale e i sacerdoti dei santuari locali dedicati alle divinità tutelari.
Entrarono tutti a far parte del sistema sacerdotale shintoista con la restaurazione Meiji ma portarono con sé le proprie differenze.
Le loro ragioni per entrare nel sacerdozio così come le loro interpretazioni riguardo a cosa fosse lo Shintoismo e come fosse collegato all'idea di religione, differivano in alcuni casi sensibilmente e interagivano con gli amministratori politici nazionali e locali così come con i parrocchiani in modi diversi.[128]

Genesi della riflessione sulla 'religione'

Quando le concezioni riguardo la religione originate in Europa e in America, penetrarono nella società giapponese, quest'ultima non aveva un concetto né un termine equivalenti, né l'idea di una sfera distinta della vita che potesse essere chiamata 'religiosa' e neppure l'idea di una religione generica di cui potevano esserci delle varianti locali come la Cristianità, il Buddhismo ecc.
I giapponesi ritennero quindi necessaria l'adozione di un proprio termine corrispondente alle parole che indicavano la religione nelle lingue occidentali e il periodo di sperimentazione si concluse con l'adozione del termine tecnico buddhista *shūkyō* come traduzione ufficiale. Presto i pensatori giapponesi iniziarono ad esaminare criticamente la religione, usando la Cristianità come prototipo: proponeva una sfida intellettuale formidabile a coloro che erano stati all'estero e ne avevano riconosciuto il potere, giudicando dalla profonda influenza che esercitava sulle vite americane ed europee. Le più alte menti filosofiche concepirono la Cristianità come un sistema di pensiero in relazione allo Stato e di una filosofia morale[129].

127 Cfr. *Ivi,* cap. 3.
128 Cfr. *Ivi,* p. 60.
129 Cfr. *Ivi,* p. 63.

I pensatori che apprezzavano il Cristianesimo criticavano apertamente sia lo Shintoismo che il Buddhismo; in risposta alle critiche, i pensatori buddhisti difesero a spada tratta la propria fede, generando scontri molto vivaci e un clima di interscambio tra buddhisti e filosofi giapponesi sostenitori della Cristianità, lo Shintoismo, al contrario, non replicò.
Dei pochi sacerdoti ad essere stati all'estero, molti aborrivano la Cristianità e si sentirono, a causa della sua presenza in Giappone, inquinati moralmente e spiritualmente. Sebbene molti sacerdoti fossero colti, non avevano studiato la filosofia occidentale, non potendo quindi controbattere propriamente originando un dibattito; lo Shintoismo, per le grandi menti del periodo, non costituiva né una minaccia intellettuale né una sfida. I sacerdoti shintoisti non gradivano l'associazione del loro credo al termine *shūkyō* e il termine 'Shintoismo' non era ancora usato uniformemente in riferimento a tutti i culti dei *kami*, piuttosto, le figure dello Shintoismo del primo Meiji usavano spesso termini come *honkyō* o *hongaku,* termini proposti dalla scuola del *Kokugaku*, associati a Takamasa, che si riferivano principalmente alla dottrina delle tre divinità creatrici e alle nozioni di superiorità giapponese[130]. Un altro termine usato in descrizione della loro credenza e pratica e che non aveva connotazioni puramente esclusiviste shintoiste era il termine *kyōhō,* ovvero dottrina, credo, ed era molto usata dagli scrittori shintoisti del primo Meiji in riferimento all'insieme di ritualità e credenze che cercavano di diffondere tra le masse, essendo comunque anche un termine tecnico buddhista che significava 'gli insegnamenti del Budda', invocava varie associazioni che andavano contro a un'interpretazione esclusivamente shintoista.[131] Il termine *kyōhō* indicava anche la 'via dell'insegnamento' e la 'pedagogia' mentre per indicare la 'dottrina' erano più comunemente utilizzati termini quali *kyōri* e *kyōgi*[132]. Le discussioni degli shintoisti in merito al proprio culto e alla religione erano nella maggior parte dei casi portati avanti in isolamento, per questo è possibile affermare che la classe sacerdotale non contribuì in maniera rilevante al dibattito in merito alla 'religione' e di conseguenza all'evoluzione del concetto e del suo ruolo nella nazione moderna. Tra tutti i sacerdoti shintoisti erano gli amministratori di Tōkyō i più influenti nella formulazione e nell'interpretazione dello Shintoismo ed essendo le loro vedute largamente accettate tra i sacerdoti delle province, la speculazione in merito non aveva

130 Cfr. *Ivi,* p. 64.
131 Cfr. *Ibid.*
132 Cfr. *Ibid.*

motivo di originarsi.

Una dottrina nazionale

Gli amministratori shintoisti svilupparono la nozione che lo Shintoismo fosse superiore alla religione. Non tutti i sacerdoti erano consapevoli di questa visione e non tutti l'accettavano ma una linea di partito virtuale fu formata e presentata allo Stato in un memoriale del 1874 , il cui obiettivo primario era la re-istituzione del Dipartimento dello Shintoismo, sottoscritto da un grande numero di leaders shintoisti.

Il testo inoltre propose l'idea di uno Shintoismo alternativo, uno Shintoismo da non definire 'religione', bensì Dottrina Nazionale, *kokkyō.*[133]

La spiegazione data in favore di questa interpretazione fu la seguente:

> National Teaching (*kokkyō)* is teaching the codes of national government to the people without error. Japan is called the divine land because it is ruled by the heavenly deities' descendants, who consolidate the work of the deities. The Way of such consolidation and rule by divine descendants is called *Shintō*... The Way of humanity in the age of the gods is nothing other than Shintō in the world of humanity. Ultimately, Shintō means a unity of government and teanching... [The Department of Divinity should be restored in order to make it clear that] the National Teanching of the imperial house is not a religon, because religions are the theories of their founders. Tha National Teaching consists of the traditions of the imperial house, beginning in the age of the gods and continuing throughout history. Teaching and consolidating these traditions for the masses are inseparable from the government, related as the two wheels of a cart or the wings of a bird. The National Teaching is Shintō... and Shintō is oting othre than the National Teaching.[134]

La dottrina nazionale è lo Shintoismo, che è la via dell'umanità dall'età degli dei, che si compone delle tradizioni della famiglia imperiale e detta i codici di governo; questa sequenza di equivalenze non può riferirsi ad una religione in quanto la religione si basa su teorie umane non originate al "tempo degli dei" e soggette quindi ad errore umano, lo Shintoismo invece ha avuto origine in un epoca divina ed è Stato perpetuato attraverso una linea di imperatori, anch'essi di origine divina.[135]

La riapertura del Dipartimento dello Shintoismo sarebbe stata indispensabile, secondo il documento, per prevenire confusione su questi punti. Gli autori di questo memoriale cercavano di ricordare al governo il suo impegno a sponsorizzare l' ortodossia dottrinale

133 Cfr. *Ivi,* p. 66.
134 Cfr. *Ibid.*
135 Cfr. *Ivi,* p. 67.

precedentemente proclamata nella Grande Campagna di Diffusione. Non era chiaro in che cosa consistesse la differenza tra la dottrina nazionale e le tre grandi dottrine promulgate dalla Campagna che i firmatari del memoriale cercavano di enfatizzare se non il fatto che la dottrina nazionale sembrava incorporare non solo le tre dottrine ma anche i codici di legge e le dichiarazioni imperiali. Senza dubbio gli amministratori dei santuari consideravano il loro memoriale come una dichiarazione forte tuttavia le loro non erano le uniche opinioni in merito alla questione, il memoriale non faceva infatti riferimento ad altre teorie sulla religione che erano emerse nello stesso periodo[136].
Mori Arinori, successivamente diventato ministro dell'educazione, pubblicò "Libertà religiosa in Giappone" nel 1872; in questo scritto egli sosteneva l'importanza di garantire al popolo la libertà di culto, opponendosi quindi all'idea di un qualche credo o dottrina nazionale e similarmente auspicava alla separazione tra religione e Stato. Il memoriale del 1887 qui esaminato, racconta molto di come gli amministratori percepissero lo Shintoismo, la religione e la relazione che entrambi intrattenevano con lo Stato. Le loro opinioni non furono comunque implementate o accettate nonostante il memoriale fu siglato da alcune delle più potenti figure tra loro[137].

Gli amministratori shintoisti contavano sull'impegno dei sacerdoti nel fare proselitismo, *fukyō*, proclamando sermoni sulla legge nazionale e sulla politica. Tuttavia ad un certo punto si profilarono dei problemi per gli amministratori, causati dalle nuove sette; i problemi più seri nacquero con l'istituzione delle sette shintoiste basate sulle rivelazioni di un fondatore storico.[138] Gli obiettivi religiosi di organizzazioni quali *Konkōkyō*, *Kurozumikyō e Tenrikyō*, coinvolgevano profondamente tutto il popolo e professavano la guarigione attraverso la fede e la promozione di una spiritualità entusiastica ed evangelica: tutto ciò non era molto in linea con quello che, secondo gli amministratori, doveva essere lo Shintoismo. L'idea della dottrina nazionale era chiaramente incompatibile con le organizzazioni fondate sulle rivelazioni e gli amministratori percepivano chiaramente questa incompatibilità. Si aveva la consapevolezza che permettendo ai sacerdoti delle sette di predicare come evangelisti nazionali avrebbero probabilmente diffuso anche i propri e

136 Cfr. *Ibid.*
137 Cfr. *Ibid.*
138 Cfr. *Ivi,* p. 71.

indipendenti credo in tutta libertà eseguendo i propri rituali di guarigione, di benedizione, ecc. in combinazione con i riti creati dallo Stato; l'inevitabile mistura di fenomeni settari e ufficiali nella mente del popolo poteva compromettere la possibilità dello Shintoismo di apparire come un fronte unito. Si erano formate sette religiose i cui fini non confluivano in una grande via di governo e questa era un'inconsistenza che gli amministratori shintoisti non potevano ignorare, e allo stesso tempo non avevano il potere di prevenire. Quando le sette iniziarono ad operare indipendentemente gli amministratori shintoisti cominciarono a perdere via via introiti e con essi l'iniziativa, e dopo la Disputa del Pantheon persero anche il supporto dello Stato per la promulgazione di una qualche ortodossia dottrinale.[139]
L'unico modo in cui potevano perpetuare una qualche parvenza di Shintoismo unificato era attraverso le sette che loro stessi fondarono; Tanaka, Motoori, Otori, Hirayama e Inaba divennero responsabili per la creazione e quindi la leadership di cinque delle tredici sette shintoiste: *Jingūkyō, Taishakyō, Taiseikyō, Ontakekyō e la Shintō Taikyō*.
Una volta coinvolti nelle sette, gli amministratori non poterono evitare né il proselitismo né la predicazione, ciò nonostante, in questo contesto di predicazione settaria i sacerdoti dovevano sviluppare una dottrina consistente[140].

I sacerdoti non avevano nessun patrimonio culturale da cui potessero attingere per imparare o professare una dottrina comune. C'era la tendenza, nel primo periodo Meiji, di pensare che la dottrina sarebbe emersa dal *Kokugaku*, ma c'erano diverse scuole di pensiero e dal momento che ognuna era gestita come un'accademia privata c'erano poche opportunità di discutere apertamente e dar luogo a un vasto scambio di opinioni. In pratica quindi il *Kokugaku* era una forza divisiva tra i sacerdoti. Lo stesso era vero per le tre grandi dottrine della Grande Campagna di Diffusione in quanto non avrebbero potuto generare la stessa lealtà popolare che invece avevano ottenuto gruppi come *Konkōkyō*, *Kurozumikyō e Tenrikyō.* L'unico modo per evitare enigmi dottrinali era quello di puntare sui valori cardine del Tokugawa quali lealtà, pietà filiale, onestà, diligenza, umiltà e parsimonia. Rifugiarsi nella moralità convenzionale fu una strategia sicura ma ebbe conseguenze impreviste. Da un certo punto di vista nessuno avrebbe negato la validità di questi valori, erano così ben conosciuti e proclamati universalmente da altre entità ideologiche come la

139 Cfr. *Ibid.*
140 Cfr. *Ivi,* p. 72.

scuola e i corpi militari che per i sacerdoti, era come se stessero predicando ai già convertiti, erano certi che non avrebbero incontrato opposizione; d'altro canto però non c'era niente di distintivo, nulla che fosse diverso nello Shintoismo in merito a questi valori e come alcuni sacerdoti fecero notare, era come se si stessero identificando con i confuciani; inoltre in qualsiasi discussione di contenuto shintoista nelle predicazioni popolari, la parola Shintoismo era distinta soltanto vagamente da quella che indicava la moralità convenzionale o da quella in riferimento al *Kokugaku*. L'aspetto ritualistico dello Shintoismo, rispetto al campo dottrinale era sicuramente più unito e meno problematico.[141] Lo Shintoismo costituiva ora un complesso di idee, culti e attitudini; i sacerdoti predicavano sulla lealtà e la pietà filale dal punto di vista 'dottrinale' e la sfera rituale legava la dottrina al rispetto per i *kami*. Ciò era accettato in quanto continuità della tradizione; «We should revere the *kami*, be filial and loyal because this is the Japanese Way", perché questo è ciò che unisce le comunità ed è ciò che garantisce forza al Giappone»[142].

Nel primo Meiji lo spazio culturale per la religione si stava demarcando, sia attraverso tentativi retorici di definizione sia attraverso provvedimenti pratici. I sacerdoti shintoisti rifiutavano l'etichetta di religione mentre gli amministratori diffondevano l'idea di una dottrina nazionale, sebbene non riscuotesse molto successo tra i sacerdoti provinciali. Gli amministratori distinguevano la dottrina nazionale dalla religione soltanto dal punto di vista teologico, come si evince dal memoriale. Propagando la dottrina nazionale e lo Shintoismo in un contesto liturgico colmavano i vuoti del *Kokugaku* senza però fare da ponte con le attività popolari nei santuari, per questo i sacerdoti non erano in grado di trasmettere entusiasmo popolare per la dottrina nazionale.[143] I sacerdoti tendevano ad identificare la 'religione' con la Cristianità e il loro odio per la Cristianità portava alla conclusione che lo Shintoismo non doveva essere considerato una religione, allo stesso tempo gli intellettuali stavano arrivando alle stesse conclusioni, partendo però da ragioni differenti, nel senso che non distinguevano nello Shintoismo né una dottrina né un pensiero etico. In conclusione per molti lo Shintoismo non era da considerare una religione ma

141 Cfr. *Ivi,* p. 72.
142 *Ivi,* p. 73.
143 Cfr. *Ivi,* p. 76.

nonostante il consenso in merito alla distinzione dalla sfera religiosa, lo Shintoismo rischiava di arrivare ad occupare uno spazio culturale residuo che mancava di identificazioni positive. I sacerdoti crearono molti neologismi nel tentativo di raggiungere una definizione che desse autorità al culto, come *kokkyō* (dottrina nazionale), *taikyō* (grande dottrina) e *kokka no sōshi* (riti di Stato) ma nessuna di queste ebbe seguito e nella misura in cui queste idee mancavano di connessioni con la vita dei culti dei santuari, i sacerdoti provinciali non potevano assimilare questi termini se non in un modo superficiale; inevitabilmente rimanevano termini vuoti e la vita religiosa popolare dei santuari proseguiva più o meno indisturbata da questo tentativo insoddisfacente di produrre una ideologia di grande importanza per lo Shintoismo nella politica culturale. Rifiutando l'idea che lo Shintoismo fosse una religione i sacerdoti non avevano incentivo nello sviluppare una dottrina standardizzata che avrebbe unificato le pratiche dei santuari e aiutato i sacerdoti a guadagnare influenza tra i laici; per quanto riguarda il campo dell'etica molti sacerdoti adottarono i valori cardine dell'era Tokugawa, proponendoli come pensiero etico shintoista; nessuno fu in grado di difendere l'autenticità dell'affermazione nel momento in cui fu detto che in realtà quei valori fossero originari del Confucianesimo.
Abbandonando l'etica e la dottrina rimaneva ai sacerdoti soltanto il campo dei rituali e fu qui che i sacerdoti concentrarono le proprie energie, non avendo per l'appunto nessun patrimonio dottrinale tradizionale comune né etico.
In merito al valore etico dello Shintoismo McNally scrive:

> Shinto never developed a consistent moral code comparable to Confucianism, Buddhism or, for that matter, Christianity. This may be partly due to the impact of kokugaku thinkers on Shinto during the eighteenth and nineteenth centuries. Rather than pursuing moral issues, kokugaku envisioned a strict and methodical purgation of native religious traditions from all foreign influences, placing national solidarity over universal ethical principles.[144]

I sacerdoti continuarono tuttavia a condividere il presupposto che se non altro il loro ruolo fosse quello di eseguire i riti per i *kami*. La sfera sacerdotale shintoista conteneva molte diversità interne, non era un corpo monolitico che parlava attraverso una singola voce sulla base di una visione comprensibile e condivisa di un' impresa comune.[145] La diversità

144 Mark TEEUWEN, Bernhard SCHEID, "Tracing Shinto in the History of kami Worship", in *Japanese Journal of Religious Studies*, 29/3-4, 2002, pp. 195-207, p. 206.
145 Cfr. Helen HARDACRE*, op. cit.,* p. 77.

interna rispecchia la diversa natura della loro vocazione; gli amministratori vedevano se stessi come burocrati ed educatori del popolo e non come leaders religiosi, i sacerdoti provinciali si preoccupavano essenzialmente di presentare un'immagine dei santuari quali punti di contatto, connessioni tra quell'area e il governo; né gli amministratori né i sacerdoti basavano la propria attività su esperienze religiose come rivelazione o conversione[146].

3.7 Lo Shintoismo è una religione?

Fin dall'inizio del periodo Meiji si discusse molto in merito alla natura dello Shintoismo, ovvero se potesse essere propriamente chiamato 'religione'.

Per la maggior parte, i sacerdoti shintoisti associavano il termine 'religione' con la dottrina e con riti come funerali e preghiere per benefici in vita. Non mancavano tuttavia divergenze in merito. I sacerdoti erano generalmente d'accordo nell'affermare che fosse compito dello Shintoismo officiare i riti di Stato ma si era divisi in merito a funerali e altri rituali che erano compiuti anche da sacerdoti buddhisti e dai leaders delle nuove organizzazioni religiose indipendenti che stavano sorgendo e guadagnando terreno in quel periodo.[147] Ciò che volevano i sacerdoti shintoisti più di ogni cosa era il riconoscimento di uno status speciale basato sul monopolio dei riti di Stato in quanto avrebbe significato che il credo e i riti nazionali fossero legati allo Shintoismo soltanto; ciò avrebbe implicato che lo Shintoismo fosse considerato differente dal Buddhismo e dalle altre religioni non aventi funzione statale. Per la stessa ragione il sacerdozio shintoista chiedeva che tutti i santuari fossero supportati economicamente dallo Stato[148].

Negli anni Ottanta del 1800 fu reso noto che solo i santuari principali avrebbero ottenuto supporto economico; accettando come dato di fatto la limitata presenza di fondi statali per le istituzioni religiose, i sacerdoti dovettero prendere in considerazione altre funzioni appartenenti alla sfera propriamente detta 'religiosa'. Questa necessità divise tuttavia ulteriormente i sacerdoti, le cui opinioni non collimavano riguardo la creazione di un carattere religioso dello Shintoismo; in molti ritenevano una questione di dignità e di

146 *Ibid.*
147 Cfr. *Ivi,* p. 34.
148 Cfr. *Ivi,* p. 35.

prestigio presentare lo Shintoismo come un culto sovra-religioso.

Coloro che si rifacevano al pensiero di Hirata Atsutane dei *Kokugaku* sosteneva che lo Shintoismo dovesse essere principalmente responsabile dei riti di Stato e quindi di carattere ritualista, non accettava proselitismo e funzioni pastorali. Non era pensabile, inoltre, per sacerdoti shintoisti, avere contatti con la corruzione della morte nella performance dei riti funerari; la dignità dello Shintoismo sarebbe stata minata dall'associazione alla sfera 'religiosa'.[149]

Al contrario, i seguaci del kokugakusha Okuni Takamasa desideravano che lo Shintoismo diventasse una religione unificante in grado di sovrastare le altre realtà religiose, unendo il popolo senza rinunciare alla performance dei riti di Stato.

Il *kokugakusha* Fukuba Bisei sosteneva che fosse naturale e corretto per lo Shintoismo avere un ruolo pastorale, includendo quindi anche i funerali.

Questo dibattito circa la natura dello Shintoismo sarebbe continuato per la maggior parte del periodo Meiji[150].

Lo status dello Shintoismo non era chiaro né al popolo né agli stessi sacerdoti; questa ambiguità si rifletteva anche sulle organizzazioni amministrative, tant'è che gli amministratori dello Shintoismo 'liturgico' lavoravano in un ministero differente da quelli che invece avevano a che fare con dottrina e proselitismo.

Nessuno si riteneva realmente soddisfatto di questa disposizione, fino al ventesimo secolo ci sarebbero stati infatti continui cambiamenti nella sfera amministrativa shintoista e questo avrebbe infine reso più chiaro il carattere nebuloso dello Shintoismo nella vita pubblica.[151]

Il clero shintoista cercò durante gli anni dal 1880 al 1905 di riottenere il favore politico di cui aveva goduto precedentemente, in questo tentativo la frase che descrive lo Shintoismo come 'il credo e i rituali della nazione', *kokka no sōshi*, servì come una chiamata a raccolta. I sacerdoti interpretarono lo Shintoismo secondo questo slogan in modo tale da servirsene per separarlo dalla sfera religiosa. Secondo questa interpretazione del concetto, i santuari, in quanto ricoprivano la funzione governativa e ufficiale di fornire i riti della nazione, avrebbero dovuto essere formalmente e amministrativamente distinti dalle istituzioni

149 Cfr. *Ibid.*
150 Cfr. *Ivi,* p. 36.
151 Cfr. *Ibid.*

religiose. I sacerdoti shintoisti, secondo questa visione, dovevano essere trattati diversamente dai sacerdoti buddhisti, in quanto i rituali officiati da questi ultimi non avevano alcuna importanza nel processo di unificazione della nazione in un unico credo, per questo motivo i sacerdoti consideravano necessario che tutto il clero shintoista e i santuari della nazione fossero supportati da fondi pubblici. Questa richiesta non poteva però essere supportata fiscalmente; Ise e i santuari imperiali e nazionali avrebbero ricevuto supporto ma quelli di rango inferiore sarebbero dipesi dai contributi dei fedeli.

Mentre i sacerdoti shintoisti promuovevano la loro necessita di ricevere supporto economico, i politici non erano convinti della loro effettiva importanza a livello nazionale per giustificare uscite su così vasta scala; nel 1887 fu riconsiderato il supporto dello Stato ai santuari principali, decidendo di garantirlo per un periodo di dieci-quindici anni, per poi rinnovarlo o cessarlo se non debitamente giustificato.

Il sacerdozio vedeva nella possibilità di perdere il supporto il rischio di tornare allo status delle organizzazioni religiose che dovevano il loro sostentamento soltanto ai contributi dei fedeli; organizzazioni che inoltre mancavano di importanza governativa.

Profondamente scontenti pensarono che l'unico modo per reindirizzare la situazione fosse asserire il carattere non religioso dello Shintoismo e re-istituire il Dipartimento dello Shintoismo facendone un ente di governo che avrebbe protetto gli interessi dei sacerdoti.

Durante gli anni tra il 1880 e il 1890, verso la fine del decennio, il sacerdozio shintoista iniziò a guidare movimenti volti alla re-istituzione del Dipartimento dello Shintoismo. Per la prima volta nella storia giapponese i sacerdoti si sarebbero riuniti in un'unica organizzazione nazionale; nel 1884 si riunirono i sacerdoti del Kyūshū, nel 1889 chiamarono tutti gli altri a partecipare alla riunione, con rappresentanti per ogni prefettura.[152] Si arriverà alla fondazione di un'organizzazione nazionale prima chiamata *shinkandōshikai* e rinominata nel 1900 *zenkoku shinshokukai* (associazione nazionale dei sacerdoti shintoisti). I loro obiettivi erano fornire i riti della nazione, un credo comune e re-istituire il Dipartimento dello Shintoismo. Tutti i sacerdoti furono chiamati a rinunciare al proselitismo, alla predicazione e soprattutto all'astenersi dall'eseguire funerali, erano tutti esortati ad affermare il proprio status di ritualisti dedicandosi esclusivamente alla performance dei riti nazionali. Il Dipartimento dello Shintoismo così come lo

152 Cfr. *Ibid.*

immaginavano doveva fornire riti nazionali, amministrare tutti i templi, unire il popolo attraverso riti standardizzati e quindi stabilire l'egemonia dello Shintoismo sopra gli altri credo; nonostante le loro speranze, anziché la re-istituzione del Dipartimento dello Shintoismo, nel 1900 si ebbe la creazione del *Jinja Kyoku*, il 'bureau dei santuari', creato all'interno del *Naimu-shō,* il ministero degli affari interni; questo poneva l'amministrazione dei santuari lontana dai centri di potere e il clero shintoista ne uscì deluso. Se non altro la creazione di questo ufficio ebbe il merito di separare l'amministrazione dei santuari shintoisti da quella delle altre istituzioni religiose amministrate dal ministero dell'educazione. Questa problematica ricevette tuttavia poca attenzione da parte dei politici e dal pubblico fino alla guerra russo giapponese[153].

Lo Shintoismo di Stato divenne un elemento sempre più preminente della vita nazionale nel ventesimo secolo; in particolare dopo la guerra russo giapponese, i santuari iniziarono ad eseguire riti di Stato su larga scala e con l'acquisizione di nuove colonie furono eretti santuari anche fuori dal territorio nazionale e i soggetti coloniali obbligati ad osservare i loro riti. I sacerdoti andavano all'estero con le truppe in veste di cappellani militari per presidiare centinaia di nuovi santuari dedicati alle divinità giapponesi.
I loro riti erano usati per promuovere il patriottismo e diventarono emblemi simbolici della soggiogamento dei territori colonizzati; tra i nuovi santuari lo Yasukuni di Tokyo divenne un grande centro dello Shintoismo di Stato. L'Imperatore officiò rituali lì e le vittime di guerra furono venerate come dei della nazione. L'idea era quella di promuovere il fatto che fosse un grande onore morire in combattimento in difesa della nazione.[154]
Un secondo monumento cardine dello Shintoismo di Stato era il santuario Meiji, dedicato agli spiriti deificati dell'Imperatore e dell'imperatrice Meiji. I santuari del primo Meiji tendevano ad operare indipendentemente dagli altri gruppi sociali e i sacerdoti si sentivano isolati ma dopo la guerra uno sforzo fu fatto per integrarli nella vita sociale più di quanto fosse stato fatto in precedenza. Il rescritto *Boshin* del 1908 proclamava che fosse questione di politica nazionale integrare l'attività dei santuari; il governo riteneva che i santuari sarebbero stati utili nella soppressione di antagonismi di classe come scioperi dei lavoratori e dispute tra proprietari terrieri e affittuari. La posizione dei sacerdoti shintoisti divenne

153 Cfr. *Ivi,* p. 37.
154 Cfr. *Ivi,* p. 38.

quindi questione nazionale e sorsero istituti di formazione come il *kōten kōkyūjō,* per lo studio dei classici, stabilito all'inizio del periodo post-guerra; progetti di questo tipo ricevettero sempre più il supporto da parte del ministro degli affari interni.[155]
Dopo la guerra russo giapponese lo Stato iniziò ad avere un ruolo sempre più attivo nella gestione dei santuari. Nel 1906 fu lanciato un ambizioso programma per convogliare la lealtà della popolazione rurale riconoscendo come legittimo solo un santuario per villaggio, il risultato fu l'abolizione o la fusione di migliaia di santuari; questa drammatica manovra non passò senza proteste e ancora una volta questa protesta non fu che un espediente per tornare a dibattere sulla natura dello Shintoismo[156].

Libertà di culto e Shintō di Stato

Prima della Costituzione Meiji del 1889, il diritto giapponese non includeva il concetto di libertà religiosa. Il diritto di libertà di culto sancito dall'articolo 28 della Costituzione Meiji fu senza dubbio il prodotto di un contesto caratterizzato dalla volontà di impressionare l'Occidente con l'obiettivo di ottenere la revisione dei trattati iniqui.
Molteplici furono le bozze della Costituzione e dal risultato finale, a opera di Itō Hirobumi, si evinceva il rifiuto di istituire una religione di Stato e la promulgazione del diritto di libertà di culto, seppure con limitazioni.
Infatti si concedeva al popolo la libertà di esercitare le proprie fedi privatamente, a patto che non interferissero con i doveri civici e con la legge.
Questo articolo avrebbe avuto importanti conseguenze per lo Shintoismo di Stato in quanto l'istituzione di una religione di Stato non sarebbe stata conforme alla nuova costituzione.
Lo status dello Shintoismo rimaneva ambiguo ma la soluzione per mantenere il supporto statale nei confronti dello stesso era quella di separare il culto dalla sfera religiosa per farlo rientrare nella sfera delle usanze, del patriottismo e del dovere civico. Sulla base di questa interpretazione era possibile forzare la partecipazione a rituali come fu fatto per gli scolari e per i membri delle forze armate; il fatto che non fossero osservanze religiose rendeva i doveri shintoisti classificabili come doveri obbligatori in quanto civili.[157]

155 Cfr. *Ibid.*
156 Cfr. *Ivi,* p. 39.
157 Cfr. *Ibid.*

L'esplicita distinzione tra esercizio religioso pubblico e privato nasceva dall'esigenza dello Stato di mantenere il proprio controllo su tutte le espressioni religiose pubbliche, aspetto questo che causerà alcuni casi di soppressione[158].

Qualsiasi religione che obiettasse ai riti shintoisti era ritenuta sospetta e in casi estremi poteva essere vietato al popolo di praticare una religione se considerata non conforme ai doveri patriottici. Molti incidenti di soppressioni di cristiani in Giappone e nelle colonie furono causati proprio da questa concezione.

Nel 1891, uno storico dell'Università Imperiale di Tokyo, Kume Kunitake, pubblicò la sua opinione riguardo lo Shintoismo vedendolo come il possibile lascito di un culto primitivo del cielo; il sacerdozio non gradì questa affermazione e ottenne le dimissioni di Kume. Questa attitudine intimidatoria rendeva la libertà accademica riguardo le ricerche sullo Shintoismo sempre più minata[159].

Gli ultimi anni dello Shintoismo di Stato furono gli anni della seconda guerra mondiale, durante questo periodo lo Shintoismo fornì un supporto ideologico indispensabile al Giappone imperiale; l'Imperatore era considerato 'divino', *akitsu mikami* o '*kami* in forma umana', *arahitogami*.[160]

I libri di testo delle scuole pubbliche promuovevano l'idea di una nazione con origini divine, di un Imperatore disceso dai *kami* shintoisti, e dell'implicita origine divina anche del popolo; l'idea poi del 'tutto il mondo sotto un unico tetto', *hakkō ichiu,* fu interpretata come significativa del fatto che i giapponesi si consideravano una nazione superiore con la missione di governare il mondo intero. A metà guerra erano morti più di un milione di giapponesi che erano stati deificati come *kami* nazionali all'interno dello Yasukuni e che ricevevano quindi riti imperiali.[161]

158 Sia precedentemente sia successivamente alla restaurazione Meiji si registra una forte crescita di movimenti popolari religiosi fuori dal controllo di Shintoismo e Buddhismo. La rapida crescita di questi movimenti era percepita come una potenziale minaccia dai burocrati dal governo. Il clero shintoista e buddhista li vedeva come causa di molte perdite tra i propri seguaci e anche dagli intellttuali non erano molto amati in quanto questi li consideravano reazionari e anti-moderni, oltre che da considerare appartenenti più alla sfera della superstizione che a quella della religione, comunemente classificati 'pseudo-religioni', *ruiji shūkyō*. Molti dei nuovi movimenti religiosi furono soppressi e i leaders incarcerati. Le ordinanze furono legittimate in quanto fu affermato che i leaders religiosi delle organizzazioni soppresse non stavano esercitando la libertà religiosa in conformità alla pace e all'ordine.

159 Cfr. Helen HARDACRE*, op. cit.,* p. 39.

160 Cfr. *Ivi,* p. 40.

161 Cfr. *Ibid.*

Il Rescritto Imperiale del 1890 ebbe effetti importanti sul diritto alla libertà di culto sebbene riguardasse la realtà educativa.

Il Rescritto era considerato un oggetto sacro, addirittura da venerare, in quanto simbolo dell'unificazione spirituale del popolo giapponese. Si ricorse ad esso infatti per identificare e considerare traditore o non patriottico chiunque non lo riverisse e rispettasse. Il *Kyōiku Chokugo* avrebbe costituito inoltre il pilastro etico e morale del Giappone ultranazionalista e bellico.[162]

Il ruolo del sacerdozio shintoista nella promulgazione del Rescritto diede al documento un carattere shintoista nella percezione popolare e questo veicolò l'idea che l'osservanza dei rituali contenuti nel Rescritto e dei rituali shintoisti in generale fosse parte integrante degli obblighi di ogni individuo verso lo Stato.[163]

I sacerdoti non esitarono a trarre vantaggio da questa percezione popolare e a esempio di ciò è opportuno ricordare la reazione indignata delle personalità shintoiste al rifiuto di inchinarsi al Rescritto da parte di Uchimura Kanzo, un insegnante cristiano. Uchimura sosteneva che il Rescritto fosse un documento da rispettare e seguire e non un oggetto sacro da venerare.[164] Questo incidente costituì l'ennesima occasione per ribadire che la Cristianità fosse non solo una religione straniera e quindi incompatibile con lo spirito giapponese bensì spegnesse il patriottismo nei suoi seguaci[165].

162 Cfr. *Ivi,* p. 121.
163 Cfr. *Ivi,* p. 122.
164 Cfr. *Ivi,* p. 123.
165 Prima della Restaurazione era indispensabile affiliarsi a una scuola buddhista per dimostrare che non si praticasse il Cristianesimo, dopo l'espulsione dei cristiani dal suolo giapponese risalente al 1600. Nel 1867 tuttavia fu reso noto che nel villaggio di Ura*kami*, in molti si consideravano cristiani, nascostisi durante la persecuzione e per questo motivo comunemente chiamati *kakure kirishitan*. Il governatore di Nagasaki, dopo la loro rivelazione, arrestò 68 leaders dei *kakure kirishitan* torturandoli per forzarli a rinnegare la propria fede. Quando i diplomatici stranieri vennero a conoscenza del trattamento riservato al gruppo di cristiani, la condotta giapponese fu ampliamente criticata; sebbene una linea tollerante fu assunta dai leader Meiji nei confronti della Cristianità, lo Shintoismo continuò tacitamente a considerarla una religione deviante, che mai avrebbe dovuto radicarsi in Giappone.

3.8 Lo smantellamento del Kokka Shintō

Le relazioni tra Shintoismo e Stato mutarono radicalmente in seguito alla sconfitta subita dal Giappone nella seconda guerra mondiale. L'occupazione americana pose fine al supporto dello Shintoismo da parte dello Stato e la nuova Costituzione post-guerra sancì in un unico articolo sia il principio di libertà di culto sia la separazione della sfera governativa e religiosa. Legalmente lo Shintoismo fu portato al livello di qualsiasi altra organizzazione religiosa, perdendo quindi il supporto economico derivante da fondi pubblici[166].

I santuari erano ora legalmente corpi religiosi e come i templi buddhisti o le chiese cristiane potevano essere riconosciuti come persona giuridica religiosa, *shūkyō hōjin,* per ricevere uno status che permetteva l'esenzione dalle tasse e altri benefici; in termini puramente ufficiali lo Shintoismo era ora una religione[167].

Nel pre-guerra lo Shintoismo godette di supporto di vario tipo in quanto contribuì in modo significativo alla legittimazione dello Stato e dei miti alla base dell'identità culturale del popolo giapponese da esso sponsorizzati. Questa simbologia era perfettamente rappresentata dallo Yasukuni e dai suoi rituali. L'occupazione, infrangendo i legami che univano lo Stato allo Shintoismo, fece venire meno il simbolismo e la legittimazione 'divina' del potere statale oltre che del mito su cui si fondava l'identità culturale nipponica.[168]

La designazione ufficiale dello Shintoismo come religione tuttavia non mise fine al dibattito che riguardava la natura della Shintoismo e nemmeno mancarono, nelle decadi del dopoguerra, tentativi volti a un ristabilimento di un simbolismo shintoista.

Dopo i primi anni del dopoguerra dedicati alla ricostruzione e alla riaffermazione della nazione da un punto di vista economico, dagli anni 70 del 1900 il governo cercò di ristabilire i legami con lo Shintoismo e di ricostruire quel simbolismo pre-guerra di cui lo Yasukuni era l'emblema. Il santuario avrebbe occupato una posizione centrale anche nel dopoguerra, nel processo di riavvicinamento di Stato e Shintoismo[169].

Il governo difese quindi il revival del simbolismo shintoista contro le accuse di un alleanza

166 Cfr. *Ivi,* p. 133.
167 Cfr. *Ivi,* p. 40.
168 Cfr. *Ivi,* p. 133.
169 Cfr. *Ivi,* p. 134.

incostituzionale di religione e Stato in parte suggerendo nuovamente la natura non religiosa che caratterizzava lo Shintoismo.

Il periodo precedente al 1945 era caratterizzato da una centralizzazione dei poteri tale che lo Stato controllava ogni aspetto della vita culturale molto liberamente in quanto una qualsiasi forma di opposizione era assente. Nel dopoguerra tuttavia la cultura politica non era più dominio esclusivamente statale e le proteste in merito alla volontà di rinnovare il supporto allo Shintoismo non si fecero attendere. La sinistra giapponese, capeggiata dall'intellighenzia accademica, e l''Unione delle Nuove Religioni' vedevano nella nuova ondata nazionalista le limitazioni alle libertà personali che avevano caratterizzato il periodo precedente. Una voce importante nel coro dell'opposizione è quella della nuova religione *Sōka Gakkai,* fondata nel 1925*,* e del suo partito politico *Kōmeito*. L'opposizione allo Yasukuni non era certamente coordinata sistematicamente all'interno di questi tre gruppi, bensì nacque spontanea da un comune passato di persecuzione nel periodo pre-guerra; lo Yasukuni non era altro, dal loro punto di vista, che la perversione di ogni elemento positivo ed edificante dell'identità nazionale e dell'amor patrio.

Dal 1985, l'opposizione interna al supporto statale per lo Yasukuni fu caldeggiata anche dalle nazioni straniere, tra le quali alcune ex-colonie giapponesi capeggiate dalla Cina e contrarie alle visite del Primo Ministro e del suo Gabinetto al santuario[170].

Quando il Primo Ministro, Nakasone Yasuhiro, e il suo gabinetto tentarono di ristabilire una regolare forma di tributo al santuario ci fu una violenta opposizione straniera che prevenne altri tentativi futuri.

In risposta alle critiche in merito allo Yasukuni è stato detto, con lo scopo di smentirle, che il santuario rappresentava un luogo per commemorare le vittime di guerra. Lascia spazio ad obiezioni il fatto che il governo non abbia effettivamente tralasciato lo Yasukuni in favore dei veri e propri monumenti commemorativi dedicati ai caduti come la tomba per le vittime di guerra non identificate a Chidorigafuchi e il parco della Pace ad Hiroshima.

A differenza dello Yasukuni, i monumenti a Chidorigafuchi e Hiroshima simboleggiano le sofferenze causate dalla guerra, i sacrifici vani che comporta, non glorificano la guerra in nessun modo.

La riluttanza del governo a enfatizzare il sacrificio e la sofferenza commemorando le

170 Cfr. *Ivi,* p. 158.

vittime darebbe credibilità alla percezione delle nazioni asiatiche e dell'opposizione interna in merito alla possibilità che il reale scopo del governo sia quello di glorificare la guerra e giustificare le violenze del passato.

La questione dello Shintoismo continua a preoccupare la politica interna giapponese e quella internazionale in quanto viene percepita come legata a sentimenti politici marcatamente di destra e al rischio di una rinnovata ondata nazionalista, è tuttavia dibattuta in un contesto in cui, a differenza del passato, non spetta a un singolo partito l'egemonia nella formulazione di contesti tradizionali e nello stabilire il significato dei suoi simboli[171].

Le controversie nate attorno allo Yasukuni, a dimostrazione del fatto che la problematica persiste nella contemporaneità, hanno ispirato la produzione di due film documentari, *Annyong, Sayonara* del 2005 e *Yasukuni* del 2007.[172]

171 Cfr. *Ivi,* p. 159.

172 Cfr. Michiaki OKUYAMA, "The Yasukuni Shrine Problem in the East Asian Context: Religion and Politics in Modern Japan", in *Politics and Religion,* 2, 2009, pp. 335-251, p. 235.

CONCLUSIONI

Al termine di questa analisi è forse opportuno aggiungere che ognuno degli argomenti che ho cercato di sviluppare meriterebbe senza dubbio una ulteriore analisi in grado di analizzare questo fenomeno in tutte le sue molteplici sfaccettature e questo è quanto mi ripropongo di fare in futuro.

L'analisi del periodo storico che porterà alla nascita dello Stato giapponese moderno e alla formazione del cosiddetto moderno nazionalismo ha voluto contestualizzare e introdurre il fenomeno dell'invenzione della tradizione, profondamente legato al sentimento di appartenenza nazionale, all'ideologia nazionalista e al concetto di nazione stessa – probabilmente l'invenzione più complessa della modernità – che il presente lavoro ha cercato di approfondire.

Al crollo del *bakufu* a seguito di azioni inefficaci per sanare un'economia fragile, della riapertura del Giappone dopo due secoli di *sakoku* e dell'incapacità del governo militare di gestire una crisi internazionale, seguì la Restaurazione del potere imperiale, proclamata il 3 gennaio 1868: l'Imperatore venne restituito alla sua legittima posizione, cessando di essere soltanto il capo spirituale del paese.

Durante il periodo Meiji avrebbe avuto luogo la centralizzazione di poteri da parte del nuovo governo, il passaggio da un'economia basata sull'agricoltura a una basata sull'industria e la nascita di un sistema economico capitalistico guidato dallo stato.

Per modernizzare il Paese e completare le riforme necessarie alla realizzazione del *fukoku kyōhei* (ricco il Paese e forte l'esercito), il governo Meiji guardò spesso alle società occidentali; ispirarsi al modello occidentale era stato infatti dichiarato obiettivo nazionale per il superamento di una fase in cui il paese versava in condizioni di arretratezza e potersi considerare uno stato moderno a tutti gli effetti.

Il clima filo-occidentale in cui il Giappone Meiji fu riformato favorì la nascita di movimenti e partiti ispirati agli ideali di libertà e rispetto dei diritti del popolo e questo

comportò negli anni ottanta del 1800 un' inversione di rotta da parte del governo Meiji.
Se è vero infatti che il Giappone del primo Ottocento possedeva potenzialità che avrebbero reso possibile la nascita di una Stato moderno attraverso lo sviluppo di un sistema economico capitalista, la centralizzazione politica, una solida struttura amministrativa e burocratica e la diffusione dell'istruzione a tutti i livelli, è vero anche che indispensabile sarebbe stato un apparato ideologico altrettanto solido, in grado di trasformare il Giappone in una nazione coesa, dotando le masse di una solida coscienza nazionale a sostegno del nuovo Stato.
Il governo optò per un ritorno al sostrato tradizionale autoctono rispolverando l'etica e la morale confuciana per richiamare il popolo alla lealtà e alla dedizione verso la causa nazionale, un recupero delle tradizioni che, come si è analizzato nella parte centrale del presente lavoro, si è rivelato essere più un riadattamento degli elementi del passato affinché potessero servire la causa nazionale, per certi versi una vera e propria riscrittura del passato storico giapponese.
Tale orientamento può essere sintetizzato nello slogan *wakon yōsai* (spirito giapponese, sapere occidentale) e il primo intervento a seguito di questa nuova consapevolezza fu la nuova Ordinanza sull'Educazione (*Kyōikurei*) del 1879, finalizzata ad un maggiore controllo del sistema scolastico con l'obiettivo di preparare i giovani ad essere fedeli sudditi dell'Imperatore.
Questa politica educativa serviva principalmente a cautelarsi rispetto alla possibilità che le istanze liberali portassero a nuove reazioni di avversione al governo, le cui energie sarebbero d'ora in poi state concentrate sulla stabilizzazione dell'assetto politico-economico per poi così avanzare la richiesta della revisione dei trattati ineguali all'occidente e affermarsi sulla scena internazionale al pari delle altre potenze occidentali.
La promulgazione della *DaiNihon Teikoku Kenpō* l'11 febbraio 1889 rappresentò nel suo complesso un'innovazione nella misura in cui gettò le basi di un moderno Stato di diritto costituendo il primo esempio di Costituzione moderna adottata in Asia, avvicinando il Giappone ai suoi obiettivi. Il Rescritto Imperiale del 1890 sancì l'inversione del senso di marcia riportando l'enfasi sull'apparato etico e morale autoctono: il Confucianesimo, dopo un periodo nell'ombra durante gli anni immediatamente successivi alla Restaurazione, riemerse come filosofia dominante all'interno della vita intellettuale giapponese e questa

rinnovata enfasi appare chiaramente nel Rescritto, il quale enfatizzò, tra le virtù tradizionali, la lealtà verso famiglia e Imperatore, l'amore per la patria, la pietà filiale e il rispetto per sé e gli altri; lo Shintoismo assunse un ruolo chiave non solo nell'ambito religioso, bensì anche in quello politico ed educativo. Dal 1868 in poi l'Imperatore venne restituito alla sua legittima posizione e il mezzo più efficace di riabilitarne la figura fu quello di ridare luce allo Shintoismo, culto del quale l'Imperatore era la più alta carica spirituale. Ora il culto dei *kami* sarebbe servito, insieme ai principi confuciani, come fulcro di nuova unità ideologica su cui avrebbe poggiato lo Stato, il quale, dando vita al fenomeno del cosiddetto Shintō di Stato, strumentalizzò lo Shintoismo come mezzo di controllo sul popolo – come la parte finale del presente lavoro mira a dimostrare – e l'educazione come luogo di indottrinamento politico capace di garantire la stabilità e l'armonia sociale.

Dietro questo provvedimento è chiaro l'intento strumentale da parte del governo di porre enfasi sulla morale tradizionale per servire gli scopi del nuovo stato. Questi ideali tradizionali servirono a esaltare come virtuoso il sacrificio personale, fondamentale in questo periodo di rapida industrializzazione.

Il governo cercò dunque di limitare la validità del modello occidentale al solo aspetto scientifico-tecnologico; sembrò riuscire così a salvaguardare la sfera dell'identità nazionale precedentemente messa in crisi dal presupposto di superiorità occidentale sulla base del quale aveva preso avvio il processo di modernizzazione. Gli oligarchi Meiji videro, nel ripristino della tradizione, una valida soluzione per arginare l'influenza che la transazione al capitalismo e all'imperialismo potevano avere sul piano ideologico e identitario.

Parallelamente al recupero della tradizione si delineò l'effettiva ideologia ufficiale, la teoria del *kokutai* (sistema nazionale): questa teoria prevedeva una monarchia incentrata unicamente sulla figura dell'Imperatore, un grande stato-famiglia con al vertice la famiglia Imperiale.

Il governo Meiji aveva prodotto una politica nazionale che enfatizzasse l'unicità del popolo giapponese, per proteggersi dalla minaccia dell'"altro", le cui origini fossero definite come pure e omogenee in quanto tutti gli individui erano membri dello stato-famiglia.

La teoria, tuttavia, avrebbe incontrato un ostacolo; la grande contraddizione con cui avrebbero dovuto misurarsi i sostenitori del *kokutai* risiedeva nel fatto che l'affermazione

dell'identità di un popolo che si legittima asserendo la propria omogeneità e unicità non risulta più veritiera nel momento in cui il Paese intraprende una politica estera espansionista di assimilazione (*dōka*), quest'ultima giustificata dal *dōbun dōshū*, ovvero "medesima cultura, medesima razza".

Gli intellettuali, cercando una soluzione al dilemma inizieranno a ricostruire miti e origini del Giappone e a ridefinire il concetto di "essere giapponese".

Nel Giappone pre-seconda guerra mondiale, in contrapposizione alla teoria che presupponeva l'omogeneità delle origini, nacque la cosiddetta 'teoria delle origini miste', secondo la quale persone provenienti da diverse aree geografiche quali Corea, Cina, penisola malese e mari del sud, migrarono nell'arcipelago giapponese e dalla mescolanza di questi gruppi con il gruppo autoctono ebbe origine la popolazione giapponese.

Inizialmente non appoggiata dagli eruditi nipponici, venne poi assimilata come parte del processo di modernizzazione e riconcettualizzata come elemento integrante del nazionalismo giapponese, usato per giustificare invasioni, annessioni da parte del Giappone imperialista e l'assimilazione delle popolazioni di quei territori in nome di un'unificazione asiatica.

Gli avvenimenti storici finora descritti costituiscono la cornice all'interno della quale si sviluppò il moderno nazionalismo; nonostante la fase iniziale del periodo Meiji fu caratterizzata da un periodo di ammirazione più che di paura nei confronti dell'Occidente, l'attività espansionistica dagli anni ottanta del XIX secolo delle potenze occidentali anche in Asia generò un crescente senso di crisi e il sorgere di istanze nazionalistiche. Gli ispiratori dei movimenti basati sugli ideali di liberà e diritti umani, stavano ora soggiogando e gestendo gran parte di Asia e Africa e questo spinse gli ormai disillusi intellettuali Meiji a riesaminare il loro punto di vista.

L'indignazione e il malcontento derivati da questa nuova consapevolezza avrebbero condotto a una fase di rigetto degli usi occidentali, il conseguente ritorno agli standard autoctoni e l'interesse per l'espansionismo visto come mezzo per rafforzare ulteriormente la nazione giapponese.

Il cambio di rotta non si manifestò quindi solo nelle intenzioni del governo ma anche a livello di entusiasmo popolare.

Riflettendo sulla natura e sull'entità del sentimento nazionalista giapponese emerge che la consapevolezza di appartenere a uno stesso gruppo possa essere propriamente identificata come moderno nazionalismo per la prima volta negli anni compresi tra il finire degli anni ottanta e il 1895, ovvero tra il cambio di direzione del governo nei confronti dei modelli occidentali e l'inizio dell'imperialismo giapponese, avvenuto con la vittoria nipponica della guerra del 1894-95 contro l'impero cinese.

Durante le decadi precedenti si erano manifestati pensieri e azioni di tipo nazionalistico ma questo era limitato principalmente a una parte della classe dominante. La maggioranza delle persone comuni era ancora illetterata e non possedeva se non minima conoscenza delle questioni nazionali, e la lealtà, seppur mai assente, aveva un carattere locale.

Inoltre, l'astio nei confronti dell'occidente e il conseguente rigetto di tutto ciò che fosse estraneo al patrimonio culturale giapponese accelerò il processo di identificazione con la nazione, processo questo indispensabile alla formazione di un sentimento nazionalistico e che favorì il sorgere di istanze espansioniste.

La guerra sino-giapponese può essere considerata a tutti gli effetti il prodotto della forza del moderno nazionalismo in Giappone, così come un potente stimolo per un'ulteriore crescita del fenomeno.

L'affermazione della superiorità giapponese nella sfera morale, che determinò il ritorno ai valori tradizionali, sommata alle convinzioni espresse nella teoria del *kokutai*, quali le origini pure e omogenee dello stato e l'appartenenza di tutti gli individui a un grande stato-famiglia facente capo a un unico antenato comune a tutti e per di più di discendenza divina, costituisce una prima forma di identità nazionale.

Trattando di nazionalismo non si può comunque ignorare la duplice natura del fenomeno giapponese; oltre all'espressione nazionalista analizzata finora ne esiste una la cui origine risiede nell'accettazione da parte dell'antropologia autoctona, sebbene nazionalista essa stessa, della teoria delle origini miste. Questa costituiva la sola teoria dell'epoca che fosse figlia della moderna scienza occidentale in quanto l'altra opzione era costituita dalla teoria della nazione omogenea, ideata dai *kokugakusha*; scegliere l'una o l'altra significava decidere se l'indipendenza del Giappone sarebbe stata garantita e meglio protetta tornando alle tradizioni autoctone o assimilando la moderna civilizzazione.

Le due opzioni, sostiene Oguma Eiji, delineavano quindi due modi diversi di essere

ugualmente nazionalisti: variava unicamente il modo in cui il nazionalismo era manifestato.

Dopo aver chiarito le coordinate storiche e in un certo senso le premesse della successiva trattazione, si è proseguito analizzando il fenomeno dell'invenzione della tradizione, in quanto quel recupero dei valori tradizionali operato dal governo Meiji negli anni ottanta del 1800 si sarebbe rivelato una manipolazione e in molti casi un'invenzione degli elementi che caratterizzavano il passato storico giapponese, processo questo ritenuto indispensabile ai fini nazionali.

E' stata dunque necessaria un'approfondita analisi del concetto di tradizione e delle teorie sulle tradizioni inventate, prendendo in esame in particolare il pensiero di Eric J. Hobsbawm e le sue applicazioni al caso giapponese da parte di alcuni studiosi tra cui Stephen Vlastos, Carol Gluck, Andrew Gordon, Hashimoto Mitsuru, Jordan Sand per poi giungere, nell'ultima parte della tesi, a delineare i tratti di quello che, per quanto riguarda il caso giapponese, è il più grande costrutto religioso-politico-sociale mai "inventato": lo Shintō di Stato.

Contrariamente a quanto ci si aspetterebbe la maggior parte di quelle che ci sembrano le tradizioni più antiche hanno origini tutt'altro che remote e capita che siano in realtà state completamente inventate. Le tradizioni inventate sono per lo più un prodotto della modernità e ciò che è interessante e allo stesso tempo paradossale è il tentativo di attribuire, attraverso l'uso delle tradizioni, un carattere immutabile a certi aspetti di realtà moderne, in cui i mutamenti e le innovazioni sono pressoché costanti.

Si potrebbe pensare che tradizioni nuove, recenti, abbiano la funzione di sopperire all'inadattabilità delle vecchie, e alla loro inconciliabilità con il cambiamento e il "nuovo", tuttavia le nuove tradizioni non sono che "nuove" solo in parte, poiché il risultato di profonde modifiche e riutilizzi di tradizioni preesistenti e anche qualora si trattasse di tradizioni "nuove" con scopi "nuovi", attingerebbero da materiali antichi.

Il prodotto di questo processo, soprattutto in ambito nazionalista, doveva necessariamente dimostrare una continuità con il passato – continuità che nelle tradizioni inventate è solo presunta, inventata – creando ad esempio un passato talmente antico da dubitarne l'effettiva esistenza.

Varie sono le tipologie di tradizioni inventate, ma la prevalente, anche in quanto comprende le altre, è costituita dalle tradizioni che fissano o simboleggiano la coesione sociale o l'appartenenza a gruppi o comunità, reali o artificiali, e trattando di tradizioni inventate di questa categoria ci si rivolge spesso a quella che probabilmente costituisce la più grande innovazione storica degli ultimi secoli: la nazione, con annessi e connessi; dovendo infatti la nazione, invenzione sociale, motivare la propria esistenza, molti saranno gli elementi creati appositamente con questo scopo.

Potrebbe quindi sembrare accessorio specificare che le tradizioni che riguardano la nazione siano in realtà innovazioni esse stesse, ma il paradosso si esprime nella volontà delle nazioni di proporsi come tutt'altro che nuove, bensì così antiche da non necessitare di alcuna legittimazione.

Proprio perché la nazione moderna e tutto ciò che la riguarda non è altro che un insieme di elementi opportunamente inventati e selezionati, non si può propriamente analizzare il fenomeno nazionale se non considerando l'invenzione della tradizione.

Interessante e particolarmente rilevante ai fini del presente lavoro è spostare l'attenzione sull'Asia Orientale e sul Giappone in particolare, dove l'invenzione della tradizione, seppur presentando caratteristiche analoghe alle “nuove” pratiche culturali occidentali descritte da Hobsbawm, pone ulteriori sfide in quanto ha spesso luogo nel tentativo di proporre alternative, a quella modernità importata dall'occidente, volte alla conservazione del patrimonio tradizionale e dell'identità culturale.

Il passato costituisce un'epoca di sicurezza, di certezze in grado di garantire stabilità, ordine e armonia e in periodi storici di rapidi e radicali cambiamenti socioculturali, le tradizioni del passato storico vengono usate per “controllare” e “arginare” la modernità, considerata una minaccia all'ordine sociale in quanto portatrice di innovazioni che determinano continue rotture con il passato.

I moderni stato-nazione inventano quindi simboli, rituali e modelli identificativi al fine di creare un senso di appartenenza alla comunità; il passato storico visto attraverso le menti selettive degli agenti della modernizzazione ha l'obiettivo di ridisegnare la coesione morale e sociale attraverso il processo dell'invenzione delle tradizioni cosicché non debba essere necessario rinunciare all'ordine e all'armonia caratteristici, se non altro nell'immaginario comune, delle società tradizionali, in favore di promesse e vantaggi offerti dalla modernità.

Molte delle tradizioni, pratiche e valori giapponesi le cui origini sono considerate antiche, hanno in realtà, origini molto recenti, a volte appena qualche centinaio d' anni.
Un aspetto particolarmente rilevante ai fini del presente lavoro è la complessa relazione tra tradizioni moderne e potere sociale. La maggior parte delle tradizioni sono prodotte dalle élites e sono costruite con il preciso intento di trasformarle in strumenti di controllo; questo processo si verifica spesso all'interno della sfera politica.
In tutto il mondo industrializzato, così come in Giappone, la nascita dello stato nazione ha comportato un' esplosione di nuovi simboli e riti con una chiara connotazione nazionale e ognuna di queste innovazioni ha inciso e mutato profondamente il tessuto sociale e politico. La nazione, dopotutto, costituisce la tradizione inventata più complessa e rilevante di tutte e allo stesso tempo la sorgente di tutte le altre.
Il fatto che in Giappone le tradizioni inventate servirono obbiettivi politici nazionali non è tuttavia da considerare scontato in quanto costituì un eccezione se pensiamo a molte altre nazioni di Africa, Asia e Medio Oriente per le quali la modernità fu un modello importato. Il Giappone non fu mai colonizzato e il mantenimento della sovranità permise che l'invenzione delle pratiche culturali – e quindi delle tradizioni – fosse a opera delle élites giapponesi e non dei colonizzatori, per questo in Giappone le tradizioni inventate servirono il progetto nazionale di modernizzazione.
L'ideologia si è spesso servita delle tradizioni, re-inventandole e reinterpretandole in base ai propri fini. Il judo, l'armonia, il paternalismo industriale, gli studi sul folklore, il concetto di "domesticità" e molte altre pratiche culturali del pre-guerra hanno attivamente collaborato col militarismo e l'imperialismo oppure sono state compromesse dal non averlo fatto o in seguito alla loro incapacità di resistere al sistema.
La rappresentazione del popolo giapponese originario, ad esempio, non nacque in supporto allo Stato, tuttavia, l'incapacità di Yanagita di elaborare un discorso che non fosse sufficientemente differente, nella sua forma narrativa, dal discorso dello Stato fece sì che il progetto di Yanagita sull'etnologia autoctona fornisse inavvertitamente supporto ideologico ai provvedimenti coloniali e imperiali. E' tuttavia erroneo generalizzare sull'incapacità delle tradizioni inventate di ottenere autonomia culturale dallo Stato; ci sono infatti esempi di risposte creative alle norme e valori che le élites e lo Stato imposero dall'alto.

In seguito alla panoramica inizialmente teorica del fenomeno dell'invenzione della tradizione e poi esemplificativa di pratiche culturali riadattate o inventate contestualmente al caso nipponico è stato analizzato quello che, come si è di anzi detto, risulta essere uno degli esempi più significativi e più influenti, dal punto di vista storico-culturale, di tradizione inventata: lo Shintō di Stato.

Sebbene non ancora uno stato-nazione centralizzato, il Giappone si affacciò alla modernità con un certo grado di unità politica e culturale, se consideriamo l'elemento linguistico e religioso.

Dal momento del proprio approdo in Giappone, il Buddhismo interagì con le usanze religiose indigene, dando vita a una mescolanza sincretica di Buddhismo e culto delle divinità locali.

Come lo Shintoismo, il Buddhismo si spinse oltre le differenze regionali e di classe, diffondendosi in tutto il territorio giapponese e concentrandosi sui riti legati alla morte; si creò una sorta di divisione di ruoli tra Buddhismo e Shintoismo.

L'idea di una sintesi shinto-buddhista come di una realtà religiosa pre-Meiji è verosimile, un utile punto di partenza per la comprensione dei mutamenti che la sfera religiosa avrebbe subito poco dopo, con l'avvento della modernità.

Nel 1912, ultimo anno Meiji, il nipponista britannico Basil Hall Chamberlain pubblicò un libercolo intitolato "The invention of a New Religion", testimonianza rappresentativa del cambiamento subito dalla sfera religiosa. La "nuova religione" a cui si riferisce Chamberlain, la religione della lealtà e del patriottismo prodotta dalla burocrazia e legittimata dall'Imperatore, sarebbe poi stata chiamata "Shintō di Stato", un elemento cardine in ogni discussione sul nazionalismo religioso nel Giappone moderno.

Chamberlain, constatando che il Giappone stesse fornendo un buon esempio di come la religione potesse essere manipolata per servire gli interessi di pochi, usa il termine "invenzione" di una nuova religione anticipando un'espressione che avrebbe assunto una certa importanza sul finire degli anni ottanta grazie allo scritto di Hobsbawm.

Il capitolo conclusivo della presente analisi si propone di analizzare le relazioni tra lo Shintoismo e il moderno Stato giapponese in Giappone, unico caso nella storia moderna in cui si ha un sostegno così pronunciato di un culto da parte dello Stato.

I profondi cambiamenti che il Culto dei *kami* subì inducono gli storici a riferirsi al culto tra

il 1868 e il 1945 come a una “tradizione inventata”e lo studio delle relazioni tra religione e Stato permette la comprensione del processo di invenzione della tradizione.

Precedentemente al 1868 il senso di identità della collettività non convergeva nello Stato bensì nelle comunità locali; durante il processo di unificazione molti rituali e simboli religiosi furono adeguati e riassemblati acquisendo così nuovi significati.

Durante il periodo dello Shintō di Stato il Giappone creò il primo calendario cerimoniale ufficiale, una bandiera, un inno nazionali e riti di Stato accessibili a tutti, tuttavia nessuna delle innovazioni simboliche sopracitate appartiene realmente allo Shintoismo in quanto nessuna di queste fu creata dai sacerdoti; ciò nonostante questi le sostennero attivamente favorendo l'associazione di questi elementi al culto shintoista nell'immaginario comune.

Di molti elementi inventati a cavallo tra diciannovesimo e ventesimo secolo fu fatto credere appartenessero alle più antiche tradizioni e l'associazione allo Shintoismo dava credibilità all'asserzione. Stato e sacerdozio shintoista a cavallo dei due secoli riscrissero il passato in modo tale da garantire allo Shintoismo una continuità temporale sin dall'antichità, una continuità che lo legasse allo Stato, legittimandone l'autorità.

L'idea che tutti gli individui di una nazione fossero uniti spiritualmente da tempo immemore, prescindendo da qualsivoglia distinzione di classe, sesso e etnia, costituì un' invenzione conveniente, uno strumento politicamente molto vantaggioso.

L'affermazione che propone lo Shintoismo come 'religione indigena', sebbene presentata come veritiera, non è legittima; i legami tra Shintoismo e Stato prima del 1868 sono da considerarsi oscuri e limitati alla componente rituale legata alle corti imperiale e shogunale, componente tra l'altro sempre coordinata se non subordinata ai rituali buddhisti. Dopo il 1868 il Buddhismo perse il supporto statale, e il suo posto fu preso dallo Shintoismo, debitamente adeguato e re-inventato.

Il passaggio non avvenne senza dubbi e negoziazioni, tuttavia dalle prime decadi del ventesimo secolo lo Shintoismo soltanto avrebbe costituito il fondamento spirituale dell'impero, sostenendo di esserlo Stato da sempre.

Vari periodi di contatto tra Shintoismo e Stato si sono susseguiti tra il 1868 e 1988. Ognuno è caratterizzato da una diversa attitudine dello Stato verso lo Shintoismo, del clero nei confronti dello Stato e da tipologie differenti di coinvolgimento di popolo e movimenti religiosi popolari.

Durante il periodo 1868-1880 lo Stato nega il supporto al Buddhismo e si ha la prima sperimentazione dello Shintoismo. Durante la grande Campagna di Diffusione – una campagna di promulgazione sistematica intrapresa dallo Stato per la quale venivano arruolati evangelisti nazionali membri di ogni organizzazione religiosa – lo Stato scrive la dottrina e potenzia la burocrazia gestita dal clero shintoista affinché la dottrina fosse promulgata e fossero ricreati dei riti simbolici. Non fu tuttavia semplice riunire il popolo in un unico credo e il tentativo fu fallimentare.

Gli anni tra 1880 e 1905 rappresentarono un periodo di declino nelle relazioni tra Shintoismo e Stato. Verso la fine del periodo fu introdotto il culto delle vittime di guerra – officiato dal santuario *Yasukuni* – che ottenne un'importante partecipazione popolare riportando i consensi ad alti livelli. Gran parte dell'espansione delle relazioni tra lo Shintoismo e lo Stato ebbe luogo tra la fine della guerra russo giapponese e il 1945. La mitologia shintoista fu a lungo utilizzata per spiegare le origini della famiglia imperiale ma l'idea delle origini divine dell'impero ricevette supporto proprio in questo periodo e sanzioni sempre più aspre furono applicate a chiunque le negasse. La guerra russo giapponese marcò l'inizio di molti provvedimenti, tra cui il programma di fusione dei santuari, per aumentare il controllo sociale. L'annessione della Corea e l'annessione della Manciuria produssero un'ondata di patriottismo che i sacerdoti supportarono con entusiasmo; i sacerdoti costituivano ora un' enorme risorsa nel processo di universalizzazione di certe pratiche come la venerazione ufficiale del ritratto dell'Imperatore e del Rescritto Imperiale sull'Educazione.

La guerra russo giapponese produsse molti discepoli del culto dedicato alle vittime di guerra e l'osservanza di questi rituali nei santuari iniziò ad assumere un carattere semi obbligatorio; i mutamenti che interessarono la sfera della vita religiosa popolare dipesero in buona parte anche dal carattere intimidatorio dei provvedimenti statali, tra i gesti più estremi ricordiamo la soppressione delle sette indipendenti, l'incarcerazione dei leaders di queste e lo scioglimento per 'lèse majesté' dei movimenti religiosi qualora le loro dottrine fossero state considerate volgari o in qualche modo divergenti, anche lievemente, dalle visioni ortodosse della mitologia shintoista.

Negli anni tra il 1930 e il 1945 lo stanziamento di fondi per i santuari e la formazione dei sacerdoti proseguì ad alti livelli e i sacerdoti continuarono ad occupare posizioni di

prestigio sia nell'amministrazione locale sia nel sistema educativo. La sfera di influenza dello Shintoismo si espanse senza precedenti in quanto il dissenso e l'opposizione politica di qualsiasi tipo erano così intimiditi che i leaders e il clero shintoista potevano operare nella più grande libertà senza timore di essere contraddetti.

La soppressione dei movimenti religiosi popolari continuava in modo sempre più aspro e l'approvazione della legge sulle organizzazioni religiose nel 1940 diede allo Stato il potere di regolare l'attività di tutte le organizzazioni religiose, sciogliendole quando necessario.

Il periodo 1945-1988 vide la dissoluzione dello Shintoismo di Stato e una parziale ricostruzione del simbolismo ad esso legato.

Lo Shintoismo di Stato fu smantellato con la direttiva del 1945 che rimase vigente fino alla fine dell'occupazione americana, proibiva il supporto dello Stato nei confronti dello Shintoismo e imponeva che tutta l'influenza shintoista fosse rimossa dalle scuole pubbliche. Sebbene tutte le relazioni ufficiali tra Shintoismo e Stato furono severamente proibite, varie forme di supporto segreto furono ristabilite in sordina, lo Yasukuni rimase il centro di molte controversie e lo Stato investì e perse molto del suo prestigio nei tentativi fallimentari di ristabilire il supporto al santuario. Lo Stato era così desideroso di riappropriarsi del simbolismo shintoista alla base dei miti su cui si fondava l' identità culturale giapponese, che intraprese molte vie giudiziarie con lo scopo di una re-istituzione della relazione di cui lo Shintoismo aveva goduto in precedenza anche a costo di ridurre le libertà religiose individuali protette dalla costituzione.

L'intellighenzia accademica si oppose consistentemente agli sforzi dello Stato per far rivivere il simbolismo shintoista, fosse questo nel tentativo di dare status legale alla bandiera e all'inno nazionali o fosse nel supporto statale allo Yasukuni. In un'atmosfera caratterizzata da una cultura politica pluralista e dell'apertura dell'era post-guerra, lo Stato dovette rispondere alle critiche e non fu quindi libero di ristabilire il patrocinio allo Shintoismo senza dibattiti.

Fin dall'inizio del periodo Meiji si discusse molto in merito alla natura dello Shintoismo, ovvero se potesse essere propriamente chiamato 'religione'.

Per la maggior parte, i sacerdoti shintoisti associavano il termine 'religione' con la dottrina e con riti come funerali e preghiere per benefici in vita, non mancavano tuttavia divergenze

in merito. I sacerdoti erano generalmente d'accordo nell'affermare che fosse compito dello Shintoismo officiare i riti di Stato ma si era divisi in merito a funerali e altri rituali che erano compiuti anche da sacerdoti buddhisti e dai leaders delle nuove organizzazioni religiose indipendenti che stavano sorgendo e guadagnando terreno in quel periodo. Ciò che volevano i sacerdoti shintoisti più di ogni cosa era il riconoscimento di uno status speciale basato sulla loro esclusiva performance dei riti di Stato. Affermando che il credo e i riti nazionali dipendevano dallo Shintoismo si affermava implicitamente che questo fosse differente dal Buddhismo e da altre religioni non aventi una funzione statale.
Prima della Costituzione Meiji del 1889, il diritto giapponese non includeva il concetto di libertà religiosa, il diritto di libertà di culto sancito dall'articolo 28 della Costituzione Meiji fu senza dubbio il prodotto di un contesto caratterizzato da una forte influenza straniera.
Dalla Costituzione emergeva il rifiuto di istituire una religione di Stato e la promulgazione del diritto di libertà di culto, seppure con limitazioni. Si concedeva infatti al popolo la libertà di esercitare le proprie fedi privatamente, a patto che non interferissero con i doveri civici e con la legge.
Questo articolo avrebbe avuto importanti conseguenze per lo Shintoismo di Stato in quanto l'istituzione di una religione di Stato non sarebbe stata conforme alla nuova costituzione.
Lo status dello Shintoismo rimase ambiguo ma la tendenza del periodo era la volontà di separazione dalla sfera religiosa per rientrare nella sfera delle usanze, del patriottismo e del dovere civico. Sulla base di questa interpretazione era possibile rendere obbligatoria la partecipazione a rituali come fu fatto per gli scolari e per i membri delle forze armate; il fatto che non fossero osservanze religiose rendeva i doveri shintoisti classificabili come doveri obbligatori. L'esplicita distinzione tra esercizio religioso pubblico e privato nasceva dall'esigenza dello Stato di mantenere il proprio controllo su tutte le espressioni religiose pubbliche, aspetto questo che avrebbe causato alcuni casi di soppressione.
Qualsiasi religione che obiettasse ai riti shintoisti era ritenuta sospetta e in casi estremi poteva essere vietato al popolo di praticare una religione se considerata non conforme ai doveri patriottici.

Gli ultimi anni dello Shintoismo di Stato furono gli anni della seconda guerra mondiale, durante questo periodo lo Shintoismo fornì un supporto ideologico indispensabile al

Giappone imperiale; tuttavia le relazioni tra Shintoismo e Stato mutarono radicalmente in seguito alla sconfitta subita dal Giappone nella seconda guerra mondiale. L'occupazione americana pose fine al supporto dello Shintoismo da parte dello Stato e la nuova Costituzione post-guerra sancì in un unico articolo sia il principio di libertà di culto sia la separazione della sfera governativa e religiosa. Legalmente lo Shintoismo fu portato al livello di qualsiasi altra organizzazione religiosa, perdendo quindi il supporto economico derivante da fondi pubblici

La designazione ufficiale dello Shintoismo come religione tuttavia non mise fine al dibattito che riguardava la natura della Shintoismo e nemmeno mancarono, nelle decadi del dopoguerra, tentativi volti a un ristabilimento di un simbolismo shintoista. Nel dopoguerra tuttavia la cultura politica non era più dominio esclusivamente statale e le proteste in merito alla volontà di rinnovare il supporto allo Shintoismo non si fecero attendere. La sinistra giapponese, capeggiata dall'intellighenzia accademica, l' 'unione delle nuove religioni' e la nuova religione *Sōka Gakkai* vedevano nella nuova ondata nazionalista le limitazioni alle libertà personali che avevano caratterizzato il periodo precedente.

Dal 1985, l'opposizione interna al supporto statale per lo Yasukuni fu caldeggiata anche dalle nazioni straniere, tra le quali alcune ex-colonie giapponesi capeggiate dalla Cina e contrarie alle visite del Primo Ministro e del suo Gabinetto al santuario.

In risposta alle critiche in merito allo Yasukuni è stato detto, con lo scopo di smentirle, che il santuario rappresentava un luogo per commemorare le vittime di guerra. Lascia spazio ad obiezioni il fatto che il governo non abbia effettivamente tralasciato lo Yasukuni in favore dei veri e propri monumenti commemorativi dedicati ai caduti come la tomba per le vittime di guerra non identificate a Chidorigafuchi e il parco della Pace ad Hiroshima.

La riluttanza del governo a enfatizzare il sacrificio e la sofferenza commemorando le vittime darebbe credibilità alla percezione delle nazioni asiatiche e dell'opposizione interna in merito alla possibilità che il reale scopo del governo fosse quello di glorificare la guerra e giustificare le violenze del passato.

La questione dello Shintoismo continua a preoccupare la politica interna giapponese e quella internazionale in quanto viene percepita come legata a sentimenti politici marcatamente di destra e al rischio di una rinnovata ondata nazionalista, è tuttavia dibattuta in un contesto in cui, a differenza del passato, non spetta a un singolo partito l'egemonia

nella formulazione di contesti tradizionali e nello stabilire il significato dei suoi simboli.

Quanto sin qui esposto ha avuto lo scopo di dimostrare come i profondi mutamenti politico-economici avvenuti dal 1868 guidarono il Giappone verso la modernità; la necessità di un apparato ideologico che potesse trasformarlo in una nazione coesa, il cui popolo fosse dotato di una solida coscienza nazionale a sostegno dello Stato lo portò, dopo una prima fase di emulazione dell'Occidente, a recuperare i valori tradizionali giapponesi rispolverando l'etica e la morale confuciana per richiamare il popolo alla lealtà e dedizione verso la causa nazionale.

La limitazione della validità del modello occidentale al solo aspetto scientifico-tecnologico salvaguardò, in un certo senso, la sfera dell'identità nazionale precedentemente messa in crisi dal presupposto di superiorità occidentale sulla base del quale il Giappone si era diretto verso la modernizzazione.

Lo Shintoismo, in questa fase di rivalutazione del tradizionale, diventò il fulcro di quell'unità ideologica che il Giappone necessitava, fungendo da collante sociale e legittimando la figura dell'Imperatore – in quanto capo spirituale della nazione – e la politica nazionale del *kokutai*, ideologia ufficiale basata sull'idea di un popolo unico e dalle origini pure e omogenee appartenente a uno stato-famiglia capeggiato dall'Imperatore.

Il governo e le élites Meiji hanno riscritto il passato storico giapponese attingendo al patrimonio tradizionale di simboli, discorsi e elementi che in gran parte sono stati rielaborati e reinventati a supporto della causa nazionale: questa tesi mira a presentare, pur senza pretesa alcuna di esaustività, lo Shintō di Stato come una mistificazione di questo tipo, una tradizione inventata appunto a servizio del nuovo Stato giapponese moderno e come elemento cardine del nazionalismo religioso giapponese.

GLOSSARIO

- Aikoku Kōtō – 愛国公党: partito pubblico patriottico.
- Akitsu mikami – 現御神: divinità manifesta, in riferimento all'Imperatore.
- Arahitogami – 現人神: *kami* in forma umana, in riferimento all'Imperatore.
- Bakufu – 幕府: shogunato.
- Bekkakusha – 別格社: santuari speciali.
- Boshin shōsho – 戊申詔書: Rescritto del 1908, proclamava che fosse questione di politica nazionale integrare l'attività dei santuari.
- Bunmei Kaika – 文明開化: "civiltà e illuminismo".
- Bunrei – 分霊: spirito separato.
- Burakumin – 部落民: fuori-casta poiché di discendenza impura.
- Chabudai – 卓袱台: tavolo atto alla consumazione dei pasti che introdusse l'abitudine per le famiglie giapponesi di cenare insieme.
- Chiso Kaisei Jōrei – 地租改正条例: ordinanza di revisione dell'imposta fondiaria del 1873.
- Chūkun aikoku – 忠君愛国: lealtà e patriottismo.
- Chūkyōin – 中教院: istituto di insegnamento medio.
- Daijōsai – 大嘗祭: rito in occasione dell'ascesa al trono dell'Imperatore.
- Daikyō Sanjō no Kyōsoku – 大教三上教則: le tre grandi dottrine.
- Daikyō Senpu Undō – 大教宣布運動: Grande Campagna di Diffusione.

- Daikyōin – 大教院: istituto della grande dottrina.
- Daimyō – 大名: signore feudale.
- DaiNihon Teikoku Kenpō – 大日本帝国憲法: Costituzione dell'Impero giapponese del 1889.
- Dajōkan – 太政官: Concilio di Stato.
- Dōbun Dōshu – 同文同種: "medesima cultura, medesima razza".
- Dōka – 同化: politica di assimilazione, a giustificazione della politica espansionista giapponese.
- Fetchūshugi – 折衷主義: approccio "sincretico, eclettico", prevedeva la trasmissione del sapere pratico e tecnico occidentale in coesistenza con i valori autoctoni nipponici.
- Fukkoshugi – 復古主義: scuola di pensiero considerata "reazionaria" in merito al futuro dell'Educazione in Giappone, prevedeva un'istruzione all'antica basata sui classici cinesi e giapponesi.
- Fukoku Kyōhei – 富国強兵: "ricco il paese, forte l'esercito".
- Fukyō – 布教: proselitismo.
- Furusato-zukuri – 故郷づくり: processo di costruzione di un luogo natio.
- Gakusei – 学生: Ordinanza sull'Educazione del 1872.
- Genrō – 元老: gruppo composto dagli oligarchi di Satsuma e Chōshū.
- Genshisai – 元始際: rito celebrato il 3 gennaio in occasione del nuovo anno.
- Gokajō no Seimon – 五箇条の御誓文: giuramento sui cinque articoli.
- Gongen – 権現: dei delle montagne.
- Gosekku- 語節句: riti buddhisti svolti in cinque occasioni l'anno.
- Haibutsu kishaku – 廃仏毀釈: saccheggio non autorizzato di tutto ciò che fosse buddhista che accompagnò l'ordine di separazione di Shintoismo e Buddhismo.
- Haihan Chiken – 廃藩置県: sistema provinciale istituito in seguito all'abolizione

dei feudi.

- Hanbatsu – 藩閥: forma governativa dei primi anni del 1890, i cui leaders appartenevano precedentemente ai domini feudali (Satsuma e Chōshū) il cui intervento sarebbe stato alla base del sovvertimento del *Bakufu* e dell'istituzione di una nuova forma di potere.

- Hatsuho – 初穂: primizie offerte agli dei.

- Hikokumin – 非国民: non patrioti.

- Hōmu – ホーム: casa.

- Honji – 本地: le più pure e originali forme di divinità.

- Honkyō o Hongaku – 本教, 本学: termini proposti dalla scuola del Kokugaku in riferimento allo Shintoismo.

- Ie – 家: casa, utilizzato nell'accezione pre-Meiji.

- Ikka Daran o Kazoku Daran – 家だらん, 家族だらん: ovvero incontri dei membri della famiglia per trascorrere del tempo insieme.

- Ikkoku minzokugaku – 国民俗学: studi sul folclore.

- Isson issha – 一村一社: Campagna volta al mantenimento di un solo santuario per villaggio.

- Jingikan – 神祇官: Dipartimento dello Shintoismo, istituito nel 1868.

- Jingishō – 神祇省: Ministero degli affari shintoisti.

- Jingūkyō – 神宮教: kyōkai del santuario di Ise.

- Jinja – 神社: santuari shintoisti.

- Jinja Kyoku – 神社局: 'bureau' dei santuari.

- Jinmu Tennōsai – 神武天皇際: rito celebrato il 3 aprile, commemorazione della morte dell'Imperatore Jinmu.

- Jiyū Minken Undō – 自由民権運動: Movimento per la libertà e i diritti del popolo.

- Jōmin – 常民: popolo duraturo, autentico.

- Kannamesai – 神嘗祭: rito celebrato il 17 ottobre, offerta a Ise delle primizie da parte dell'Imperatore.

- Kansha – 官社: santuari governativi.

- Katei – 家庭: casa, famiglia, secondo la nuova idea Meiji di domesticità.

- Kazokushugi – 家族主義: "familismo".

- Kigensetsu – 紀元節: rito celebrato l'11 febbraio, commemorazione della fondazione della dinastia Yamato da parte dell'Imperatore Jinmu.

- Kinensai – 記念祭: rito celebrato il 17 febbraio in cui si prega per i raccolti e la pace dell'Imperatore.

- Kojiki – 古事記: classico della letteratura giapponese risalente al 712 d.C. Narra il mito delle orgini del Giappone.

- Kokka no sōshi – 国家の創始: riti ufficiali della nazione.

- Kokka Shintō – 国家神道: Shintō di Stato, fenomeno sviluppatosi tra il 1868 e il 1945.

- Kokkateki kannen – 国家的観念: senso della nazione.

- Kokkyō – 国教: dottrina nazionale.

- Kokugaku – 国学: studi nazionali.

- Kokugakusha – 国学者: gruppo di intellettuali favorevoli a un ritorno ai valori autoctoni nipponici.
- Kokuheisha e Kanpeisha – 国幣社, 官幣者: santuario nazionale e imperiale.

- Kokusui Hozon – 国粋保存: "preservare l'essenza della nazione", espressione utilizzata da Shiga Shigetaka su *Nihonjin* per chiarire gli obiettivi dei Seikyōsha.

- Kokusui Kenshō- 国粋顕彰: "promuovere l'essenza della nazione", espressione utilizzata in sostituzione della precedente.

- Kokutai – 国体: "sistema nazionale", prevedeva una monarchia incentrata unicamente sulla figura dell'Imperatore, un grande stato-famiglia con al vertice la famiglia imperiale, costituiva quindi il fulcro dell'ideologia imperiale.

- Kōmei Tennōsai – 孝明天皇際: rito celebrato il 30 gennaio, commemorazione dell'Imperatore predecessore.
- Kōsha – 講社: confraternite di santuario.
- Kōten kōkyūjō – 皇典講究所: istituto di formazione per lo studio dei classici.
- Kyōbushō – 教部省: Ministero dell'Educazione.
- Kyōdōshoku – 教導職: corpo di evangelisti nazionali.
- Kyōhō – 教法: dottrina, credo, indicava anche la 'via dell'insegnamento' e la 'pedagogia'.
- Kyōikurei – 教育令: Ordinanza sull'Educazione del 1879.
- Kyōkai – 教会: chiesa.
- Kyōri e Kyōgi – 教理, 教義: dottrina.
- Min'yūsha – 民友社: gruppo di giovani intellettuali a favore dell'occidentalizzazione.
- Minsha – 民社: santuari civici.
- Minzokugaku – 民俗学: etnologia autoctona.
- Moga – モガ: modern girl.
- Mukakusha – 無格社: santuari non classificati.
- Naimu-shō – 内務省: Ministero degli affari interni.
- Nihonshoki – 日本書紀: classico della lettura giapponese risalente al 720 d.C.
- Niinamesai – 新嘗祭: rito celebrato il 23 novembre in cui l'Imperatore offre e riceve primizie.
- Nōhonshugi – 農本主義: ruralismo.
- Obon – お盆: rito celebrato in occasione del ritorno degli spiriti degli antenati.
- Onjōshugi – 温情主義: paternalismo industriale.

- Oshi – 御師: ordine informale di sacerdoti, controllavano la rete di confraternite.
- Rangakusha – 蘭学者: gruppo di intellettuali favorevole all'emulazione occidentale.
- Ryōsai Kenbo – 良妻賢母: buona moglie e saggia madre.
- Saijin ronsō – 祭神論争: disputa del panteon.
- Saisei itchi – 祭政一致: unificazione dei riti e del governo.
- Saishi – 祭祀: sfera rituale.
- Sakoku – 鎖国: isolamento nazionale 1641-1853, chiusura del Paese agli stranieri.
- Sangyō Hōkokukai – 産業報国会: comitato industriale patriottico.
- Sanka – サンカ: abitanti delle montagne.
- Seikanron – 征韓論: dibattito sull'invasione della Corea.
- Seikatsu Kaizen Dōmeikai – 生活改善同盟会: ente per le riforme della vita domestica.
- Seikyōsha – 政教社: gruppo di giovani intellettuali contrari all'occidentalizzazione il cui obiettivo era la tutela dell'autonomia culturale giapponese e la riaffermazione dell'orgoglio nazionale.
- Seishinteki Museifushugi – 精神的無政府儀: anarchia spirituale.
- Shihouhai – 四方拝: rito celebrato il primo gennaio, consiste nella venerazione delle divinità delle quattro direzioni per accogliere il nuovo anno.
- Shinbutsu Bunri – 神仏分離: completa separazione del Buddhismo dallo Shintoismo.
- Shinmin – 臣民: sudditi.
- Shinnen enkai – 新年宴会: rito celebrato il 5 gennaio in occasione del nuovo anno, prevede un banchetto per i membri della famiglia imperiale e gli emissari stranieri.
- Shinpo hattatsu – 進歩発達: progresso, evoluzione.

- Shinsen heihaku ryō kyōshin – 神饌幣料帛共進: tributo ufficiale del governo, offerte che tutti i santuari, eccetto quelli che non occupavano alcun rango all'interno della gerarchia, ricevevano solitamente in tre occasioni durante l'anno.

- Shintai – 神体: oggetto di venerazione.

- Shintō – 神道: culto autoctono giapponese fondato sulla venerazione dei *kami.*

- Shōgun – 将軍: capo militare del *bakufu.*

- Shōkyōin – 小教院: piccolo istituto di insegnamento.

- Shugendō – 修験道: il culto delle montagne sacre.

- Shūki Kōresai – 秋季皇霊祭: rito celebrato in occasione dell'equinozio d'autunno.

- Shūkyō – 宗教: sfera religiosa.

- Shūkyō hōjin – 宗教法人: persona giuridica religiosa.

- Shunki Kōreisai – 春季皇霊祭: rito celebrato in occasione dell'equinozio di primavera.

- Sokui kanjō – 即位勧請: rito buddhista eseguito parallelamente al rituale della tonsura, indispensabile per divenire sacerdote buddhista.

- Suijaku – 垂迹: apparizioni fenomeniche.

- Tatami – 畳: pavimentazione tradizionale delle abitazioni giapponesi.

- Tenchōsetsu – 天長節: rito celebrato il 3 febbraio in occasione del compleanno dell'Imperatore Meiji.

- Tennō – 天皇: Imperatore.

- Tennōsei ideorogii – 天皇制イデオロギー: ideologia imperiale.

- Tera-uke – 寺請: sistema di registrazione al tempio equivalente a un sistema di censimento.

- Ubusuna o Ujigami – 産土, 氏神: santuari delle divinità tutelari.

- Ujiko – 氏子: parrocchiani dei santuari.

- Ujikoshirabe – 氏子調べ: registrazione ai santuari in sostituzione a quella presso i templi buddhisti.

- Wa no Seishin – 和の精: lo spirito dell'armonia.

- Wakon Yōsai – 和魂洋才: “spirito giapponese, sapere occidentale”.

- Yamabushi – 山伏: asceti delle montagne osservanti lo Shugendō.

- Yasukuni – 安国: santuario emblema della venerazione delle vittime di guerra sacrificatesi per servire l'Imperatore e la nazione

- Yokozuna – 横綱: grande campione di sumo.

- Yonsenman dōhō – 四千万同胞: quaranta milioni di giapponesi.

- Zaibatsu – 財閥: monopoli capitalistici giapponesi

- Zenkoku Shinshokukai – 全国神職会: associazione nazionale dei sacerdoti shintoisti.

- Zensanren – 全産連: la più grande federazione di imprese avente a che fare con le questioni legate ai lavoratori.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Dizionario di Storiografia,* Milano, Bruno Mondadori, 1996.

ANDERSON, Benedict, *Comunità Immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi,* Roma, Manifestolibri, 1996.

ANTONI, Klaus, "Religion and Commercialization: The Shintō Wedding Ritual (*shinzenshiki*) as an 'Invented Tradition' in Japan", in *Japanese Religions*, 26/1, 2001, pp. 41-53.

BROWN, Delmer M., *Nationalism in Japan: an introdutory historical analysis,* Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1955.

CAROLI, Rosa - GATTI, Franco, *Storia del Giappone*, Roma, Laterza, 2006.

CAROLI, Rosa, "Dalla Nazione all'Impero: teoria e pratiche del colonialismo giapponese", in *Semantiche dell'impero*, ScriptaWeb, Napoli, 2009, pp. 289-307, Convegno: Atti del Convegno della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, Venezia, 21 Febbraio 2007, 14-15 Maggio 2008.

CAROLI, Rosa, "I buchi neri dell'identità: il caso di Jahana Noboru (1865-1908)", in *Caro Maestro… Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, M. Scarpari, T. Lippiello (a cura di), Venezia, Cafoscarina, pp. 251-263.

CAROLI, Rosa, "Razza, etnia, nazione. Alcune considerazioni sull'identità collettiva in Giappone", in *I giapponesi e l'arte del vivere. Atti del XIX convegno di studi sul Giappone*,

Venezia, 1996.

GATTI, Franco, *Il Giappone contemporaneo 1850-1970*, Torino, Loescher Editore, 1976.

GELLNER, Ernest, *Nazioni e Nazionalismo,* Roma, Editori Riuniti, 1997.

GLUCK, Carol, "The Invention of Edo", in Stephen Vlastos (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkley and Los Angeles,University of California Press, 1998, pp. 262-284.

GLUCK, Carol, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period,* Princeton, Princeton University Press, 1985.

GORDON, Andrew, "The Invention of Japanese-Style Labor Management", in Stephen Vlastos (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkley and Los Angeles,University of California Press, 1998, pp. 19-36.

HARDACRE, Helen, *Shintō and the State 1868-1988*, Princeton, Princeton University, 1989.

HAROOTUNIAN, H. D., *Things Seen and Unseen. Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988.

HAROOTUNIAN, H. D., *Toward Restoration. The growth of political consciousness in Tokugawa Japan*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1970.

HASHIMOTO Mitsuru, "Chihō, Yanagita Kunio's 'Japan'", in Stephen Vlastos (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkley and Los Angeles,University of California Press, 1998, pp. 133-143.

HOBSBAWM, Eric J. - RANGER, Terence, *L'invenzione della Tradizione*, Torino, Giulio

Einaudi Editore, 1987.

LARGE, Stephen L., *Emperor Hirohito and Shōwa Japan. A political biography,* London, Routledge, 1992.

MORRIS-SUZUKI, Tessa, *Re-inventing Japan. Time, Space, Nation*, United States of America, M. E. Sharpe, 1998.

OGUMA Eiji, *A genealogy of 'Japanese' self-images*, Melbourne, Trans Pacific Press, 2002.

OKUYAMA Michiaki, "Religious Nationalism in the Modernization Process. State Shinto and Nichirenism in Meiji Japan", in *Nanzan Bullettin*, 26, 2002, pp. 19-31.

OKUYAMA Michiaki, "The Yasukuni Shrine Problem in the East Asian Context: Religion and Politics in Modern Japan", in *Politics and Religion,* 2, 2009, pp. 335-251.

PYLE, Kenneth B., *The New Generation in Meiji Japan – Problems of Cultural Identity 1885-1895*, Standford, California, Standford University Press, 1969.

RIEGEL, Klaus-Georg, "Inventing Asian Traditions: the controversy between Lee Kuan Yew and Kim Dae Jung", in *Development and Society*, 29/1, 2000, pp. 75-96.

SAND, Jordan, "At Home in the Meiji Period, Inventing Japanese Domesticity", in Stephen Vlastos (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkley and Los Angeles,University of California Press, 1998, pp. 191-207.

SHIMAZONO, Susumu, *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan,* Melbourne, Australia, Trans Pacific Press, 2004.

TEEUWEN, Mark – SCHEID, Bernhard, "Tracing Shinto in the History of kami Worship",

in *Japanese Journal of Religious Studies*, 29/3-4, 2002, pp. 195-207.

VLASTOS, Stephen, "Tradition. Past/Present Culture and Modern Japanese History", in Stephen Vlastos (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, Berkley and Los Angeles,University of California Press, 1998, pp. 1-16.

YOSHINO, Kosaku, *Cultural nationalism in contemporary Japan,* London and New York, Routledge, 1992.