



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in
Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa Mediterranea

Tesi di Laurea

La strumentalizzazione dello *shintō* nel Giappone moderno e contemporaneo

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Silvia Rivadossi

Correlatore

Ch.mo Prof. Marco Zappa

Laureanda

Gaia Varone

Matricola n. 845919

Anno Accademico

2018/2019

*A tutti coloro che hanno contribuito, contribuiscono e contribuiranno
alla costruzione della mia persona*

INDICE

Introduzione.....	VI
要旨.....	IX
Capitolo 1. Creare una struttura di base: nazionalismo, <i>shintō</i> e <i>shūkyō</i>	2
1.1 Processi di definizione.....	2
1.2 Una grammatica di base.....	4
1.3 Lo <i>shintō</i> e il <i>kazoku kokka</i>	6
1.4 Lo <i>shintō</i> nei discorsi nazionalisti del dopoguerra.....	10
1.5 Definire lo <i>shintō</i>	15
1.6 Definire il concetto di religione: il termine <i>shūkyō</i>	21
1.7 La secolarizzazione dello <i>shintō</i>	24
Capitolo 2. Il <i>kokka shintō</i> e il suo ruolo nella struttura religiosa del Giappone moderno.....	30
2.1 Definire il <i>kokka shintō</i>	30
2.2 Il ruolo dell'amministrazione del sistema dei santuari nel processo di consolidazione del <i>kokka shintō</i>	37
2.3 Il ruolo dei santuari nel processo di diffusione del <i>kokka shintō</i>	42
2.4 Lo <i>shintō</i> di Stato dopo la Direttiva <i>shintō</i>	46
Capitolo 3. Le dimensioni dello <i>shintō</i> dal dopoguerra a oggi.....	52
3.1 La multidimensionalità dello <i>shintō</i>	52
3.2 Il <i>Jinja Honchō</i> e il Giappone del dopoguerra.....	55
3.3 L'evoluzione del santuario Yasukuni e dei significati a esso associati..	63
3.3.1 Il santuario Yasukuni e le visite dei Primi Ministri.....	68
3.3.2 Lo <i>Yūshūkan</i> e la commemorazione della guerra.....	74

3.4 Il ruolo di Ise nel Giappone contemporaneo.....	74
3.5 Lo <i>shintō</i> imperiale nel dopoguerra.....	77
3.6 Il <i>Jinja Honchō</i> dopo il 1995 e la <i>Nippon Kaigi</i>	78
3.7 Il paradigma ambientalista.....	82
Conclusioni.....	88
Bibliografia.....	90

INTRODUZIONE

Cosa vuol dire identità? Può essere considerato un valore intrinseco che caratterizza in modo fondamentale un individuo o è “solamente” un prodotto storico e sociale? Si può pretendere di definire un’identità quando sia noi come individui, sia i contesti con cui interagiamo mutano in continuazione? Se il processo di creazione di un’identità personale risulta già essere estremamente complesso e laborioso, i processi di creazione di un’identità nazionale implicano delle forti sfumature ideologiche e politiche che non possono essere ignorate e che hanno il potenziale di influire significativamente sugli equilibri interni di una nazione e sulle relazioni internazionali. L’atto del definire è infatti un modo di esercitare controllo e può diventare parte integrante delle dinamiche di potere di un governo o di una particolare *élite* dominante.

Con la Restaurazione Meiji il Giappone cerca di affermarsi come nazione moderna ed è in questo contesto che nasce anche il bisogno di definire una propria identità, un ‘noi’ chiaramente distinguibile da un ‘loro’, un bisogno che ha continuato a evolversi nei decenni a seguire e che ancora oggi è fortemente presente all’interno della società giapponese contemporanea. Lo scopo del presente elaborato non è però quello di fornire un’analisi completa di tutti gli elementi che contribuiscono a o risultano da questi processi di definizione e costruzione identitaria, ma vuole invece focalizzarsi su un elemento in particolare che è ormai diventato inscindibile –almeno nell’immaginario comune– dall’idea di Giappone: lo *shintō*.

Le domande di ricerca che stanno alla base di questo elaborato sono le seguenti: che ruolo assume lo *shintō* in determinate narrative contemporanee? In che modo viene strumentalizzato e quali sono le sue associazioni con le ideologie nazionaliste? Come si relaziona ai processi moderni e contemporanei di costruzione e definizione di identità nazionale? Quanto questi processi hanno effettivamente a che fare con un discorso religioso? È in atto un’effettiva secolarizzazione dello *shintō* o non c’è nulla da secolarizzare?

Una volta considerate queste domande, si è cercato di articolare la ricerca in modo da produrre un discorso che rispondesse a diversi obiettivi. Nella prima parte del primo

capitolo l'obiettivo è quello di creare una struttura e una grammatica di base che facciano da sostegno ai temi trattati nell'elaborato, cercando di analizzare quali sono i meccanismi che concorrono alla creazione e definizione di un'identità e di individuarne gli elementi chiave. Di fondamentale importanza in questo primo passaggio è anche l'analisi di come questi meccanismi ed elementi possono essere applicati ai diversi contesti storici e sociali del Giappone, con un focus particolare sul periodo che va da fine Ottocento all'epoca contemporanea. Ovviamente, questi processi di analisi –come anche quelli successivi– vengono svolti tenendo conto dello stato dell'arte dei temi trattati. Dopo aver costruito una prima struttura, la seconda parte del primo capitolo si incentra sul capire cosa sia effettivamente lo *shintō* e se sia quindi possibile darne una definizione precisa. A questo segue anche un'analisi storica e semantica del termine *shukyō* e di come la sua introduzione abbia influenzato la sfera religiosa e politica del nuovo Giappone Meiji e, conseguentemente, anche delle epoche successive. La terza e ultima parte del primo capitolo si interroga sugli eventuali processi di secolarizzazione messi in atto nei confronti dello *shintō*.

Per comprendere appieno lo *shintō* moderno e contemporaneo e il modo in cui viene strumentalizzato nel Giappone di oggi è fondamentale analizzare i processi di formazione e affermazione del cosiddetto *shintō* di Stato. Il *kokka shintō* è infatti il tema principale del secondo capitolo. La prima parte è dedicata ai processi di definizione del termine “*kokka shintō*” e quindi alle problematiche che derivano dal voler associare a un fenomeno complesso una dimensione univocamente definita. In seconda fase, seguendo lo sviluppo dei più importanti cambiamenti nel mondo *shintō* del periodo Meiji in ambito burocratico e amministrativo, si cerca di delineare i processi che hanno portato alla diffusione capillare della propaganda nazionalista e di analizzare come i santuari svolsero un ruolo fondamentale nel processo di consolidamento del sistema del *kokka shintō*. Il tutto viene svolto cercando di mantenere un approccio critico e consapevole della dinamicità degli eventi politici e sociali che caratterizzarono i decenni dell'epoca Meiji, Taishō e la prima parte dell'epoca Shōwa. L'ultima parte del secondo capitolo prepara il terreno per la terza e ultima fase di questo elaborato. Oltre a introdurre la situazione dello *shintō* dopo la promulgazione della Direttiva *shintō* del 1945 da parte delle forze occupazionali statunitensi, viene ripreso il discorso sulla secolarizzazione basandosi in

particolare sulle teorie di Mark Mullins che lo descrivono come un fenomeno multidimensionale.

Nel terzo capitolo, con il presupposto di uno *shintō* come fenomeno fondamentalmente ambiguo, si conduce un'analisi di situazioni e contesti specifici attraverso cui si cerca di capire come esattamente la strumentalizzazione dello *shintō* viene attualizzata in diversi contesti e scenari nel Giappone moderno e contemporaneo. Una prima parte di questo terzo capitolo si incentra sull'evoluzione del *Jinja Honchō* e dei più importanti movimenti di “restaurazione” collocati nel periodo storico che va dagli anni '50 fino a prima dello scoppio della bolla economica negli anni '90 e di cui l'Associazione Nazionale dei Santuari *Shintō*, insieme ad altri agenti politici, è stata protagonista. In una seconda parte si analizzano invece i casi specifici del santuario Yasukuni e le relative controversie, il complesso di santuari di Ise e l'importanza del loro legame con la famiglia imperiale, e infine l'influenza nella sfera politica dello *shintō* attuata attraverso la *Nippon Kaigi* e lo *Shintō Seiji Renmei*, il partito politico del *Jinja Honchō*, negli ultimi trent'anni. Nella terza e ultima parte viene invece ripreso il “paradigma ambientalista” di Eike Rots e viene analizzato come i tentativi di internazionalizzazione dello *shintō* abbiano (o meno) effettivamente il potenziale per causare un cambiamento nel ruolo che lo *shintō* occupa nella società giapponese contemporanea e nel contesto globale di oggi.

要旨

アイデンティティとは何でしょうか？人間の認められる本質でしょうか？あるいは、社会と歴史から作られた結果でしょうか？個人のアイデンティティを作るのはもう十分に非常に大変で複雑な過程だそうですが、国民のアイデンティティを作る過程には政治的及びイデオロギー的な意味も含むそうです。この意味は国内の均衡や国際関係に影響を与える可能性があるため、無視してはいけません。確かに、定義することは制御する方法だけではなく、国の政治力学の一部です。

明治維新から、近代国家として確立する日本には国民のアイデンティティを定義する意向が生まれ、それは未だに現代日本社会に残っているそうです。

この卒業論文の目的は国民のアイデンティティを作る様々な要素を分析することではなく、特に日本の一般的に普及するイメージから別れられない神道という一つの要素に着目することです。

この研究の最初の部分で、本論文に置くテーマを支持するように基本的な構造を作り、アイデンティティの作成に寄与するメカニズムを分析しました。そして、どのようにこのメカニズムは19世紀後半から現代まで日本の様々な社会的及び歴史的背景に適応するか分析しました。又、神道とは何かを理解しようとしており、神道という現象をはっきりと定義する可能性があるかどうか論じました。次に、歴史的及び意味論的観点から「宗教」という語彙の発展を分析して、それにそれらの語彙を導入した後どのように明治時代の日本に影響を与え

たか論じました。最終的に、神道に対する世俗化があったかどうかの可能性を調べられました。

第二部分の主なテーマはいわゆる「国家神道」です。最初に、「国家神道」という語彙の過程発展に関する研究をしました。次に、明治時代の神道界における官庁的及び行政的変化を考えて、民族主義が普及されたメカニズムを説明しました。

最終の部分では、神道の活用が近代及び現代の日本でどのように実現されるか理解するための分析を行いました。まず、神社本庁の発達、又、戦後からバブル経済の崩壊までに起こった大事な修復運動の発達を論じました。次、靖国神社と靖国神社に関する紛争、伊勢神宮、伊勢と皇室の関係、日本会議及び神道政治連盟を通じて政治に影響を与える神道について書きました。そして最終に、Eike Rotsによって理論された神道の「環境パラダイム」を分析し、神道を国際化の試みは現代の日本社会における神道の役割をどのように変化させる可能性があるかを論じました。

CAPITOLO 1

CREARE UNA STRUTTURA DI BASE: NAZIONALISMO, *SHINTŌ* E *SHŪKYŌ*

1.1 *Processi di definizione*

All'interno del processo di definizione di un'identità, che sia personale o collettiva, la creazione di categorie o termini specifici occupa un ruolo di fondamentale importanza. Il fare ciò permette di delineare una situazione o un contesto precisi sui quali chi di dovere –un individuo, una comunità, uno Stato– sente di poter esercitare un controllo. Questo processo si basa spesso sulla creazione di dicotomie, ovvero categorie specifiche percepite come opposte. La creazione di un'identità non fa riferimento direttamente a queste opposizioni, ma piuttosto agli elementi distintivi che ne conseguono e che hanno come ruolo quello di sostenere e giustificare l'identità che si vuole definire. Il meccanismo di definizione identitaria rappresenta una delle basi sulle quali si appoggiano diverse forme di narrative nazionaliste. Le voci attraverso cui vengono espresse utilizzano diversi strumenti di potere che si trasformano adattandosi alle nuove necessità che periodicamente vengono loro imposte dallo scorrere del tempo e dal dinamismo che sempre di più caratterizza la società globale. Ciò non implica però una riduzione del mondo sociale a un succedersi di eventi. Bourdieu infatti descrive il mondo sociale come una storia “accumulata” in cui diversi tipi di capitale¹ vengono continuamente prodotti e riprodotti da diversi agenti sociali.² Secondo Bourdieu, la progressiva accumulazione avviene sempre in relazione ad una incorporazione –o meglio, interiorizzazione– del capitale stesso: il modo in cui il suo potenziale si distribuisce dipende dalla struttura del mondo sociale in cui si sviluppa, descrivendola allo stesso tempo e regolandone a sua volta le possibilità di successo.³ Il mondo, o meglio, lo spazio sociale si articola quindi in sfere distinte definite ‘campi’, caratterizzate ognuna dalle proprie regole e forme di

¹ Con “capitale” Bourdieu intende ciò che si possiede e il cui possesso conferisce potere agli agenti sociali entro gli specifici campi in cui questi sono attivi, e che gli stessi agenti utilizzano, più o meno consciamente, per preservare sé stessi o il proprio lascito. Il capitale è quindi una risorsa accumulabile capace di diventare una base di potere. Esistono tre forme di capitale: il capitale economico, il capitale culturale e il capitale sociale; Marco SANTORI, “Introduzione a Forme di Capitale”, in Pierre BOURDIEU, *Forme di Capitale*, Roma, Armando Editore, 2011, pp.34,39-40

² Pierre BOURDIEU, *Forme di Capitale*, Roma, Armando Editore, 2011, p.81

³ *Ibid*, pp.82-83

autorità e da un relativo grado di autonomia. La loro unicità crea automaticamente delle differenze che producono attivamente lo stesso spazio sociale.⁴ Questi campi non esistono solamente come elementi di uno spazio più grande, ma anche come spazi più piccoli in cui esistono le diverse forme di capitale.⁵ All'interno dei processi di definizione risulta quindi fondamentale pensare in modo relazionale, ovvero collocando le cose nei contesti a cui appartengono, cercandone il significato non solo nelle loro presunte proprietà intrinseche, ma anche nel loro rapporto con gli altri elementi.⁶ Lo strutturalismo costruttivista di Bourdieu sottolinea la storicità dei mondi sociali, cercando attivamente di superare la dicotomia tra oggettività e soggettività e arrivando così ad un "modo superiore di conoscenza"⁷ consapevole dei processi e meccanismi della produzione simbolica.⁸

Come Bourdieu che nei suoi studi tenta di superare le grandi dicotomie che "muovono il campo delle scienze sociali",⁹ Isomae Junichi individua nel processo di definizione dei fenomeni il problema della visione unilaterale che generalmente lo caratterizza.¹⁰ Non può quindi esistere una definizione ultima e assoluta, in quanto ogni definizione è il prodotto di uno specifico contesto storico e sociale e di conseguenza risulta adattabile solo al contesto di origine. Il campo semantico di un termine, così come una determinata forma di capitale, diventa specchio della situazione in cui viene creato, rinnovandosi e adattandosi in modo fluido alle diverse realtà.¹¹ Ogni concetto ciclicamente si trova davanti a una scelta inevitabile: quello di superarsi decostruendosi.¹² Seppure ogni termine possiede comunque una propria eredità semantica che non può essere ignorata e, soprattutto, non può essere automaticamente traslata e applicata a un contesto o zona geografica diversi da quelli in cui ha preso forma, è fondamentale mantenere sempre anche un approccio oggettivo. L'operazione di decostruzione deve quindi avvenire attraverso un processo di analisi critica, che rimuove l'oggetto preso in considerazione

⁴ SANTORI, "Introduzione a Forme di Capitale", p.29

⁵ *Ibid*, pp.33-34

⁶ *Ibid*, p.32

⁷ *Ibid*, p.13

⁸ Per approfondire il discorso, si veda: Pierre BOURDIEU, *Forme di Capitale*, Roma, Armando Editore, 2011

⁹ SANTORI, "Introduzione a Forme di Capitale", p.12

¹⁰ Junichi ISOMAE, *Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō*, "Nichibunken Monograph Series", Leiden, Brill, 2014, (ed. or. *Kindai Nihon no shūkyō gensetsu to sono keifu*, 2003), p.8

¹¹ ISOMAE, *Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō*, p.9

¹² *Ibid* p.9

dal vecchio contesto, pur rimanendo consapevole della sua evoluzione storica, e lo ricostruisce reinserendolo nel nuovo contesto.¹³ L'introduzione del concetto di religione in Giappone all'inizio del periodo Meiji ne è un perfetto esempio: quale parola utilizzare per tradurre il termine 'religione' in giapponese? Il quesito che si poneva apparentemente solo a livello linguistico, nascondeva in realtà una problematica più profonda che ha avuto poi modo di esprimersi in un dibattito in cui intellettuali e politici, quelli che Yoshino definisce rispettivamente come *thinking elites* e *intelligentsia*,¹⁴ cercavano di individuare il termine che il più possibile comprendesse il loro punto di vista sulla questione o che potesse essere più efficacemente sfruttato in un discorso anche non religioso.¹⁵

1.2 Una grammatica di base

Il nazionalismo solitamente nasce in momenti di grave crisi sociale e storica dal bisogno di creare una nuova identità comune che possa permettere al Paese in questione di riaffermarsi in un contesto a cui non si sente più di appartenere. Quando si parla di nazionalismo, rimane comunque di fondamentale importanza definire nel limite del possibile una grammatica che faccia da sostegno ai temi trattati, pur rimanendo consapevoli che ogni termine rappresenta comunque un costrutto utilizzato in modo convenzionale e non una verità ultima. In questo primo capitolo, oltre a esplorare la varietà di significati associabili a determinate parole e come proprio questa ambiguità le renda strumentalizzabili, verrà anche specificata l'accezione con cui questi concetti chiave verranno utilizzati. All'interno di questo elaborato i termini "nazione", "etnia" e "razza" seguiranno le definizioni che ne dà Anthony D. Smith: con "nazione" si intende un gruppo di persone che condividono un territorio storico, una comune memoria storica, un comune complesso mitologico, una comune cultura pubblica di massa, un'economia comune e un comune sistema di diritti e doveri legali; mentre si definisce etnia, o comunità etnica, un gruppo di persone legato ad un territorio specifico che condivide una supposta discendenza comune, che a sua volta fa riferimento a una memoria comune e a elementi di una cultura comune.¹⁶ La definizione di razza risulta invece più complicata in

¹³ ISOMAE, *Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō*, p.9

¹⁴ Kosaku YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, 1992, Routledge, New York, p.1

¹⁵ La questione religione verrà approfondita più avanti in questo primo capitolo.

¹⁶ Anthony D. SMITH, "Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism", *International Affairs*, Vol. 22, No. 3, 1996, p.447

quanto varia profondamente non solo a seconda del gruppo etnico, ma anche a seconda della subcultura e del singolo individuo, oltre a essere un termine di per sé ideologicamente carico. Sicuramente, anche quando si parla di razza, entra in gioco il fattore identitario, ma non sempre il processo di costruzione di un'identità culturale o nazionale si basa esclusivamente su differenze fenotipiche. In particolare, nel caso giapponese, la differenza tra etnia e razza non è chiara, ma sembrano spesso sovrapporsi, unendosi in un concetto che ritroviamo spesso anche all'interno delle tesi del *nihonjinron*,¹⁷ ovvero l'idea di un *tan'itsu minzoku*: se *tan'itsu* ha una corrispondenza univoca con il suo significato di 'unico, unitario', il termine *minzoku* comprende al suo interno diversi significati tra cui, oltre a quello di razza e di comunità etnica, anche il significato di nazione.¹⁸ Secondo la letteratura *nihonjinron*, ciò che determina e caratterizza in modo fondamentale e inequivocabile la razza giapponese non è un qualche elemento fisico o culturale, ma è il sangue, una qualità immutabile e invisibile, che unisce e definisce i giapponesi e li separa dai non-giapponesi.¹⁹ In quest'ottica, il sangue può essere definito come "costrutto sociale" in quanto non fa riferimento a qualcosa di fisico, ma assume invece valore simbolico. Questa idea di razza che si basa sui legami di sangue alimenta anche la teoria che vede la popolazione giapponese come omogenea e fondamentalmente astorica e "pura".²⁰ La purificazione della cultura attuata attraverso l'isolamento e la discriminazione di elementi considerati "non-puri" è infatti un processo che viene adottato da alcune forme di nazionalismo con il fine di creare un'idea di nazione unita e omogenea.²¹ A questo processo di purificazione si affianca anche un processo di appropriazione di elementi culturali ed etnici appartenenti a un'ipotetica età d'oro,²² che vengono successivamente inseriti in una cornice astorica. Entrambi i procedimenti concorrono alla creazione di un insieme di elementi che possano delineare in modo chiaro un confine tra un 'noi' –quindi tutto ciò che è indigeno e appartenente a una specifica

¹⁷ Letteralmente "teorie sui giapponesi", il termine indica un genere di testi che hanno come tema principale l'identità nazionale e culturale del Giappone e che condividono ed enfatizzano l'idea della sua particolarità e unicità. Le origini del *nihonjinron* risalgono al movimento *kokugaku* del XVIII secolo ma è solo dopo la fine della Seconda guerra mondiale che si definisce e si sviluppa come tale.

¹⁸ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.19

¹⁹ *Ibid*, p.18

²⁰ *Ibid*, p.18

²¹ SMITH, "Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism", pp. 449-450

²² L'idea dell'esistenza di una età d'oro deriva dalla dottrine cinesi confuciana classica che nega la progressione storica, e in cui il presente, epoca di degenerazione, viene concepito in contrapposizione a un ideale antico; SMITH, "Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism", p.450

comunità etnica– e un ‘loro’. La creazione di limiti simbolici è parte fondamentale del processo di definizione dell’identità giapponese. Categorizzare l’altro non solo rafforza il senso del ‘noi’, ma permette di giustificare e di mettere in atto delle dinamiche di potere che si esprimono anche attraverso un’idea di esclusività. La possibilità di possedere determinati aspetti culturali genera nell’individuo un sentimento di appartenenza e di unione con chi, come lui, condivide lo stesso sangue e quindi anche lo stesso concetto di “regno”,²³ dove con regno si intende un insieme di tratti culturali e comportamentali che non possono –nel senso che non è possibile– essere capiti da chi non è giapponese. Con ‘loro’ non ci si riferisce solamente ad altri paesi, ma anche agli elementi esogeni²⁴ presenti all’interno dello stesso territorio: la coesistenza con elementi non giapponesi è resa possibile solo in concomitanza con una delimitazione attivamente cosciente di ciò che viene identificato come naturalmente e intrinsecamente giapponese.²⁵

1.3 *Lo shintō e il kazoku kokka*

Verso la metà del XIX secolo, il Giappone decise di riaprirsi prima agli Stati Uniti e poi alle nazioni europee, e, di conseguenza, di confrontarsi direttamente con realtà diverse sotto molteplici punti di vista e apparentemente più evolute, soprattutto per quanto riguardava l’ambito tecnologico, scientifico ed economico. Questo portò il Paese a una rivalutazione della propria storia e società, destabilizzando ulteriormente un equilibrio che già aveva mostrato i primi sintomi di crisi in epoca Edo. Complice anche la velocità con la quale questi cambiamenti avvennero, i membri della nuova generazione Meiji si trovarono davanti a una situazione conflittuale in cui veniva chiesto loro di essere contemporaneamente moderni e “tradizionali”, e quindi di creare una nuova identità che non tradisse la loro “essenza giapponese” pur adattandosi ai nuovi modelli imposti dal governo. È all’interno di questo contesto che si inseriscono le seguenti domande: come si inserisce lo *shintō* nel processo di definizione identitaria della nazione giapponese? Si può parlare di *shintō* in termini di nazionalismo religioso? O è più appropriato inserirlo

²³ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, pp.89-90

²⁴ Yoshino specifica che gli elementi esogeni possono entrare a far parte di uno specifico contesto sociale sia in maniera forzata (per esempio durante un processo di colonizzazione) oppure volontariamente. Nella storia del Giappone, l’importazione di elementi esogeni è stata solitamente un fenomeno volontario, selettivo e attivo. Yoshino in questo caso fa riferimento all’introduzione durante il VI secolo di elementi della struttura politica e sociale cinese, e all’introduzione nella seconda metà del XIX secolo di elementi provenienti dalle civiltà euro-statunitensi; YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.89

²⁵ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.89

in un discorso di nazionalismo etnico e culturale? Le risposte dipendono da cosa si intende per *shintō*. La definizione del termine verrà affrontata in modo approfondito più avanti in questo capitolo, ma una delle possibili interpretazioni è quella di considerare la costruzione dell'idea di *shintō* come una costruzione di una tradizione che viene applicata in modo diverso a seconda del discorso in cui viene inserita.

Per quanto riguarda l'inserimento in un discorso nazionalista che adatta e trasforma il carattere religioso dello *shintō* a suo piacimento, bisogna andare prima di tutto a considerare il contesto storico che accompagna l'intensa sequenza di eventi a cavallo tra la metà del XIX secolo e l'inizio del XX. Negli anni '50 e '60 dell'Ottocento in Giappone prese piede il movimento del *Sonnō Jōi*, che può essere tradotto con l'espressione 'venerare l'imperatore, espellere i barbari'. Ormai la crisi del *bakumatsu* diventava sempre più reale e così anche la volontà di rovesciare lo shogunato Tokugawa a favore di un nuovo regime che potesse essere al livello delle nazioni moderne statunitensi ed europee. Carico di aspettative, l'appena nato governo Meiji doveva non solo trovare un modo efficace per inserirsi all'interno della nuova scena globale come pari, ma doveva anche legittimare il proprio potere agli occhi della società giapponese.²⁶ Da qui la decisione di utilizzare lo *shintō* per creare una narrativa che ponesse l'imperatore al centro elevando quindi il suo *status* a quello di divinità. Così facendo, la sacralità del *tennō*, giustificata dal complesso di miti e *kami* legati allo *shintō*, garantiva anche la sacralità, e quindi la superiorità, dell'intera nazione. La strategia adottata inizialmente prevedeva l'istituzione dello *shintō* come religione ufficiale di stato, ma il governo si rese presto conto che questo piano di azione non poteva essere attuato. Il motivo principale era di natura economico-commerciale: nel 1871 furono mandate sia in Europa che negli Stati Uniti delle delegazioni affinché fossero riconsiderati i termini dei trattati commerciali precedentemente stipulati, non a caso definiti come ineguali. Le richieste furono però rifiutate da entrambe le commissioni. Le nazioni statunitensi ed europee utilizzarono come scusa le persecuzioni nei confronti dei cristiani che ancora avvenivano in Giappone: uno Stato che non adottava al suo interno principi di libertà e tolleranza religiosa non poteva essere considerato uno Stato moderno. In quest'ottica, istituire una religione di Stato sicuramente non aiutava la causa. Il governo Meiji decise quindi di optare per

²⁶ Fumiko FUKASE, "Religious Nationalism and the Making of the Modern Japanese State", *Theory and Society*, Vol. 37, No. 4, 2008, pp.354-355

l'attuazione di un processo di secolarizzazione dello *shintō*, inserendolo all'interno di un discorso nazionalista i cui elementi di base trovano la loro origine già in epoca Tokugawa. Da una parte vi era la scuola Mito, la quale sosteneva una visione sincretica che mischiava il neoconfucianesimo con religioni native ed elementi mitici, impostando il discorso attorno all'idea del *kokutai*;²⁷ dall'altra, invece, il movimento del *kokugaku*. Di carattere nativista, nacque nel XVIII secolo per reintrodurre all'interno della scena intellettuale la letteratura antica giapponese in opposizione alla corrente neoconfuciana che invece esaltava esclusivamente l'importanza della cultura e dei classici cinesi. Il movimento prenderà poi in seguito una piega nazionalista che si baserà principalmente sull'idea del *sonnō*, la venerazione dell'imperatore.²⁸ Con l'ingresso degli Stati Uniti e delle nazioni europee in Giappone, questi elementi, nati in riferimento a un contesto in cui la Cina occupava il ruolo di 'antagonista', vennero applicati alla nuova situazione in cui le nazioni statunitensi e europee non solo erano viste come modello da adottare e adattare, ma anche come forza da contrastare. Con queste premesse, iniziò un processo di invenzione della tradizione, con il fine ultimo di creare attraverso lo *shintō* di Stato una "legittimazione simbolica" del potere.²⁹

Il processo di integrazione e appropriazione dei modelli europei e statunitensi, accompagnato dal bisogno di affermazione del Giappone sulla scena politica ed economica globale, portarono a un cambiamento radicale dell'atteggiamento nei confronti dei suoi vicini asiatici, in quanto considerato necessario ai fini del progresso della nazione.³⁰ La vittoria nella guerra sino-giapponese del 1895 ha una duplice valenza: non solo fu vista dalle nazioni statunitensi ed europee come prova della modernità del Giappone, segnando così la fine dei trattati ineguali; ma confermò al governo e alla popolazione l'idea che il Giappone poteva porsi in una posizione di superiorità,³¹ caratteristica giustificata dalla sua origine mitica in quanto *shinkoku* (lett. "paese divino"). La riuscita positiva di questa impresa bellica diede modo all'ideologia nazionalista di svilupparsi ulteriormente, incoraggiando l'espansionismo coloniale. I giapponesi assunsero in questo contesto il ruolo di popolo eletto e le loro azioni belliche vennero

²⁷ FUKASE, "Religious Nationalism and the Making of the Modern Japanese State", p.353

²⁸ *Ibid*, p.353

²⁹ Helen HARDACRE, *Shinto and the State, 1868-1988*, Princeton University Press, Princeton, 1991, p.29

³⁰ Klaus ANTONI, "Karagokoro", in *Japan in the Fascist Era*, E. Bruce Reynolds (a cura di), 2004, p.50

³¹ *Ibid*, pp.50-51

conseguentemente spiegate dal governo quasi come fossero delle azioni missionarie.³² All'interno di queste missioni, lo *shintō* divenne mezzo di insegnamento della storia mitica del Giappone, secondo la quale i *kami*, esseri divini universalmente presenti, avrebbero creato l'arcipelago nipponico e fissato là il punto di origine di ogni cosa.

Questo concetto raggiunse il suo apice con la reintroduzione dell'ideologia del *kokutai*, un sistema al centro del quale stava l'imperatore, contemporaneamente personificazione della tradizione mitica giapponese e 'padre' dell'intero Paese. L'aspetto paternalistico e familiare del *kokutai*, oltre a consolidare l'idea di un Paese unito, sottolineava anche l'unicità e l'uniformità del popolo giapponese che lo componeva, contrapponendolo così in modo netto alle nazioni statunitense ed europee e generalmente a tutto ciò che poteva essere considerato "altro". Lo scopo ideologico del *kokutai* era quello di creare un concetto di "stato famiglia", in cui i cittadini erano uniti da una supposta parentela che si basava sulla loro essenza giapponese determinata da un legame di sangue simbolico. Anche in questo caso, il Giappone faceva appello a un passato storico idealizzato e lo utilizzò come modello: la struttura gerarchica dei villaggi in epoca Yayoi con al centro una figura autoritaria, capo politico e spirituale, venne ripresa nel Giappone moderno nei discorsi sul familismo. La comunità che si sviluppò intorno alla figura del padre-imperatore non solo dipendeva da questo, ma allo stesso tempo operava affinché venisse tutelato. Idealmente, si venne a creare così una nazione organica, in cui tutti gli individui partecipavano a uno scopo comune.³³ Il governo Meiji decise di adottare il concetto di familismo con l'intento di manipolare la popolazione, suscitando nei cittadini un senso di appartenenza e patriottismo. Con l'emanazione dell'Editto imperiale sull'educazione del 1890 e il controllo sulla compilazione dei testi scolastici esclusivamente nelle mani dal ministero dell'educazione, non fu difficile per il governo giapponese diffondere la nuova dottrina morale.³⁴ Il sistema del *kazoku kokka* integrava al suo interno e allo stesso tempo si basava sul *kokka shintō*, in cui il principio confuciano della pietà filiale veniva reinterpretato e restituito sotto forma di senso di lealtà nei confronti dell'imperatore. In questo senso, attraverso la riforma del sistema educativo, un processo di secolarizzazione

³² ANTONI, "Karagokoro", pp.50-51

³³ SMITH, "Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism", p. 448

³⁴ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.66

e la reintroduzione dell'ideologia del *kokutai*, lo *shintō* di Stato prese la forma di nazionalismo religioso.³⁵

1.4 *Lo shintō nei discorsi nazionalisti del dopoguerra*

Yoshino distingue due tipi di nazionalismo in Giappone: 'vecchio nazionalismo' e 'nuovo nazionalismo'. Il 'vecchio' imposto dall'alto, si riferisce al nazionalismo di epoca Meiji e al *Kokka Shugi* (lett. "statismo" o "nazionalismo") di inizio epoca Shōwa, strettamente legato agli avvenimenti della Seconda Guerra Mondiale. Il 'nuovo', "prudente"³⁶ e culturale, si sviluppa invece a partire dal dopoguerra e viene ulteriormente suddiviso in due tipologie: un 'primo nazionalismo', che si forma in relazione al *nihonjinron* creato dalle *thinking elites* degli anni '70 e '80; e un 'secondo nazionalismo' che si sviluppa a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale e che cerca di rivalutare i simboli e le pratiche del 'vecchio nazionalismo'.³⁷ Se il 'primo nazionalismo' ha come obiettivo quello di definire e delimitare l'unicità della cultura giapponese all'interno di un nuovo contesto internazionale, il 'secondo' incentra invece la propria attività attorno al *revival* del sistema imperiale di inizio Novecento.³⁸

In relazione al 'nuovo' nazionalismo, dopo la sconfitta del Giappone i primi ad essere attaccati dalle politiche di riforma furono il sistema scolastico e il sistema del *kokka shintō*, in quanto ritenuti i più efficaci strumenti di propaganda ideologica. Fulcro della prima parte di questa operazione fu lo smantellamento del *Kyōiku Chokugo*, l'editto imperiale sull'educazione del 1890. Questo editto nacque come testo di riferimento da utilizzare durante le lezioni obbligatorie di educazione morale nelle scuole elementari giapponesi, ma fu utilizzato come base morale durante la seconda fase dello Stato Meiji e dall'ideologia del *kokutai*: oltre alle virtù confuciane che regolavano l'ordine sociale e all'idea del Giappone come stato-famiglia, era presente un concetto religioso di base che faceva riferimento allo *shintō* imperiale in cui il Paese veniva descritto come mitico e sacro.³⁹ L'Editto imperiale sull'educazione fu ufficialmente abolito a giugno del '48, ma già dal '46 ne veniva proibita la lettura nelle scuole, divieto che fu affiancato a un

³⁵ FUKASE, "Religious Nationalism and the Making of the Modern Japanese State", p.343

³⁶ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.150

³⁷ *Ibid*, p.150

³⁸ *Ibid*, p.153

³⁹ ANTONI, "Karagokoro", p.61

processo di rimozione sistematica di tutti i testi in cui veniva raccontata la supposta origine mitica del sistema imperiale; anche tutti i corsi di etica giapponese furono cancellati dai programmi scolastici.⁴⁰

Per quanto riguarda il *kokka shintō*, invece, fu innanzitutto creato un netto distacco tra *shintō* e stato: il governo giapponese non poteva più in alcun modo supportare le sue istituzioni, in particolare a livello finanziario. L'allontanamento dello *shintō* dalla sfera pubblica venne vissuto inizialmente come necessario anche da parte della popolazione; nei primi anni del dopoguerra il ricordo del periodo bellico e della conseguente sconfitta permeava ancora la società giapponese e così anche il sentimento di rifiuto di tutto ciò che ne veniva considerato il simbolo. Questo senso critico conviveva in modo paradossale con un sentimento di rivalsa che invece auspicava la rinascita –o un ripristino– dello spirito giapponese.⁴¹ Infatti, nonostante l'occupazione americana avesse messo in atto un processo di estirpazione all'interno degli organi statali e istituzionali di qualsiasi elemento appartenente alle politiche ultranazionaliste degli anni precedenti, già all'inizio degli anni '50 si avvertiva il bisogno condiviso di un ritorno ad un sistema etico. Tolta allo *shintō* la sua funzione pubblica di attuatore dell'autorità secolare, sia a livello statale che scolastico, i giapponesi si sentirono privati di una importante componente identitaria.⁴² Lo spaesamento dovuto al senso di perdita di una guida morale, unito alla confusione generata dalla nuova libertà democratica, portò alla riemersione di movimenti nazionalisti che chiedevano la reintroduzione di elementi 'patriottici' nel sistema educativo e anche nelle pratiche statali.⁴³

Il nazionalismo di questa prima fase postbellica si definisce in particolare nella sua accezione culturale, privo, o quasi, delle sue implicazioni politiche. La reinterpretazione di elementi percepiti come fundamentalmente caratterizzanti della società e della cultura giapponese gioca un ruolo centrale nelle dinamiche nazionaliste, in particolare nelle fasi di affermazione e propaganda dell'ideologia. Negli anni '70 e '80 il Giappone vede svilupparsi di un vasto apparato letterario prodotto dagli intellettuali dell'epoca al fine di sostenere tesi che avevano come scopo quello di definire e giustificare in modo concreto

⁴⁰ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.151

⁴¹ *Ibid*, p.153

⁴² *Ibid*, p.152

⁴³ *Ibid*, p.153

l'unicità della cultura e società giapponese.⁴⁴ Il *nihonjinron* si proponeva di isolare il 'carattere giapponese', un gene considerato intrinseco e ereditario che idealmente permetteva di distinguere nettamente i giapponesi dagli 'altri', e di riproporlo poi in chiave 'commercializzata'.⁴⁵ L'enfasi su ciò che si riteneva contraddistinguesse in modo unico e speciale la cultura giapponese, risvegliò nella popolazione uno spirito patriottico che fece da fondamento al 'secondo nazionalismo', che si contrappone al 'vecchio nazionalismo' di epoca Meiji. Yoshino ci tiene a specificare come nonostante le tesi del *nihonjinron* siano state riprese e utilizzate all'interno delle moderne narrative nazionaliste, ciò non rende gli autori che hanno contribuito al *nihonjinron* filo-nazionalisti, in quanto molti di loro non erano consapevoli delle possibili implicazioni politiche e ideologiche dei loro testi.

Quando parliamo di *nihonjinron* è di fondamentale importanza considerare anche il contesto economico del periodo. Già nel Giappone prebellico e nei primi anni del dopoguerra, ritroviamo quello che viene definito 'nazionalismo commerciale', ovvero un nazionalismo dedicato al perseguimento degli interessi nazionali in modo concreto, attraverso attività materiali che variavano dalla costruzione di infrastrutture all'espansione industriale.⁴⁶ Dopo la crisi globale del petrolio del 1973-1974 e la successiva ripresa della rapida crescita dell'economia giapponese, si osservò la rinascita di un forte orgoglio nazionale per tutto quello che veniva considerato come appartenente alla 'cultura tradizionale giapponese'.⁴⁷ Questo *boom* di sentimento patriottico segnò, secondo Yoshino, un importante cambiamento nel modo in cui il senso di unicità legato all'identità nazionale veniva percepito dai giapponesi: alla fine degli anni '70 l'enfasi posta dalle *thinking elites* si spostò dagli elementi particolaristici della cultura giapponese a quelli universalistici che potevano essere potenzialmente trasmessi ad altre culture.⁴⁸

⁴⁴ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.2

⁴⁵ Peter Dale sostiene che a differenza delle rigorose ricerche accademiche condotte sulla società e sulla cultura giapponese, il *nihonjinron* forniva un'immagine della cultura giapponese più di impatto in quanto faceva riferimento a episodi quotidiani e a notizie contemporanee, senza dover rispettare gli schemi accademici. I concetti chiave venivano quindi resi in maniera più accattivante in quanto pensati per un pubblico più ampio. In questo senso Dale definisce il *nihonjinron* come "l'espressione commercializzata del nazionalismo moderno giapponese"; YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.2

⁴⁶ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.120

⁴⁷ Ian READER, "Secularisation, R.I.P? Nonsense! The 'Rush Hour Away from the Gods' and the Decline of Religion in Contemporary Japan", *Journal of Religion in Japan*, 1, 2012, p.12

⁴⁸ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.91

Yoshino si permette di fare questa affermazione basandosi sui dati raccolti nelle varie interviste compiute nel suo percorso di ricerca: infatti, la maggior parte delle persone intervistate, in particolare gli uomini di affari, si mostravano “fieri di come certe pratiche manageriali giapponesi fossero state adottate da compagnie estere e di come stiano contribuendo allo sviluppo economico di altre società”.⁴⁹ Negli anni '70 e '80, il nazionalismo commerciale venne quindi riproposto sotto forma di nazionalismo culturale⁵⁰ da parte delle élites commerciali.⁵¹

Come già accaduto in epoca Meiji, anche in questo caso lo *shintō* occupa una posizione fondamentale all'interno del nuovo discorso nazionalista. Già nel 1962, durante la prima ondata di testi appartenenti alla corrente del *nihonjinron*, Ono Motonori (1904-) in *Shintō: The Kami Way*, parlava di una doppia dimensione dello *shintō*: una dimensione personale, che si esprime attraverso il culto dei *kami*, affiancata poi da una di tipo comunitario che trova la sua espressione nell'apparato di usi e costumi tradizionali a loro volta espressione del volere dei *kami*.⁵² All'interno della sua teoria si possono identificare due punti fondamentali: il primo è la forte enfasi sul carattere originario e propriamente giapponese dello *shintō*, che, elevandosi a “fede razziale”,⁵³ diventa quindi elemento determinante nel processo di definizione di identità etnica. Lo *shintō* quindi supera la dimensione religiosa ed entra a far parte della vita dei giapponesi anche come guida morale. Il secondo punto comprende una caratteristica condivisa dalle altre teorie che, come quella di Ono, sostengono il misticismo dell'origine ‘ancestrale’ del popolo giapponese, ovvero l'assenza di qualsiasi tipo di storicità. Come Hardacre fa giustamente notare, però, questa romanticizzazione dello *shintō* non è presente nei testi che Ono produsse in lingua giapponese. È inevitabile pensare quindi che tra le intenzioni dell'autrice quando scrisse *Shintō: The Kami Way* era presente anche quella di soddisfare un bisogno di esotismo che

⁴⁹ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry* p.92

⁵⁰ Il nazionalismo culturale ha come obiettivo quello di rigenerare una comunità nazionale attraverso la creazione, preservazione e rafforzamento dell'identità culturale di un popolo ogni qual volta questa venga percepita come mancante, inadeguata o minacciata. In quest'ottica, la nazione viene concepita come il prodotto di una storia e di una cultura uniche, la cui unicità della propria comunità culturale è l'essenza stessa della nazione. Gli intellettuali e l'*intelligentsia* sono i due gruppi principali che contribuiscono allo sviluppo del nazionalismo culturale; YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.1

⁵¹ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.120

⁵² Helen HARDACRE, *Shinto: A History*, Oxford University Press, New York, 2017, p.3

⁵³ *Ibid*, p.3

gli Stati Uniti provavano nei confronti della cultura giapponese.⁵⁴ Il Giappone del dopoguerra adotta diverse tecniche di auto-essenzialismo al fine di creare un'immagine ben delineata del Paese, che suscitasse l'interesse del binomio euro-americano. Questa strategia verrà adottata anche dalle *thinking elites* dei governi successivi nei loro programmi di politica estera, sia per definire in modo più efficace il ruolo del Giappone all'interno della scena economica globale, sia per incrementare il *soft power* del Paese. È comunque importante tenere a mente che, nonostante il nazionalismo possa utilizzare diversi strumenti per argomentare un discorso politico in cui viene invocata un'idea di nazione per mobilitare, unificare e legittimare i propri scopi di potere, non sempre ha la pretesa di definire effettivamente un'identità culturale o nazionale.⁵⁵ Se questo accade non dipende da un'intenzione esplicita, ma è il risultato non previsto della ricezione dell'ideologia da parte della popolazione. Come accade questo, può anche avvenire il contrario, ovvero che argomenti o teorie prodotti dalla classe intellettuale che hanno come scopo quello di delimitare un'identità culturale e nazionale al di là di qualsiasi connotazione ideologica possano essere ripresi e strumentalizzati dalle élites al potere, come nel caso giapponese del *nihonjiron*. Rimane comunque evidente come, nonostante lo Stato e la politica concorrano alla cristallizzazione di un sentimento etnico e dell'identità nazionale, questi dipendano largamente anche da un varietà di fattori –come, per esempio, quello sociale, culturale, religioso o ecologico– su cui non si può avere un controllo diretto.⁵⁶

⁵⁴ Esistono altri casi in cui questo sentimento americano prende forma. Sicuramente quello del *Il Crisantemo e la Spada* è uno di quelli che più di tutti ha influenzato la percezione del Giappone in Occidente; a metà degli anni '40 del Novecento, il governo americano incaricò Ruth Benedict di analizzare i meccanismi della società giapponese. Utilizzando un approccio di tipo olistico, Benedict isola quelli che lei identifica come gli ingranaggi di base per poi suddividerli in strutture razionali da lei definite come *'pattern of cultures'*. L'approccio olistico va infatti a cercare il particolare che possa poi costruire un universale razionale che spiega e determina tutto ciò che circonda. In questa visione, tutti gli elementi si influenzano a vicenda e concorrono ad un unico obiettivo finale. Il suo lavoro, la cui produzione si basa su una rielaborazione controllata di fonti non primarie, è il massimo dell'espressione della fascinazione orientalistica americana. Ruth Benedict basò il suo lavoro su testi non giapponesi e anche le interviste che utilizzò per raccogliere dei dati concreti furono condotte in America a giapponesi che ormai vivevano da tempo negli Stati Uniti; YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.24

⁵⁵ SMITH, "Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism", p.448

⁵⁶ *Ibid*, p.448

1.5 Definire lo shintō

Generalmente, dare una definizione ultima di un concetto non solo è un'impresa ardua, ma rischia di risultare controproducente e portare a un risultato poco attendibile. Allo stesso modo, lo *shintō* e la percezione dello *shintō* dipendono da diverse variabili che non si limitano alla sfera religiosa ma appartengono a vari tipi di categorie. Il suo mutar forma, naturale o imposto, rende impossibile limitarlo ad un fenomeno statico, così come le sue contraddizioni interne. Ma quindi, cosa si intende quando si parla di *shintō*? L'immagine comunemente condivisa, sia nell'immaginario euro-statunitense che nello stesso Giappone, è quella di una religione indigena, una tradizione di origine millenaria che da sempre abita l'arcipelago nipponico, caratterizzandolo in modo distintivo e unico, e che può vantare un vasto numero di santuari e rituali dedicati ai *kami*.⁵⁷ Ma quando si è iniziato a pensare allo *shintō* come religione indigena del Giappone? È corretto chiamarlo 'religione'? E soprattutto, cosa implica il termine 'indigeno'?

Queste domande sorgono spontanee soprattutto se si considerano le risposte della popolazione giapponese quando vengono posti loro quesiti di natura religiosa: secondo le numerose statistiche già presenti a partire dalla fine della Seconda Guerra Mondiale compiute da diversi tipi di istituzioni,⁵⁸ nonostante la maggior parte dei giapponesi dica di partecipare attivamente alle attività ritualistiche legate alla percezione condivisa di *shintō*, solo una piccolissima parte si identifica come 'shintoista',⁵⁹ o in generale sostiene di avere un'identità religiosa. Dopo il picco positivo nella percentuale di persone che si definivano religiose avvenuto alla fine dell'Occupazione americana, i numeri subiscono un progressivo declino.⁶⁰ In parte, questo fenomeno è dovuto al fatto che, generalmente, i rituali imperiali, i *matsuri* e i culti privati, raramente vengano percepiti da chi li pratica come appartenenti ad una dimensione religiosa, ma vengono piuttosto categorizzati come elementi tradizionali della cultura giapponese.⁶¹ Sono molte le variabili che influiscono su questi risultati, da quelle documentabili, come l'incidente Aum del 1995, a quelle che

⁵⁷ Toshio KURODA, "Shinto in the History of Japanese Religion", *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, No. 1, 1981, p.1

⁵⁸ READER, "Secularisation, R.I.P? Nonsense! The 'Rush Hour Away from the Gods' and the Decline of Religion in Contemporary Japan", p.10

⁵⁹ John BREEN, Mark TEEUWEN, *A New History of Shinto*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, p.1

⁶⁰ READER, "Secularisation, R.I.P? Nonsense! The 'Rush Hour Away from the Gods' and the Decline of Religion in Contemporary Japan", p.12

⁶¹ BREEN, TEEUWEN, *A New History of Shinto*, p.4-5

invece si poggiano su teorie, come per esempio l'ipotesi dell'esistenza di una correlazione diretta tra l'urbanizzazione e la secolarizzazione. Rimane comunque interessante vedere come la tendenza rimanga uniforme nel corso degli anni.

Il problema principale che si incontra quando si tenta di definire cosa è lo *shintō* è la non-definizione dello *shintō* stesso. Il concetto di *shintō* rimane estremamente vago anche per chi è parte attiva di uno dei sistemi che più vengono associati con esso: i sacerdoti dei santuari *shintō*. Breen e Teeuwen presentano la difficile situazione in cui si sono ritrovati i santuari alla fine della Seconda Guerra Mondiale: capire in che modo sopravvivere in un contesto che rifiutava tutto ciò che fosse riconducibile allo *shintō* di stato degli anni precedenti. Una delle problematiche risiedeva nel fatto che, oltre ai santuari più famosi e conosciuti, ve ne erano innumerevoli altri più piccoli che da soli, non facendo parte di un sistema più ampio, sarebbero andati incontro a morte certa. Dopo l'istituzione del *Jinja Honchō* (l'Associazione nazionale dei santuari *shintō*) nel 1946, si accese subito il dibattito sulla direzione da far prendere allo *shintō*, alimentato anche dal timore che il nuovo processo di democratizzazione lo avrebbe gradualmente portato alla deriva. Risultava necessario quindi trovare il modo per giustificare la funzione dei santuari all'interno della società andando a creare una narrativa in cui potevano presentarsi come “*shintō*”, cosa che il *Jinja Honchō* fece riproponendo anche un retorica di indigenità con l'intenzione di fare presa sulla popolazione giapponese.⁶²

Nel processo di creazione di un concetto più definito di *shintō* i *kami* giocarono un ruolo fondamentale. Una delle diverse interpretazioni dello *shintō* nel corso della storia giapponese è quella che lo vede come un sistema all'interno del quale si raccoglievano i diversi culti dedicati ai numerosi *kami* che si pensava popolassero l'arcipelago nipponico. All'inizio del periodo Kofun (dalla metà del III secolo d.c. fino alla metà del VI secolo d.c. circa), si creò una situazione di contrasto tra i clan che si erano formati attorno a figure che arrivavano dalla penisola coreana e che quindi poggiavano la propria autorità religiosa sui riti importati dal continente, in particolare di natura buddhista, e i clan ‘nativi’ che invece derivavano la propria autorità religiosa dai rituali agricoli dedicati ai *kami*. Questa opposizione che faceva da sfondo agli eventi politici del VI secolo si risolse infine con l'accettazione del buddhismo all'interno della corte Yamato, non senza però un

⁶² BREEN, TEEUWEN, *A New History of Shinto*, p.5

momento di forte opposizione da parte dei clan che più fervidamente rifiutavano la ‘contaminazione’ straniera. Nel frattempo, si era già avviato anche un processo di coordinazione dei culti dei *kami* delle varie provincie attraverso l’invio di offerte e sacerdoti da parte del re della terra di Yamato ai santuari più lontani.⁶³ Solamente alla fine del VII secolo con l’istituzione del *jingiryō*, dopo diversi tentativi di consolidazione di un qualche tipo di controllo sui rituali provinciali, la corte riuscì ad affermare una propria autorità sia spirituale che politica. Il *jingiryō* era amministrato dal *Jingikan*, il consiglio delle divinità, e consisteva in venti riti annuali che dovevano essere eseguiti al fine di garantire la pace del regno, in quanto in essi risiedeva la Legge dei Kami.⁶⁴ Il *Jingikan* aveva diversi ruoli amministrativi, che variavano dalla coordinazione dei rituali, alla cura di un registro contenente una lista di tutti i santuari, di tutte le famiglie legate ai santuari e di tutti i preti a questi annessi. Ma, detto questo, l’influenza del *Jingikan* era limitata e l’ideale del sistema *jingiryō* era ben lontano dalla realtà: nonostante la creazione di un sistema che centralizzava e strutturava in modo più chiaro i rituali, non si poteva ancora parlare di *shintō*, tanto più che per indicare i *kami* e i rituali a loro dedicati, veniva utilizzata la parola *jingi*.⁶⁵ Nei testi antichi, infatti, la parola ‘*shintō*’ non appare quasi mai⁶⁶ e, seppur ricorra quattro volte all’interno del *Nihon Shoki*, il suo utilizzo non può dirsi coerente o comunque esplicitamente connesso alla descrizione dei rituali dedicati ai *kami* o di un qualche sistema religioso indigeno. Kuroda paragona i propri studi con quelli dello storico Sokichi Tsuda per argomentare come all’interno del *Nihon Shoki*, a differenza di quanto sostenuto da Sokichi stesso, il termine ‘*shintō*’ non venga mai effettivamente utilizzato per riferirsi ai “culti religiosi appartenenti alle tradizioni indigene del Giappone” o per distinguere la “religione indigena del Giappone” dalla dottrina buddhista.⁶⁷ Il *Nihon Shoki* viene scritto avendo come riferimento i testi storiografici cinesi, quindi è inevitabile che la sua stesura stia stata fortemente influenzata, in vari modi, dalla cultura continentale. La parola ‘*shintō*’ –o più correttamente *jindō*, che secondo Mark Teeuwen corrisponde alla corretta pronuncia del termine in uso durante

⁶³ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.27

⁶⁴ *Ibid*, p.31

⁶⁵ *Ibid*, p.41

⁶⁶ Non vi è traccia del termine né nel *Kojiki*, né nel *Man'yōshū*.

⁶⁷ KURODA, “Shinto in the History of Japanese Religion”, p.4

l’VIII secolo⁶⁸ si ritrova già all’interno dei testi cinesi e veniva utilizzata per indicare più generalmente le diverse forme folkloristiche di religione o, in alternativa, il taoismo ed eventualmente il buddhismo. Talvolta indicava il concetto di religione in generale.⁶⁹ Risulta quindi difficile sostenere la teoria che il termine all’inizio dell’VIII secolo si riferisse ad un’istituzione organizzata o potesse essere in alcun modo legato ad un’idea di indigenità.

Inoltre, a partire dalla metà del periodo Heian, il *Jingikan* perse sempre più autorità e la distinzione tra il ruolo privato –non ufficiale– e pubblico –ufficiale– dei *kami* e dei riti a loro dedicati divenne sempre meno chiara. In questo stesso periodo, infatti, la produzione di testi ufficiali venne affiancata da un fenomeno che è stato di fondamentale importanza per capire da un punto di vista alternativo e non filtrato i cambiamenti sociali, culturali e religiosi dell’epoca: i diari degli aristocratici. Basandosi su queste fonti, gli studiosi registrarono un processo di privatizzazione del modo in cui i *kami* venivano integrati nella sfera quotidiana, dovuto ai vari scompigli e crisi sociali dell’epoca, tra cui quella di credere di star vivendo nel *mappō*. Contemporaneamente, si osservò un incremento anche nel numero di rituali tenuti a corte, nonostante non tutti avessero rilevanza nazionale, accompagnato anche da un significativo aumento del numero di santuari riconosciuti come ufficiali.⁷⁰ Inoltre, il distacco tra buddhismo e *kami* si fece sempre meno chiaro, portando al fenomeno denominato *honji suijaku*, secondo il quale i *kami* erano manifestazioni localizzate delle divinità buddhiste di carattere universale, in un processo di incorporazione delle divinità native nella dottrina buddhista. In questo frangente, l’enfasi posta sul carattere indigeno dei *kami* venne a meno e le teorie nativiste sui *jingi* messe da parte, nonostante il termine venisse ancora utilizzato dalla corte in riferimento ai rituali dei *kami*.⁷¹ Questo fenomeno si prolungò anche nel periodo medioevale, in particolare con il buddhismo esoterico che incorpora ed esoterizza i *kami*.⁷²

⁶⁸ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.42; per un ulteriore approfondimento, fare riferimento a: Mark TEEUWEN, “From Jindō to Shintō: A Concept Takes Shape”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3/4, 2002

⁶⁹ KURODA, “Shinto in the History of Japanese Religion”, p.5

⁷⁰ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.109-110

⁷¹ *Ibid*, p.141-143

⁷² Dal fenomeno del *honji suijaku* presero forma a partire dal X e XI secolo i primi gruppi da cui si svilupparono nel corso del tempo specifici culti o santuari che hanno poi portato alla creazione di diverse sette *shintō*. In questo periodo, infatti, ogni santuario nel tentativo di far risaltare il più possibile il proprio *kami*, manifestazione di una delle forme del Buddha, era solito costruire intorno alla sua figura complessi

L'associazione tra *kami* e 'indigeno' venne sempre più neutralizzata in quanto la dicotomia tra nativo ed esotico non veniva considerata utile ai fini della dottrina esoterica che invece si preoccupava di garantire la protezione del regno e della popolazione giapponese.⁷³ Iniziò così un'egemonia intellettuale del buddhismo che sarebbe durata fino alla fine del *bakufu* a metà del XIX secolo.⁷⁴ I *kami* verranno poi reintrodotti ufficialmente nella sfera pubblica grazie alla linea politica adottata dal governo Meiji che basava la legittimazione del proprio potere su un supposto passato mitico del Giappone.

Quando ci si vuole avvicinare a un'analisi dello *shintō*, è importante anche considerare la prospettiva attraverso la quale l'analisi viene condotta: l'approccio di Kuroda, i cui studi ebbero una profonda influenza sugli studi di tipo religioso, viene definito da Teeuwen come "iconoclasta".⁷⁵ Con lui si iniziò ad abbandonare in modo più effettivo la visione dello *shintō* come fenomeno esistente al di fuori di una cornice storica che alimentava il nazionalismo etnico e culturale della seconda metà del Novecento, e si iniziò invece a pensare allo *shintō* come una creazione consapevole costruita e portata avanti da nativisti del tardo medioevo giapponese che però vide la sua attualizzazione solamente in epoca Meiji: la sua teoria individua nello *shinbutsu bunri* –la separazione istituzionale tra *shintō* e buddhismo– del 1868 la nascita dello *shintō* come organo religioso ed istituzionale indipendente.⁷⁶ Gli elementi che poi sono stati inseriti in questo 'sistema *shintō*' si consolidarono grazie al confronto diretto e continuo con il buddhismo, il quale ha elevato i *kami* e li ha introdotti nella sfera pubblica rendendoli manifestazioni del Buddha e dei bodhisattva. Come quest'ultimo, anche Mark Teeuwen individua il punto di inizio dello *shintō* nel suo rapporto con il buddhismo, non tanto però nel processo di isolamento e allontanamento, anche istituzionale, dei *kami* dal buddhismo con l'istituzione del sistema dei *jingi*, ma in un'effettiva incorporazione dei *kami* all'interno del culto buddhista.⁷⁷ Teeuwen non si limita a comparare le teorie e i testi dei più importanti esperti di *shintō*, ma analizza anche come i culti nativi dei vicini paesi asiatici hanno risposto all'espansione buddhista, arrivando a definire il caso dello *shintō* come

sistemi di rituali e dottrine che si sono successivamente sviluppati in veri e propri culti che rientrano sotto la descrizione di *shake shintō*; KURODA, "Shinto in the History of Japanese Religion", p.9

⁷³ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.175

⁷⁴ *Ibid*, p.150

⁷⁵ TEEUWEN, "Comparative Perspectives on the Emergence of Jindō and Shintō", p.376

⁷⁶ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.5

⁷⁷ *Ibid*, pp.42-43

estremamente unico e particolare. La sua teoria parte dal presupposto che lo *shintō* non abbia una dimensione concreta, ma sia invece un concetto, un qualcosa di astratto che non solo assume diversi significati a seconda del periodo storico o del discorso in cui viene utilizzato, ma che crea da sé il proprio significato e con esso si riferisce esclusivamente a se stesso.⁷⁸ La produzione attiva di un campo semantico si accompagna all'utilizzo della parola "*shintō*" come termine ombrello che racchiude e ordina un vasto insieme di elementi concreti –che quindi hanno una corrispondenza effettiva nella dimensione mondo– come i *kami* e i santuari. Attraverso un'analisi linguistica del termine, Teeuwen cerca di individuare il momento in cui lo *shintō* inizia ad assumere anche un'accezione di tipo teologico, passando dall'essere una parola a essere un concetto che possa produrre attivamente un discorso.⁷⁹

Helen Hardacre nella sua ricerca utilizza invece un approccio di tipo diacronico, incentrandosi in particolare sulla continuità dell'aspetto istituzionale dello *shintō*. Le sue considerazioni si basano su un'analisi dello sviluppo del *Jingikan* nei diversi periodi storici e cambi di governo, arrivando ad affermare come, nonostante l'organo istituzionale abbia occupato diversi ruoli a seconda dell'epoca, sia sempre stato un elemento costante nel percorso di formazione di un'idea di uno *shintō* più sistematico e organizzato.⁸⁰ La sua teoria sostiene che è proprio negli eventi che animano i secoli che vanno dal VII al IX fortemente influenzati dal sistema *Ritsuryō* e dall'organo istituzionale del *Jingikan*, che si può ritrovare l'origine dello *shintō*, nonostante il termine non fosse ancora in uso.⁸¹ In particolare, Hardacre struttura il discorso utilizzando due dicotomie di base: quella tra il 'pubblico' e il 'privato' (concetti che variano anch'essi a seconda del periodo storico a cui vengono applicati) e quella tra 'indigeno' e 'straniero'. Per quanto riguarda quest'ultima opposizione cerca di comprendere e spiegare come la retorica nativa si articola all'interno dei discorsi sullo *shintō*, ovvero come viene giustificata e

⁷⁸ Mark TEEUWEN, "From Jindō to Shintō: A Concept Takes Shape", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3/4, 2002, pp.233-234

⁷⁹ Teeuwen riprende in mano gli studi sul *Nihon Shoki* di Kuroda, dandone una nuova interpretazione e sostenendo che il cambiamento della pronuncia da *jindō* a *shintō* avvenuto nel XII secolo grazie all'introduzione delle dottrine taoiste indicasse anche un cambiamento a livello semantico. Per un maggior approfondimento si veda: TEEUWEN, "From Jindō to Shintō: A Concept Takes Shape", 2002.

⁸⁰ Hardacre sostiene come l'ideologia e il sistema di rituali del *Jingikan* siano rimasti anche dopo i diversi passaggi e cambi di nome subiti dall'organo istituzionale e sono presenti tutt'ora in parte nel *Jinja Honchō* che infatti ne eredita l'ideologia di base. Un'analisi più articolata del *Jinja Honchō* verrà condotta nei capitoli due e tre.

⁸¹ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.108

successivamente promossa l'idea di uno *shintō* puro e indigeno, nonostante le chiare e documentate influenze esterne.

1.6 Definire il concetto di religione: il termine *shūkyō*

L'evoluzione del termine *shūkyō* è sicuramente una delle chiavi per comprendere a fondo il ruolo dello *shintō* in questi ultimi due secoli di storia giapponese. Lo spettro di significati con cui il termine 'religione' viene utilizzato dagli accademici e intellettuali del Giappone contemporaneo si è notevolmente espanso da quando il concetto fu categorizzato alla fine del XIX secolo.⁸² La parola '*shūkyō*' era già presente nel Giappone premoderno all'interno del discorso buddhista e confuciano, ma il suo significato occupava uno spazio completamente diverso rispetto a quello che poi gli fu dato con l'introduzione del concetto Occidentale di religione. Il Giappone ebbe già un primo contatto con l'Europa nel 1551, ma, dato che il Cristianesimo importato dai missionari spagnoli rientrava già nella categoria buddhista che lo etichettava come eresia, non si pose il problema di coniare un nuovo termine che lo descrivesse e lo definisse. Fu solo nel 1853 con l'arrivo del commodoro Matthew C. Perry sulle coste giapponesi che il problema si fece presente. La parola '*religion*' appariva due volte all'interno dei comunicati ufficiali americani, ed entrambe le volte fu utilizzato per rassicurare al governo Tokugawa che gli Stati Uniti non avevano assolutamente intenzione di violare le politiche di anticristianesimo vigenti in Giappone dal XVI secolo.⁸³ A questo punto, i traduttori giapponesi si trovarono davanti a due problematiche principali: la prima consisteva nel fatto che la categoria 'religione', così come veniva intesa dagli americani, copriva un così ampio spettro di significati che non trovava un corrispettivo indigeno; inizialmente il termine fu infatti reso con una varietà di termini, ognuno dei quali assumeva una sfumatura diversa a seconda del contesto a cui veniva applicato.⁸⁴ Tuttavia, la necessità di categorizzare e tradurre i nuovi concetti con il fine di creare un linguaggio e un vocabolario che permettesse al Giappone di comunicare più facilmente con l'estero spinse verso la ricerca di un termine unico che potesse servire allo scopo. La

⁸² Erica BAFFELLI, Ian READER, Birgit STAEMMLER, "Media and Religion in Japan", in Erica BAFFELLI, Ian READER e Birgit STAEMMLER (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York, Routledge, 2011, p.9

⁸³ Jason Ānanda JOSEPHSON, *The Invention of Religion in Japan*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012, p.1

⁸⁴ *Ibid*, p.1

categorizzazione e la traduzione dei nuovi termini erano infatti parte integrante del processo diplomatico: la traduzione, in quanto implica necessariamente dei processi di trasferimento e trasformazione, non può essere considerato un atto neutrale e, secondo la visione post-strutturalista della lingua, è anche un mezzo attraverso cui si possono esprimere delle dinamiche di potere.⁸⁵ Anche la seconda problematica era di natura semantica: infatti, tutto ciò che rientrava all'interno della sfera di significato coperta del concetto Occidentale di 'religione' veniva automaticamente associato con il cristianesimo, nei confronti del quale il governo e la stessa popolazione giapponese provavano ancora dei sentimenti di ostilità.⁸⁶ Già dagli inizi degli anni '70 dell'Ottocento diventò chiaro ai politici dell'epoca che non sarebbe stato possibile escludere il cristianesimo dal discorso moderno.

Iniziò così il dibattito che vide come protagonisti i traduttori tanto quanto gli intellettuali e gli uomini politici dell'epoca Meiji i quali hanno portato alla formazione del termine *shūkyō* e dei significati in esso racchiusi seguendo le proprie ideologie e programmi di riforma.⁸⁷ Il processo di traduzione nascondeva un'appropriazione e indigenizzazione del concetto euro-statunitense di religione e la conseguente invenzione della categoria.⁸⁸ Nel contesto giapponese, quindi, questa non fu il risultato inevitabile generatosi automaticamente da un incontro tra culture diverse, quanto invece il prodotto delle strategie diplomatiche e di riconfigurazione del sistema culturale.⁸⁹ Nel suo studio dell'invenzione della religione in epoca Meiji, Josephson sostiene inoltre come la creazione di questa nuova categoria si sia basata fondamentalmente su una contrapposizione con la sfera educativa e la sfera politica, entrambe strettamente correlate allo *shintō*.⁹⁰

La parola *shūkyō*, formata dai caratteri 宗, utilizzato per indicare setta o organizzazione, e 教, insegnamento o dottrina, implica un'associazione tra religione e l'idea di un'entità formale strutturata in un'organizzazione e dotata di un apparato dottrinale. Il termine così

⁸⁵ JOSEPHSON, *The Invention of Religion in Japan*, p.73

⁸⁶ *Ibid*, p.292

⁸⁷ *Ibid*, p.6

⁸⁸ *Ibid*, p.4

⁸⁹ *Ibid*, p.71

⁹⁰ *Ibid*, p.155

strutturato replica il concetto euro-statunitense di religione in cui il cristianesimo fa da modello.⁹¹ In Giappone questo modello veniva rispecchiato sia dal buddhismo che dal confucianesimo che quindi vengono identificati come *shūkyō*, mentre lo *shintō* non veniva generalmente percepito come facente parte della categoria. Questa esclusione non solo aveva valore ideologico, ma anche politico in quanto, togliendo allo *shintō* il suo aspetto religioso, permetteva allo stato e al governo di utilizzarlo nel discorso proto-nazionalista senza ripercussioni, non contravvenendo alla libertà religiosa accordata dalla nuova costituzione dell'11 febbraio 1889.⁹² Contemporaneamente alla definizione di *shūkyō* avvenne infatti anche un processo di secolarizzazione dello *shintō*. La costituzione del 1889 diventava un'opportunità per il governo Meiji per definire i limiti entro cui la parola *shūkyō* operava: il risultato fu la circoscrizione alla sfera privata di una determinata serie di strutture religiose organizzate ufficialmente e riconosciute dallo Stato. L'affiliazione a queste organizzazioni veniva regolata e gestita dal *Bunkachō*, l'Agenzia governativa per gli Affari Culturali.⁹³ Lo *shintō* assunse quindi una veste pubblica, assumendo al contempo sempre di più la forma di quello che sarà il fondamento dell'ideologia del 'vecchio' nazionalismo. La relazione tra stato e *shintō* nel periodo prebellico influenzerà in modo significativo non solo tutti i rapporti tra stato e religione degli anni a venire, ma anche la percezione della società giapponese nei confronti della sfera religiosa. In particolare, è a partire dalla fine dell'Occupazione americana, che il numero di giapponesi che si identifica come credente o dice di appartenere ad una particolare organizzazione religiosa è in costante diminuzione. Questo fenomeno è però accompagnato da un 'sentimento religioso' condiviso nel quale rientrano tutte quelle pratiche –come le visite ai santuari e ai templi per chiedere favori o protezione alle divinità, i riti dedicati agli antenati, i *matsuri*, i pellegrinaggi– che vengono invece associati ad un'idea di tradizione e quindi considerati come parte di un'eredità culturale.⁹⁴

Il discorso sul come classificare una certa attività viene applicato a situazioni contemporanee in cui la differenza tra religione e cultura non è chiara o comunque può essere interpretata a seconda dell'ottica attraverso la quale la situazione viene osservata. Nei capitoli successivi verranno presi in analisi alcuni di questi casi in cui l'ambiguità

⁹¹ BAFFELLI, READER, STAEMMLER, "Media and Religion in Japan", p.8

⁹² JOSEPHSON, *The Invention of Religion in Japan*, p.113

⁹³ BAFFELLI, READER, STAEMMLER, "Media and Religion in Japan", p.8

⁹⁴ *Ibid*, p.8

della definizione di religione viene sfruttata per giustificare un'ideologia nazionalista, o inserita all'interno di narrative che hanno come obiettivo quello di promuovere e legittimare un supposto valore universale.

1.7 La secolarizzazione dello *shintō*

Con l'introduzione del concetto euro-statunitense di religione e il conseguente dibattito su quale termine utilizzare per tradurlo, si cercò di delineare in modo più chiaro anche la parola *shintō* e tutto ciò che circoscriveva.⁹⁵ Dopo una prima decisione del governo Meiji di riferirsi alla 'via dei kami' con '*shinkyō*' (神教, letteralmente 'insegnamento dei kami'), agli inizi degli anni '80 dell'Ottocento si optò invece per l'adozione del termine '*shintō*' (神道). Il suffisso *-tō*, 'via',⁹⁶ serviva a inserirlo all'interno del campo semantico e sociale a cui apparteneva l'etica *-dōtoku*, 道德-, di carattere secolare.⁹⁷ Venne a crearsi così una dicotomia tra *shūkyō* ("religione"), percepito come appartenente alla sfera privata e individuale, e *dōtoku*, ovvero tutto quello che apparteneva al mondo etico e morale, parte integrante della sfera pubblica.⁹⁸ La scelta di secolarizzare lo *shintō* derivava dalla volontà del governo di separarlo in modo chiaro dalla sfera religiosa in cui invece esistevano sia il cristianesimo che il buddhismo. Sempre più identificato come elemento che incarnava l'indigenità del Giappone, il governo Meiji temeva infatti che nella competizione tra le due grandi religioni lo *shintō* potesse uscirne schiacciato, perdendo validità.⁹⁹

Stando a Kuroda, il processo di secolarizzazione dello *shintō*, iniziò a prendere forma già in epoca medioevale durante il periodo di sincretismo con il buddhismo.¹⁰⁰ Anzi, è proprio all'interno del sistema buddhista che il suo ruolo secolare trovò espressione: lo *shintō*, infatti, non veniva considerato una religione indipendente, ma esisteva in uno stato

⁹⁵ ISOMAE, *Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō*, p.XVIII

⁹⁶ Fu solo a partire dal XVII secolo, grazie alla formulazione di una teoria shinto di matrice confuciana ad opera di Hayashi Razan e altri studiosi in epoca Edo, che il suffisso *-tō* 道 assunse effettivamente il significato di "via". Fino ad allora, veniva utilizzato con l'accezione di 'comportamento' o 'giusta azione'.

⁹⁷ ISOMAE, *Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō*, p.XVIII

⁹⁸ *Ibid.*, p.XIX

⁹⁹ ISOMAE, *Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō*, p.XVII

¹⁰⁰ Il processo di sincretismo tra *shintō* e buddhismo si articola in diverse fasi che iniziano a partire dalla fine del VIII secolo fino a circa il XIII secolo.

di subordinazione al buddhismo.¹⁰¹ Espressione diretta di questa subordinazione erano i *kami*, che nelle varie fasi del sincretismo assumono diversi ruoli: inizialmente visti come divinità benevoli che si prestavano alla protezione del buddhismo, diventarono poi manifestazioni dei diversi stadi del Buddha stesso. L'istituzionalizzazione del ruolo dei *kami* avvenne con il sistema di leggi del *jingiryō* promulgato a metà dell'VIII secolo e gestito a sua volta dal *Jingikan*, che regolavano e sistematizzavano le diverse cerimonie a loro dedicate riconosciute ufficialmente dal governo.¹⁰² Fu solo in relazione al buddhismo che entrarono a far parte della sfera pubblica: la sponsorizzazione dei *jingi*¹⁰³ da parte della corte, l'istituzione di una 'legge dei *kami*' e lo stesso *Jingikan*, danno una veste ufficiale e pubblica al culto dei *kami*.¹⁰⁴ Lo *shintō* del XII secolo non nacque però come una riaffermazione ideologica di un sistema imperiale legittimato dai *kami*, ma come una reinterpretazione dell'antico sistema dei *jingi*.¹⁰⁵ Fu infatti Yoshida Kanetomo (1435-1511) nel tardo periodo medioevale a reintrodurre il discorso imperiale in relazione allo *shintō* utilizzando la 'via dei *jingi*' per creare una narrativa nativista.¹⁰⁶ Con il rovesciamento del paradigma dello *honji suijaku* di epoca Heian, i *kami* occupavano ora la posizione di esseri cosmici originali, mentre le figure buddhiste si limitavano ad essere le loro manifestazioni fenomenologiche: questo primo punto faceva da base al complesso di rituali e dottrine da lui creato, elevando lo *shintō* oltre la sua condizione di subordinazione con il buddhismo esoterico e promuovendo il suo status di entità primordiale e pura, rappresentante per eccellenza dell'indigeno.¹⁰⁷ Oltre all'enfasi posta sulla connessione tra *shintō* e potere imperiale al fine di dimostrare la natura sacra della nazione,¹⁰⁸ rilevante era anche la nuova dimensione globale che caratterizzava la sua dottrina e che poneva il Giappone nel contesto mondiale come forza originatrice.¹⁰⁹

¹⁰¹ KURODA, "Shinto in the History of Japanese Religion", p.15

¹⁰² *Ibid*, p.7

¹⁰³ La parola *jingi* nasce alla fine del VII secolo in riferimento ai 'kami del cielo e della terra' e l'apparato di rituali a loro dedicati

¹⁰⁴ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.45

¹⁰⁵ TEEUWEN, "From Jindō to Shintō: A Concept Takes Shape", p.258

¹⁰⁶ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.208

¹⁰⁷ *Ibid*, p.233

¹⁰⁸ *Ibid*, p.218

¹⁰⁹ Questa prima sistematizzazione dello *shintō* segnò un punto di svolta nella storia giapponese e influenzò in modo decisivo tutte le future teorie, tra cui anche quelle sui cui si baserà poi il *kokka shintō* del Giappone moderno; HARDACRE, *Shinto: A History*, p.233

Uno degli aspetti del carattere secolare dello *shintō*, si manifestò in epoca medioevale attraverso la costruzione di un'iconografia dei *kami* che si formalizzò gradualmente attorno a figure umane appartenenti alla vita quotidiana.¹¹⁰ Questa familiarizzazione si accompagnava a un altro elemento fondamentale, che avrebbe portato poi alla percezione dello *shintō* di Stato di epoca Meiji e Taishō come sinonimo di un sistema etico.¹¹¹ Kuroda nel suo testo ci tiene a sottolineare, attraverso l'uso di diversi esempi, quanto nel Giappone medioevale la parola *shintō* fosse utilizzata per intendere “l'autorità, il potere, o l'attività dei *kami*”, rendendolo “a difficult thing to speculate about”.¹¹² Tra le numerose funzioni che assumeva in particolare attraverso i rituali statali e locali,¹¹³ il suo ruolo più importante risiedeva nell'amministrazione dell'ordine secolare: se ci si riferiva al Buddha per ottenere una benevolenza ultraterrena, ai *kami* venivano affidate invece le richieste legate alla dimensione terrena e quotidiana. Rispetto ai secoli precedenti, i *kami* divennero meno imprevedibili¹¹⁴ e le loro azioni seguivano sempre di più dei principi di cui tutta la società era a conoscenza e che rispondevano ad un codice morale non scritto che andava rispettato.¹¹⁵ Il culto dei *kami* diventò quindi sempre più inseparabile dall'autorità secolare, ma non privò lo *shintō* dalla sua componente religiosa, in quanto comunque esisteva e si sviluppava all'interno della logica buddhista.¹¹⁶

Fin dal periodo medioevale, quindi, l'idea di etica in Giappone è stata fortemente connessa allo *shintō*. Hori Ichirō (1910-1974) e Maruyama Masao (1914-1996),¹¹⁷ più che considerarlo una religione, trattano lo *shintō* come fosse un elemento o una caratteristica che lega e fa da sottotono a tutta la cultura giapponese, uno “strato antico” ereditato dai miti del *Kojiki* e del *Nihon Shoki*. Gli elementi confuciani e taoisti vengono assimilati all'interno dello *shintō* e spogliati della loro ereditarietà semantica e culturale.

¹¹⁰ KURODA, “Shinto in the History of Japanese Religion”, p.14

¹¹¹ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.152

¹¹² KURODA, “Shinto in the History of Japanese Religion”, p.10

¹¹³ La visione dei *kami* come manifestazioni del buddha spinse i vari santuari a voler enfatizzare il carattere distintivo del proprio *kami*, il che portò ad un aumento dei rituali locali e allo sviluppo di dottrine complicate attorno alle quali si svilupparono diverse sette *shintō*.

¹¹⁴ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.148

¹¹⁵ Con la diffusione delle dottrine esoteriche si osserva una progressiva esoterizzazione dei *kami*, adesso visti come divinità in grado di riconoscere e giudicare il carattere di una persona e quindi eventualmente assecondare una richiesta di protezione o punirla.

¹¹⁶ KURODA, “Shinto in the History of Japanese Religion”, p.15

¹¹⁷ Hori Ichirō è uno studioso moderno che si occupa di folklorismo in Giappone, in particolare relativamente alla sfera religiosa. Maruyama Masao fu invece uno dei più importanti politologi del Giappone contemporaneo, il cui contributo agli studi dell'evoluzione del pensiero politico giapponese fu prezioso.

Lo *shintō* viene trasformato in qualcosa di più profondo e diventa interpretazione della capacità che più di tutte, secondo le tesi del *nihonjiron*, caratterizza l'essere giapponese: l'appropriarsi di qualcosa di esterno, il metabolizzarlo e il rielaborarlo attuando un vero e proprio processo di 'giapponesizzazione'.¹¹⁸ Sia il concetto di assimilazione attiva che l'idea di *shintō* come elemento che trascende e supera il suo aspetto religioso, sono già presenti all'interno del movimento del *kokugaku* e si possono ritrovare nei testi di Motoori Norinaga (1730-1801), tanto che, secondo quest'ultimo, tutti gli elementi culturali importati in una qualsiasi epoca potevano essere considerati, generalmente, "lo *shintō* di quel determinato periodo".¹¹⁹ Inoue Hiroshi, invece, pur condividendo l'idea dello *shintō* come strumento utile per applicare un sistema etico, è assolutamente contrario alle narrative che lo inseriscono in un contesto storico utilizzandolo per giustificare i propri discorsi sulla validità e originalità etnica del popolo giapponese.¹²⁰ Lo '*shintō*' in epoca medioevale serviva "sia come termine che come concetto che abbracciava un'accezione fortemente ideologica e politicizzata che faceva da sostegno all'ordine secolare dello *status* di nazione del Giappone e della autorità del sistema imperiale".¹²¹ Sostenere che si sia formato prima di questo momento storico implica per Inoue la promozione di un'ideologia nazionalista, presentata sottoforma di teoria religiosa, che vede nello *shintō* –la religione "indigena" e "ancestrale" del Giappone– l'essenza dell'etnicità e della cultura giapponese.¹²²

Se nel Giappone moderno e contemporaneo esistono diversi esempi che mostrano come lo *shintō* sia stato più volte e in diversi modi strumentalizzato al fine di giustificare le tesi di narrative specifiche che si poggiavano su un'idea di indigenità della cultura giapponese, è possibile trovare questo fenomeno anche in diversi momenti della storia del Paese. La creazione di una narrativa di indigenità a sostegno di una teoria di superiorità nei confronti del diverso non è infatti una strategia nuova. Helen Hardacre rintraccia già nel *Kojiki* le basi di un discorso nativista: al suo interno, infatti, viene raccontata la storia di un Giappone che non ha mai avuto a che fare con elementi esterni, e di una famiglia imperiale completamente priva di qualsiasi tipo di contatto con il mondo buddhista. L'idea di

¹¹⁸ YOSHINO, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry*, p.90

¹¹⁹ KURODA, "Shinto in the History of Japanese Religion", p.3

¹²⁰ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.43

¹²¹ *Ibid*, p.43

¹²² *Ibid*, p.43-45

indigenità viene promossa con una particolare enfasi sui *kami*, ignorando la realtà storica del contesto in cui il *Kojiki* stesso è stato scritto.¹²³ Anche Antoni Klaus si interroga su una possibile interpretazione del *Kojiki* come “testo sacro dello *shintō*”, e, pur premettendo che bisognerebbe approfondire la questione, afferma che senza il lavoro ideologico di Motoori Norinaga motivato da intenti filologici e religiosi, non esisterebbe neanche un’idea di sacralità di un testo per lo *shintō*.¹²⁴ L’idea di una lingua nazionale sta al centro del progetto nativista di Motoori che ritrova nel *Kojiki* un giapponese arcaico e “puro”. Klaus, inoltre, afferma che, senza la tesi di Motoori che vede il *Kojiki* come il testo e narrativa centrale del canone giapponese, non sarebbero esistiti né lo *shintō* di Stato, né lo *shintō* imperiale.¹²⁵

Inoltre, nella seconda metà del VII secolo si colloca un episodio che viene considerato decisivo nel processo di formazione di una idea di *shintō* come tradizione indigena, e nel quale alcuni storici, tra cui Takatori Masao (1926-1981), identificano il primo punto di un distacco netto e consapevole tra *shintō* e buddhismo: l’incidente Dōkyō.¹²⁶ Per la prima volta il principio di ereditarietà su cui poggiava l’ordine di successione imperiale venne messo in dubbio, destabilizzando l’ordine sociale. Il *Jingikan* reagì subito con l’istituzione di leggi che proibivano al buddhismo di entrare in contatto o interagire attivamente con i rituali e più in generale con i *kami*.¹²⁷ In realtà questo tabù nei confronti del buddhismo messo in atto come protocollo all’inizio del IX secolo era limitato al santuario di Ise e solo a fine secolo fu esteso anche alla corte, andando così a inficiare la teoria di Takatori che vedeva nella trasformazione di Ise in un santuario imperiale costruito su modello cinese, l’inizio del processo di indipendenza dello *shintō*.¹²⁸ Per contro Kuroda sostiene che, nonostante la posizione esplicita della corte nei confronti del buddhismo, le riforme dei rituali di corte e la formalizzazione dell’organizzazione del

¹²³ HARDACRE, *Shinto: A History*, pp.69-70

¹²⁴ Klaus ANTONI, “Creating a Sacred Narrative: *Kojiki* Studies and Shintō Nationalism”, *Japanese Religions*, Vol. 36, No. 1, 2011, p.23

¹²⁵ ANTONI, “Creating a Sacred Narrative: *Kojiki* Studies and Shintō Nationalism”, p.24

¹²⁶ Con “incidente Dōkyō” ci si riferisce a quando il monaco Dōkyō, nominato ‘Re del Dharma’ dall’imperatrice Shōtoku, risalita al trono dopo essersi votata alla dottrina buddhista, si autoproclamò il legittimo successore imperiale sostenendo che questa fosse la volontà dei *kami*. Fu poi smentito da un successivo oracolo che confermava che solo i discendenti diretti di Amaterasu potevano diventare imperatori. Dopo la morte di Shōtoku, Dōkyō fu bandito e morì in esilio; HARDACRE, *Shinto: A History*, p.99

¹²⁷ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.99

¹²⁸ Mark TEEUWEN, “Comparative Perspectives on the Emergence of Jindō and Shintō”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 70, No. 2, 2007, p.378

santuario di Ise, sia altamente improbabile che lo *shintō* potesse già essere percepito all'epoca come una religione indipendente opposta al buddhismo.¹²⁹ Senza dubbio, però, fu grazie a questa continua tensione che il discorso sullo *shintō* ha avuto modo di svilupparsi nei secoli a venire.¹³⁰

In definitiva, appare chiaro come anche quando si parla di *shintō*, sia facile cercare di costruire discorsi che seguono, per forza di cose, delle linee precise, limitandosi a considerare solamente determinati aspetti dell'oggetto in questione.

¹²⁹ TEEUWEN, "Comparative Perspectives on the Emergence of Jindō and Shintō", p.381

¹³⁰ *Ibid*, p.382

CAPITOLO DUE

IL *KOKKA SHINTŌ* E IL SUO RUOLO NELLA STRUTTURA RELIGIOSA DEL GIAPPONE MODERNO

2.1 *Definire il kokka shintō*

Per comprendere appieno lo *shintō* contemporaneo e il modo in cui viene inserito all'interno dei diversi discorsi nel Giappone di oggi, è necessario analizzare i processi di formazione e affermazione dello *shintō* di Stato e come questi abbiano caratterizzato significativamente la struttura religiosa del Giappone nel periodo moderno (1868-1945). La labilità che generalmente caratterizza il processo di definizione di un termine permea anche il discorso riguardante il *kokka shintō*. L'atto del definire o etichettare un qualcosa tende a reificare quello che invece è, come anche in questo caso, una realtà dinamica e fluida.¹ Nonostante “*shintō* di Stato” venga spesso utilizzato come termine ombrello per riferirsi generalmente allo *shintō* presente nel periodo che va dagli ultimissimi anni del XIX secolo al 1945,² il significato varia considerevolmente a seconda di chi lo utilizza, con il risultato che spesso vengono tralasciati –appositamente– degli aspetti importanti del mondo *shintō* dell'epoca. Il problema, infatti, non risiede tanto nel processo di definizione del termine in sé, quanto invece nella tendenza a isolare il termine dal contesto storico in cui ha preso forma.³ Così facendo si oggettivizza e si limita il fenomeno, trasformandolo in uno strumento potenzialmente utilizzabile all'interno di precise narrative storiche e ideologiche. Tuttavia, come già esplicitato nel capitolo precedente, nel cercare di analizzare lo sviluppo e quindi tutte le possibili accezioni di un fenomeno –in questo caso quello dello *shintō* di Stato– non si può fare a meno di impiegare il termine che canonicamente e convezionalmente viene utilizzato per descriverlo.⁴ Per questo motivo, nell'analisi che segue, si è cercato di mantenere un approccio critico e consapevole della dinamicità degli eventi politici, amministrativi e sociali che

¹ Wilbur M. FRIDELL, “A Fresh Look at State Shinto”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 3, 1976, p.560

² Helen HARDACRE, *Shinto: A History*, Oxford University Press, New York, 2017, p.403

³ Wilbur M. Fridell, “The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 2, No. 2/3, 1975, p.561

⁴ Susumu SHIMAZONO, “State Shinto and the religious structure of Modern Japan”, *Journal of American Academy of Religion*, Vol. 73, No. 4, 2005, p.1079

caratterizzarono in modo fondamentale i decenni dell'epoca Meiji, Taishō e la prima parte dell'epoca Shōwa.

Sicuramente, un primo fattore che non può essere ignorato da chi vuole approcciarsi ad una comprensione più profonda dello *shintō* di Stato consiste nella consapevolezza che il termine “*kokka shintō*” è apparso per la prima volta solamente nel dopoguerra e che quindi non è stato mai utilizzato dai giapponesi, né in ambito accademico né a livello popolare, durante il periodo di attività dello *shintō* di Stato.⁵ Fridell, inoltre, sottolinea come all'interno dell'Enciclopedia dello *shintō* del periodo prebellico⁶ fosse presente la voce “*kokkateki shintō*”, dove quindi il sostantivo *kokka* (lett. stato) era reso in forma aggettivale; è solo all'interno del dizionario *shintō* redatto nel dopoguerra⁷ che viene riportata la forma nominale, giudicata da Fridell più rigida e reificante.⁸ Ufficialmente, però, il termine fu utilizzato per la prima volta all'interno della Direttiva *shintō*, promulgata il 15 Dicembre 1945 dalle forze dell'Occupazione, il cui titolo completo era “Abolizione del supporto, della perpetuazione, del controllo e della disseminazione dello *shintō* di Stato (*kokka shintō* o *jinja shintō*) da parte del Governo”.⁹ Nella parte di testo scritta tra parentesi è nascosta una delle cause principali della confusione che ancora oggi circonda il concetto di *shintō* di Stato, ovvero l'implicazione che il *kokka shintō* e il *jinja shintō*, in altre parole, tutta la parte dello *shintō* strettamente legata al sistema di santuari e sacerdoti, siano sinonimi e indichino lo stesso fenomeno.¹⁰ Lo scopo della Direttiva *shintō* era quello di abolire qualsiasi tipo di associazione tra lo *shintō* di Stato, identificato dall'Occupazione come *jinja shintō*, e il governo: solo spogliandolo del suo ruolo pubblico diventava possibile trattare il *jinja shintō* –e quindi lo *shintō* di Stato– come una vera e propria istituzione religiosa che poteva essere inserita all'interno dello schema della nuova costituzione in cui era prevista un'effettiva libertà di religione.¹¹ In altre parole, la Direttiva intendeva mettere quello che veniva considerato lo *shintō* di Stato allo stesso livello di tutte le altre religioni con le quali fino a poco prima non veniva associato, sia per una serie di costruzioni messe in atto dal governo giapponese, sia perché la

⁵ FRIDELL, “A Fresh Look at State Shinto”, p.560

⁶ *Shintō Daijiten*, Heibonsha, Tokyo, 1939

⁷ *Shintō Jiten*, Motohiko ANZU, a cura di Hori Shoten, Osaka, 1968

⁸ FRIDELL, “A Fresh Look at State Shinto”, p.560

⁹ SHIMAZONO, “State Shinto and the religious structure of Modern Japan”, p.1078

¹⁰ *Ibid*, p.1077

¹¹ *Ibid*, p.1079

popolazione si era ormai abituata a pensare allo *shintō* come elemento culturale e non religioso.

Shimazono definisce limitato l'utilizzo del termine "*shintō* di Stato" unicamente con l'accezione di "*jinja shintō*" e lo pone in opposizione a una definizione ben più ampia del termine, anche questa colpevole di poca chiarezza, in cui vengono inclusi elementi come il culto dell'imperatore e l'ideologia del *kokutai*.¹² All'interno della stessa Direttiva *shintō*, il termine "*shintō* di Stato" viene utilizzato sia inteso come sinonimo di *jinja shintō* che nella sua accezione più vasta, rendendo l'inquadramento e la comprensione del termine ancora più difficile, soprattutto se inserito all'interno dei discorsi sullo *shintō* che si svilupparono dopo la fine dell'Occupazione. Nei paragrafi in cui vengono elencate le motivazioni che hanno portato alla decisione di cancellare completamente il *kokka shintō* da qualsiasi ambito della sfera pubblica, vengono citate anche le seguenti:

per liberare il popolo giapponese dalla costrizione diretta o indiretta di credere o dire di credere in una religione o culto creato ufficialmente ad opera dello Stato, [...]

per evitare la ricorrenza della perversione delle teorie e dei credi dello *shintō* attraverso l'inserimento in propagande militariste e ultranazionaliste, create per ingannare il popolo giapponese e condurli in guerre di aggressione,

per aiutare i giapponesi a reindirizzare l'aspetto della loro vita nazionale alla costruzione di un nuovo Giappone basata su ideali di pace e democrazia [...].¹³

Data la definizione qui sopra riportata di "religione o culto creato ufficialmente ad opera dello Stato" e il suo utilizzo in "propagande militariste e ultranazionaliste", risulta chiaro come in questi paragrafi la parola *shintō* non venga utilizzata solo in riferimento alla sua accezione limitata, ma includa anche tutto un sistema ideologico che andava oltre al *jinja shintō*.¹⁴ In un altro passaggio viene inoltre specificato come il termine *kokka shintō* venga utilizzato per riferirsi a quel ramo dello *shintō* che già a inizio Novecento fu ufficialmente differenziato dal governo giapponese dal *kyōha shintō* –lo *shintō* settario– di carattere religioso, in modo da poter classificare il *kokka shintō* come "culto nazionale non religioso".¹⁵ Possiamo quindi concludere che, se ci si attenesse esclusivamente alla

¹² SHIMAZONO, "State Shinto and the religious structure of Modern Japan", p.1077

¹³ *Ibid*, p.1080

¹⁴ *Ibid*, p.1081

¹⁵ *Ibid*, p.1080

definizione data dalla Direttiva *shintō* per descrivere il fenomeno dello *shintō* di Stato, si farebbe fatica a tracciarne chiaramente i contorni.

La ricerca di una definizione più completa e critica del *kokka shintō* risulta fondamentale non solo per la comprensione del sistema religioso del Giappone moderno, che fa da base allo sviluppo del sistema religioso contemporaneo, ma anche per una fruizione attiva dei dibattiti accademici moderni e contemporanei riguardanti lo *shintō*, solitamente incentrati proprio attorno al concetto di *shintō* di Stato.¹⁶ La poca chiarezza che circonda la sua definizione non è limitata al territorio nipponico, ma si estende anche all'ambiente accademico europeo e statunitense. Questa confusione è probabilmente iniziata, secondo Fridell, con la pubblicazione del libro *The National Faith of Japan*, la cui prima edizione risale al 1938, di Daniel Holtom, il primo a identificare lo *shintō* di Stato con il *jinja shintō*.¹⁷ Conseguentemente, tutto l'ambiente accademico statunitense del dopoguerra guardava allo *shintō* come la religione che alimentò il sentimento bellico giapponese, utilizzando così il termine *kokka shintō* unicamente nella sua accezione limitata.¹⁸ Fu solo, con il libro *Kokka Shinto* di Murakami Shigeyoshi pubblicato nel 1970 che si concretizzò un punto di svolta per gli studi sullo *shintō*. L'opera di Murakami influenzò in modo significativo tutti gli sviluppi degli studi degli anni successivi, tanto che l'uso più ampio che fa del termine *kokka shintō* venne accettato anche dalla più ampia porzione della popolazione giapponese non appartenente al mondo accademico.¹⁹ Per Murakami, infatti, lo *shintō* di Stato non si limitava al *jinja shintō*, ma includeva al suo interno anche lo *shintō* imperiale e la dottrina del *kokutai*, descrivendolo come un'istituzione politico-religiosa che, pur non diventando mai ufficialmente religione di Stato, operò come se lo fosse a tutti gli effetti, dominando per otto decenni la nazione giapponese, dall'inizio della restaurazione Meiji fino alla Guerra del Pacifico.²⁰ Lo *shintō* di Stato, costruito e rimodellato secondo i bisogni del nuovo Stato Meiji, diventa quindi strumento di indottrinamento responsabile di aver inculcato un'attitudine di obbedienza assoluta nei confronti dello Stato, obbedienza che ha infine portato al militarismo e all'imperialismo di inizio Novecento e che ha poi visto il culmine nella sconfitta del 1945.²¹ Uno dei

¹⁶ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.355

¹⁷ FRIDELL, "A Fresh Look at State Shinto", p.556

¹⁸ HARDACRE, *Shinto: A History*, Oxford University Press, New York, 2017, p.356

¹⁹ SHIMAZONO, "State Shinto and the religious structure of Modern Japan", p.1083

²⁰ *Ibid*, p.1083

²¹ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.355

problemi più grandi della tesi di Murakami è che, pur fornendo una descrizione articolata di tutti gli elementi che formavano il sistema dello *shintō* di Stato, non si sofferma sui motivi che li legano e che quindi li rendono parte di un unico fenomeno.²² A partire da Murakami fino alla fine del XX secolo si verifica un ribaltamento della situazione precedente: gli studiosi tendevano ad accettare l'accezione più ampia del *kokka shintō* non però senza qualche riserva. Infatti, pur essendo osservato e studiato come tradizione inventata, non sempre veniva considerato anche tra gli elementi principali che contribuirono al nazionalismo e al militarismo del periodo prebellico e bellico.²³ Un altro grande problema, presente anche nella maggior parte dei lavori accademici riguardanti lo *shintō* di Stato prodotti fino alla fine degli anni '80, è l'implicita supposizione che il *kokka shintō* fosse sostanzialmente un fenomeno imposto dall'alto dal governo giapponese e che quindi la popolazione recepiva passivamente: fu Helen Hardacre, con *Shinto and the State* del 1989, a introdurre per la prima volta l'idea dello *shintō* di Stato come fenomeno al quale la popolazione giapponese partecipò attivamente, benché coadiuvato da un programma governativo di propaganda.²⁴ Sia l'accezione limitata che quella più ampia del termine tendevano a essere utilizzate al di fuori di una cornice storica, quasi fossero spuntate dal nulla all'inizio dell'epoca Meiji e non invece frutto di un processo organico: è a causa di questa mancanza che secondo Hardacre è stato omissso non solo il ruolo che la popolazione ha avuto nel processo di affermazione del *kokka shintō*, ma anche il supporto che il sistema imperiale ha ricevuto, anche se in misura minore, da parte delle altre organizzazioni religiose di epoca Meiji.²⁵

Una delle chiavi per riuscire a districare gli aspetti più complessi dello *shintō* di Stato è andare ad analizzare la fluttuazione dei rapporti di tipo amministrativo tra lo Stato giapponese e i santuari del periodo Meiji, con una particolare attenzione sui processi decisionali che hanno portato alla loro nazionalizzazione, rendendoli così vere e proprie istituzioni statali.²⁶ In quest'ottica, non è difficile capire il motivo per cui *kokka shintō* e

²² SHIMAZONO, "State Shinto and the religious structure of Modern Japan", p.1084

²³ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.356

²⁴ Susumu SHIMAZONO, "State Shinto in the lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in the Late Meiji", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 36, No. 1, 2009, p.94; Helen HARDACRE, *Shinto and the State, 1868-1988*, Princeton University Press, Princeton, 1991

²⁵ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.357

²⁶ FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", p. 137

jinja shintō sono stati per molti anni considerati sinonimi. È solo osservando il ruolo dei santuari all'interno delle dinamiche sociali che hanno accompagnato le diverse strategie di propaganda messe in atto dal governo giapponese già a partire dai primi anni della Restaurazione Meiji che si può comprendere in che modo esattamente diversi elementi distinti abbiano concorso alla formazione di un immaginario in cui il fenomeno multidimensionale dello *shintō* di Stato viene percepito come unico e unitario.

A questo proposito, una delle teorie più interessanti da tenere a mente durante il processo di analisi dell'evoluzione storica e sociale dell'amministrazione governativa dei santuari è la suddivisione schematica di Fridell delle dinamiche fondamentali del sistema di propaganda nazionale durante il periodo Meiji. Stando alla sua teoria, il sistema dello *shintō* di Stato era formato da tre elementi fondamentali –il culto del *kokutai*, il *kokka shintō* e il *jinja shintō*– che erano relazionati tra loro, senza che però questo implicasse la loro intercambiabilità. Per introdurre il concetto di culto del *kokutai*, Fridell fa riferimento alle teorie di William P. Woodward, le quali lo descrivono come “il focus principale della nazione giapponese”²⁷ durante gli anni che vanno dal 1930 fino alla fine della Seconda guerra mondiale; un fenomeno ultranazionalista e militarista incentrato sulla figura dell'imperatore visto come elemento centrale dello Stato. Il culto del *kokutai* incorporava anche una vasta serie di principi e pratiche al di fuori del mondo *shintō*: oltre al sistema di rituali di corte e festività, questa includeva anche l'indottrinamento dell'etica a scuola, la venerazione dell'Editto imperiale sull'educazione e della figura dell'imperatore, e l'osservanza delle festività nazionali.²⁸ Con il termine *kokka shintō*, invece, Fridell intende gli elementi dello *shintō* che venivano supervisionati e gestiti direttamente dal governo giapponese o dall'imperatore e che quindi venivano strumentalizzati affinché funzionassero da supporto al culto del *kokutai*. Tra questi i più significativi sono lo *shintō* imperiale, i santuari di Ise, gli *shōkonsha* (ovvero i santuari dedicati ai caduti in guerra, tra cui spiccava il santuario Yasukuni) e, seppur con qualche eccezione, il *jinja shintō*, quest'ultimo brevemente definito come una forma di *shintō* che si incentrava sul sistema statale dei santuari.²⁹ Il loro rapporto viene espresso in un sistema di sottoinsiemi, rappresentato in Figura 1, in cui il *jinja shintō* appare come una componente del fenomeno

²⁷ FRIDELL, “A Fresh Look at State Shinto”, p.550

²⁸ *Ibid*, pp. 550-551

²⁹ *Ibid*, p.554

dello *shintō* di Stato e in cui lo *shintō* di Stato appare come parte del più ampio fenomeno del culto del *kokutai*.³⁰

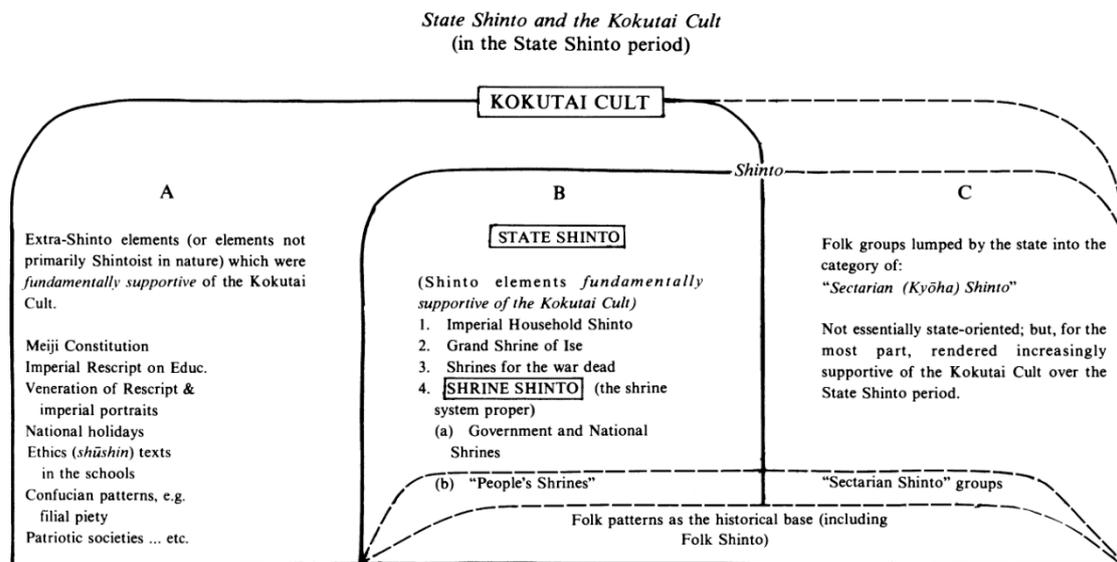


Figura 1 Shintō di Stato e culto del kokutai (Fridell, "A Fresh Look at State Shinto", p.553)

Osservando il diagramma, quindi, si evince che il culto del *kokutai* comprendeva, oltre allo *shintō* di Stato –e quindi oltre al *jinja shintō*– la costituzione Meiji, l’Editto imperiale sull’educazione, la venerazione di tale editto e dell’effigie dell’imperatore, il calendario delle festività nazionali, l’educazione di etica morale nelle scuole, i principi di pietà filiale che concorrono all’identificazione dell’imperatore con la figura paterna e quindi rafforzano l’idea dello stato-famiglia, e varie organizzazioni patriottiche. Appare inoltre chiaro come il culto del *kokutai* esistesse indipendentemente dallo *shintō*, e non potesse quindi essere considerato una delle sue declinazioni, come invece erano lo *shintō* di Stato e il *kyōha shintō*. Quest’ultimo, espressione della componente religiosa dello *shintō*, era composto da diverse sette *shintō* di cui la maggior parte, pur non avendo uno specifico focus statale, si mostrava comunque di supporto allo Stato e al sistema imperiale. Si può notare anche come all’interno della sezione del *kokka shintō*, Fridell distingue in modo chiaro il santuario di Ise e gli *shōkonsha* dal *jinja shintō*. Ise, infatti, seguiva delle regolamentazioni speciali e veniva per questo motivo percepito dalla popolazione giapponese come un’entità separata dal sistema nazionale dei santuari.³¹ Allo stesso modo,

³⁰ FRIDELL, "A Fresh Look at State Shinto", p.552

³¹ *Ibid*, p.558

anche ai santuari dedicati ai caduti di guerra, prima tra tutti quello di Yasukuni, veniva riservato un trattamento diverso che rendeva la connessione con il *jinja shintō* meno immediata agli occhi della società.³² Un altro punto di interesse dello schema di Fridell è la suddivisione che fa all'interno della categoria *jinja shintō* tra quelli che identifica come "Government and National Shrines", punto di incontro con lo *shintō* di Stato, ovvero i santuari che nel sistema nazionale erano classificati come di livello più alto e che quindi venivano direttamente controllati e gestiti dal governo, e i "People's Shrines", di livello più basso, che seppur parte del sistema, non sempre potevano dirsi completamente integrati al suo interno. La maggior parte dei cosiddetti santuari popolari si trovava infatti in villaggi, piccoli paesi e città e la loro attività si focalizzava principalmente sugli interessi delle comunità locali, nonostante alcuni di essi rispondessero positivamente ai programmi statali di propaganda dell'ideologia imperiale.³³

2.2 Il ruolo dell'amministrazione del sistema dei santuari nel processo di consolidazione del kokka shintō

L'amministrazione dei santuari *shintō* subì diversi cambi di direzione nel corso degli anni dell'epoca Meiji³⁴ ed è osservando la sua fluttuazione all'interno della gerarchia burocratica che si può riuscire a tracciare una mappa dello sviluppo del ruolo del *jinja shintō* nel processo di consolidazione del sistema dello *shintō* di Stato.

Nel 1868, l'imperatore Meiji emise un annuncio con il quale rese pubblica la sua intenzione ad attualizzare un'unione di rituali e politica –il *saisei itchi*– attraverso la restaurazione del potere imperiale diretto. Seppure il Giappone rimase un'oligarchia fino alla proclamazione della Costituzione nel 1889, il governo della Restaurazione iniziò comunque già a gettare le basi del sistema di riforme che portò alla consolidazione del Giappone moderno.³⁵ L'idea iniziale del governo era quella di elevare lo *shintō* a religione di Stato attraverso una sistematizzazione dei rituali imperiali e dei santuari che mirava al supporto di una linea politica imperiale-nazionale in cui il Giappone veniva presentato come una nazione forte e unita, adatta al mondo moderno.³⁶

³² FRIDELL, "A Fresh Look at State Shinto", p.558

³³ *Ibid.*, p.559

³⁴ FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", p.145

³⁵ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.359

³⁶ FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", p.144

A questo proposito, nel 1867 venne annunciata l'imminente restaurazione del *Jingikan* come organo di Stato: la volontà di reintrodurlo all'interno del sistema statale era già presente verso la fine del periodo Edo ed era uno degli obiettivi principali del *fukkō shintō*³⁷ (lett. *shintō* restaurato), un movimento che si sviluppò come ramo del *kokugaku* e che puntava alla ricostruzione dello *shintō* antico attuata attraverso la lettura e l'analisi filologica dei testi antichi, primo fra tutti il *Kojiki*.³⁸ Come nel periodo antico, al *Jingikan* vennero dati gli stessi poteri dei più alti uffici statali, ponendolo al livello del *Dajōkan*, il Consiglio di Stato.³⁹ Inoltre, nel 1868, insieme al progetto del *saisei itchi*, venne reso pubblico lo *Shinbutsu bunri rei*, un editto che ordinava la separazione dei buddha dai *kami*. Questo, oltre a preparare il terreno per la riorganizzazione totale dei santuari e delle divinità, mirava anche al *kokka kanri*, ovvero la totale gestione dello *shintō* da parte dello Stato: questa separazione diede modo al governo di utilizzare i santuari come mai fatto prima, in uno dei cambiamenti più drastici della storia dello *shintō* dell'epoca.⁴⁰ Tuttavia, già nel 1871, il governo decise di sciogliere il *Jingikan* e sostituirlo con il *Jingishō*, il Ministero delle divinità. Nello stesso anno della sua istituzionalizzazione, il *Jingishō* iniziò il processo di standardizzazione dei rituali che portò alla creazione di un vero e proprio sistema gerarchico che non solo conferiva ufficialmente al santuario di Ise una posizione di preminenza, ma raccoglieva e categorizzava per la prima volta tutti i santuari della nazione: oltre ad una significativa espansione della lista di cerimonie che i santuari principali erano tenuti ad officiare si verificò anche un ampliamento del ventaglio dei riti imperiali.⁴¹ I santuari vennero divisi quindi in due grandi categorie: i *kansha*, i santuari più grandi e importanti, direttamente connessi con il governo centrale e spesso connessi alla famiglia imperiale, e che quindi occupavano la cima del sistema gerarchico; e i *minsha*, i "People's Shrines" dello schema di Fridell, di grado inferiore, in cui rientravano i santuari regionali e dei villaggi la cui attenzione e azione era focalizzata principalmente sulle problematiche della dimensione quotidiana locale.⁴² Inoltre, assieme alla

³⁷ Il *fukkō shintō* nasce a inizio del XVIII secolo con il *kokugakusha* Atsutane Hirata, all'interno del dibattito iniziato già nel secolo precedente riguardante le vere origini dello *shintō*. Da quelle che erano solo teorie limitate al contesto accademico, i discepoli di Atsutane portarono gli elementi fortemente religiosi del *fukkō shintō* a livello popolare, componendo anche scritti in cui l'idealizzazione dell'armonia tra uomo e natura e la realizzazione del sistema imperiale erano i temi centrali; HARDACRE, *Shinto: A History*, p.348

³⁸ HARDACRE, *Shinto: A History*, pp.350-351.

³⁹ FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", 1975, p.145

⁴⁰ HARDACRE, *Shinto: A History*, pp.368-371

⁴¹ *Ibid*, pp.373-374

⁴² FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", p.150

classificazione dei santuari fu possibile per la prima volta creare un sistema organizzativo dei ranghi dei sacerdoti, la cui gerarchia dipendeva dalla tipologia di santuario in cui operavano.⁴³ Questa sistematizzazione avvenne in concomitanza con la dichiarazione da parte del *Dajōkan* di voler attualizzare l'idea secondo la quale i santuari avrebbero dovuto assumere il ruolo di *kokka no sōshi* (lett. i riti e la fede della nazione), diventando così i protagonisti sia dei rituali e che del credo della nazione giapponese: in quest'ottica i santuari erano visti come luoghi in cui la nazione, e quindi implicitamente anche l'imperatore e la popolazione, potevano esprimere la loro adorazione e riverenza per i *kami*, ritenuti la fonte sacra e ancestrale da cui derivavano i concetti di base che costituivano lo stato-famiglia del Giappone.⁴⁴ In altre parole, così facendo, i santuari vennero trasformati arbitrariamente in pubbliche istituzioni che avevano il compito di svolgere i rituali di Stato.⁴⁵ Nel primo periodo Meiji, quindi, i santuari godevano di una certa importanza all'interno delle politiche di Stato, conferendo di conseguenza anche ai sacerdoti dei *kansha* un elevato status sociale.⁴⁶

Ma anche il *Jingishō* si dimostrò presto inefficiente nell'attualizzazione dei progetti governativi, e nel 1872 l'amministrazione dei santuari passò nelle mani del Ministero dell'educazione, in particolare in quelle del Dipartimento per l'istruzione religiosa, il *Kyōbushō*, all'interno del quale i santuari ricevevano lo stesso trattamento riservato alle altre organizzazioni religiose.⁴⁷ Nel 1875 vi fu un tentativo di istituzionalizzazione di un ufficio dedicato agli affari *shintō*, lo *Shintō Jimukyoku*, un'organizzazione composta sia da sacerdoti che dai cosiddetti "missionari di Stato", ovvero coloro che potevano svolgere la funzione di predicatori della dottrina; a causa di discordanze interne riguardanti i *kami*⁴⁸ il suo ruolo e la sua organizzazione interna cambiarono presto.⁴⁹ Nel 1877 la

⁴³ FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", p.148

⁴⁴ *Ibid*, pp.143-144

⁴⁵ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.373

⁴⁶ Quest'ultimi infatti furono anche investiti della carica di ufficiali governativi; FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", p.150

⁴⁷ SHIMAZONO, "State Shinto in the lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in the Late Meiji", p.112

⁴⁸ Definita da Hardacre come "the Pantheon Dispute", la discussione aveva come tema centrale la gerarchizzazione dei *kami*. In particolare, si incentrava su quanto fosse corretto ridurre l'interesse del culto dei *kami* ad un'unica linea gerarchica che vedeva Amaterasu, e quindi i santuari di Ise, come autorità massima. La questione si risolse forzatamente nel 1882 quando fu presentata davanti alla corte imperiale con la preclusa del santuario di Ise; Helen HARDACRE, *Shinto: A History*, p.381

⁴⁹ SHIMAZONO, "State Shinto in the lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in the Late Meiji", p.113

responsabilità della gestione dei santuari subì quindi nuovamente un passaggio di testimone e fu questa volta combinata con l'amministrazione dei templi buddhisti nel *Shajikyoku*, l'Ufficio dei santuari e dei templi, una sezione del Ministero degli affari interni. In pochi anni, nonostante le iniziali intenzioni del governo, da che i santuari dovevano avere un ufficio speciale a loro dedicato, furono relegati a far parte del sistema burocratico ordinario insieme al buddhismo.⁵⁰ Il declino del ruolo dei santuari nella vita della nazione iniziato a metà degli anni '70 dell'Ottocento viene riflesso anche dal cambio di status dei sacerdoti *shintō*, principalmente di coloro che operavano nei *minsha*: nel 1879 il *Dajōkan* abolì infatti due categorie minori di sacerdoti precedentemente assegnati ai *minsha*, abbassandoli allo stesso livello amministrativo dei monaci buddhisti e privandoli del loro status di ufficiali governativi.⁵¹

Dopo un iniziale clamore, quindi, fino a metà degli anni '90 dell'Ottocento, i santuari vennero gradualmente messi da parte dalle politiche governative. Un primo cambio di rotta si verificò nel 1882, anno in cui una particolare decisione burocratica e amministrativa contribuì in modo sostanziale alla creazione dell'immagine di *shintō* di Stato come entità culturale e quindi disconnessa dalla sfera religiosa.⁵² Il governo infatti pubblicò un'ordinanza che aveva come obiettivo quello di limitare i poteri dei sacerdoti: non solo furono spogliati del ruolo di "missionari di Stato", ma da quel momento in poi non poterono neanche più condurre funerali, la cui pratica era ora riservata solo ai monaci buddhisti. In questo modo venne ufficializzata la distinzione istituzionale tra il *jinja shintō*, identificato con il sistema nazionale dei santuari, e il *kyōha shintō*, il quale veniva invece associato alla sfera religiosa e quindi messo sullo stesso piano delle altre istituzioni religiose.⁵³ Questa separazione assumeva nuovo valore con la promulgazione della Costituzione Meiji nel 1889, in particolare in relazione all'articolo 28: pur garantendo la libertà di religione a patto che non interferisse con i doveri dei sudditi dell'impero nei confronti dello Stato, la Costituzione non si esprimeva esplicitamente sulla questione della separazione tra religione e Stato e non chiariva il tipo di relazione che intercorreva

⁵⁰ FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", pp.145-146

⁵¹ I sacerdoti dei *kansha* non furono soggetti a cambiamenti significativi, in quanto al governo importava preservare la loro posizione. Infatti, nonostante i programmi di istituzionalizzazione dello *shintō* non stavano andando come previsto, il governo non aveva intenzione di attuare un drastico cambiamento di rotta; FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", p.151

⁵² SHIMAZONO, "State Shinto and the religious structure of Modern Japan", p.1085

⁵³ *Ibid*, p.1081

tra il concetto di religione e *shintō*⁵⁴, anche perché lo *shintō* stesso non era limitabile ad una definizione univoca.⁵⁵ Il *jinja shintō* operò all'interno di questa ambiguità con uno stato di non-religione garantito dall'esistenza isolata del *kyōha shintō*. Nonostante ciò, dal 1877 al 1900, i santuari continuarono ad essere gestiti e supervisionati dal *Shajikyoku* e ad occupare un ruolo marginale nell'amministrazione governativa.⁵⁶

La situazione dei santuari iniziò però a cambiare verso metà degli anni '90 dell'Ottocento: con la prima guerra sino-giapponese del 1894 si osservò all'interno della popolazione giapponese la nascita di un sentimento nazionalista che venne poi ulteriormente rafforzato dalla guerra russo-giapponese del 1904. Quest'ondata di patriottismo venne accompagnata da un risveglio dell'interesse della popolazione giapponese nei confronti di ciò che veniva considerato tradizionale, tra cui quindi anche l'immaginario dei santuari: il decennio a cavallo tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX fu di cruciale importanza per il processo di ricalibrazione e stabilizzazione dei rapporti amministrativi tra il sistema dei santuari e il governo, e quindi anche per il delineamento dei contorni storici dello *shintō* di Stato.⁵⁷ Finalmente nel 1900 avvenne la scissione del *Shajikyoku* in due uffici: il *Jinjakyoku*, l'Ufficio dei santuari, e il *Shūkyōkyoku*, l'Ufficio delle religioni, entrambi comunque rami nel Ministero degli affari interni. Questa scissione rafforzò anche a livello legislativo la separazione tra il *jinja shintō* e la sfera religiosa: da questo momento i santuari poterono essere liberamente utilizzati dal governo per l'attuazione dell'ideale del *kokka no sōshi* formulato a inizio epoca Meiji, secondo il quale dovevano assumere il ruolo di speciali istituzioni statali attraverso cui esprimere il sentimento di venerazione per la nazione, consolidando così la base amministrativa per la nazionalizzazione del sistema di santuari che fu mantenuto fino alla fine della guerra del Pacifico.⁵⁸ In questo cambio della struttura amministrativa

⁵⁴ Hardacre sostiene come si possa comunque dedurre che gli stessi redattori della costituzione Meiji avessero già in mente un'idea di *shintō* come appartenente ad una sfera diversa da quella religiosa, visione condivisa anche da Yamagata Aritomo, all'epoca primo ministro, il quale definì la venerazione presso i santuari *shintō* come "il simbolo degli obblighi civili e delle virtù umane" e che quindi non aveva nulla a che fare con accezioni di tipo religioso; HARDACRE, *Shinto: A History*, p.400

⁵⁵ HARDACRE, *Shinto: A History*, pp.399-400

⁵⁶ FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", p.146

⁵⁷ SHIMAZONO, "State Shinto in the lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in the Late Meiji", p.101

⁵⁸ FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", pp.147-148

dello *shintō* Shimazono individua l'origine del termine *kokka shintō* così come viene inteso nella sua accezione limitata.⁵⁹

2.3 Il ruolo dei santuari nel processo di diffusione del *kokka shintō*

Come visto nei paragrafi precedenti, gli anni che vanno dalla Restaurazione Meiji fino alla fine del XX secolo contribuirono in modo significativo tanto alla creazione delle basi del sistema del *kokka shintō* attuato negli anni successivi quanto alla formazione dell'immaginario comune e condiviso dello “*shintō* di Stato”. Inizialmente, il *kokka shintō* venne formulato attorno al concetto di *saisei itchi* e al culto dell'imperatore, e si consolidò sempre di più grazie all'applicazione di un sistema, seppur non sempre costante, di strategie che dovevano idealmente avvicinarlo il più possibile al ruolo che lo Stato aveva concepito per esso, rispondendo allo stesso tempo alle tante richieste del Giappone moderno in continua evoluzione.⁶⁰ A partire dal 1890, grazie ad una concatenazione di eventi storici e scelte politico-amministrative che avevano come obiettivo quello di far familiarizzare la popolazione con l'idea del *kokutai* –prima fra tutte la promulgazione dell'Editto imperiale sull'educazione nel 1890–, lo *shintō* iniziò effettivamente ad assumere una forma che sempre di più si adattava ai meccanismi del nuovo Giappone. In quanto principio unificatore e centro sacro della vita nazionale giapponese, ci si aspettava che il *kokutai* venisse supportato da ogni elemento della società giapponese.⁶¹

Lo *shintō* di Stato costruì i presupposti della propria credibilità sulla sacralità dell'imperatore e del Giappone e sull'unicità delle proprie divinità e della tradizione spirituale giapponese, e su questi faceva leva per indurre la popolazione giapponese a supportare il sistema statale e a diventarne quindi parte integrante.⁶² L'istituzione di un sistema di rituali strettamente connessi con l'idea del *kokka shintō*, e quindi con l'ideologia del *kokutai* e del culto dell'imperatore, unito alla consolidazione di un efficace sistema di propaganda dell'ideologia attuato attraverso l'educazione scolastica e la redazione di un calendario delle festività annuali, resero possibile una diffusione sistematica dello *shintō* di Stato, ampliando così non solo il suo raggio di azione fino alle

⁵⁹ SHIMAZONO, “State Shinto and the religious structure of Modern Japan”, p.1081

⁶⁰ SHIMAZONO, “State Shinto in the lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in the Late Meiji”, p.119

⁶¹ FRIDELL, “The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan”, p.138

⁶² SHIMAZONO, “State Shinto and the religious structure of Modern Japan”, p.1089

comunità dei villaggi più piccoli, ma anche la sua capacità di influenza. L'incorporazione del *jinja shintō* nel sistema del *kokka shintō* occupò un ruolo fondamentale all'interno dei processi di affermazione e diffusione dell'ideologia dello *shintō* di Stato:⁶³ gli eventi e le cerimonie speciali, unite ai rituali del calendario delle festività annuali, permisero di creare uno spazio sacro –ma non religioso– all'interno della vita delle persone, uno spazio in cui tutto l'apparato di ideologie e culti appartenenti allo *shintō* di Stato trovava posto.⁶⁴ La sempre più crescente enfasi posta sul ruolo dei rituali svolti a palazzo e nei santuari più importanti, primi fra tutti quelli di Ise,⁶⁵ venne traslata in modo sistematico anche all'interno del sistema educativo, nel quale prese la forma di eventi scolastici e cerimonie statali a cui tutti dovevano partecipare.⁶⁶ Questi eventi si dividevano in: visite ai santuari e al palazzo imperiale, sottoforma di gite scolastiche; rituali che avevano a che fare con la guerra, solitamente di buon auspicio, di protezione o di ringraziamento; l'osservazione delle cerimonie organizzate per occasioni speciali al santuario Yasukuni; gli eventi di corte, come i funerali e i matrimoni imperiali e le incoronazioni; le festività per accogliere l'anno nuovo, le assemblee mattutine, il rendere omaggio a distanza.⁶⁷ In quanto istituzioni statali e quindi appartenenti alla pubblica, i vari rituali eseguiti dai santuari non potevano essere considerati in conflitto con le altre religioni e ogni “buon” giapponese era tenuto a partecipare agli eventi e alle cerimonie statali per esprimere rispetto e venerazione nei confronti della nazione e quindi dell'imperatore.⁶⁸ Attraverso questi eventi, la popolazione ebbe modo di esprimere il suo supporto non solo a livello presenziale, ma anche economico facendo offerte. Senza la partecipazione attiva delle comunità lo Stato da solo non sarebbe stato in grado di sostenere l'espansione dei santuari e dei relativi *matsuri*, rischiando così di perdere un elemento chiave dello *kokka shintō*.⁶⁹

Diventò quindi sempre più evidente agli occhi del governo giapponese la possibilità di attuare un programma nazionalista in cui lo *shintō* di Stato, con tutti i suoi apparati, poteva effettivamente essere utilizzato come un efficace strumento di propaganda. Nella prima

⁶³ SHIMAZONO, “State Shinto in the lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in the Late Meiji”, p.112

⁶⁴ *Ibid*, p.107

⁶⁵ *Ibid*, p.112

⁶⁶ *Ibid*, p.120

⁶⁷ *Ibid*, p.104

⁶⁸ FRIDELL, “The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan”, p.164

⁶⁹ HARDACRE, *Shinto: A History*, p. 440

metà degli anni '90 dell'Ottocento, il governo ristabilì le categorie di sacerdoti dei *minsha* abolite quindici anni prima, conferendo loro nuovamente la carica di ufficiali governativi, estendendo nel 1894 lo *status* a tutti i sacerdoti dei *minsha*, compresi i *sonsha*, ovvero i santuari dei villaggi, e i *mukakusha*, i santuari senza grado.⁷⁰ Dato che in queste due categorie rientrava un'importante parte dei *minsha*, questa estensione rappresentava una effettiva intenzione del governo di integrare nel sistema statale anche i santuari di livello inferiore.⁷¹ Inoltre, nello stesso periodo, venne istituito un programma statale di istruzione per i sacerdoti il quale aveva la finalità di istruirli alla venerazione dell'imperatore e all'ideologia del *kokutai*.⁷² Il supporto dal basso dei santuari più piccoli e dei sacerdoti diventò fondamentale nel sistema del *kokka shintō*, sia per l'elevato numero dei santuari, sia per il fatto che i santuari erano generalmente intimamente connessi con i sentimenti e la vita quotidiana della popolazione giapponese, soprattutto la porzione appartenente alle comunità più piccole, lontane dall'imperatore e dal centro della nazione.⁷³

Il ruolo dello *shintō* di Stato –inteso nella sua accezione più ampia– all'interno del sistema scolastico si consolidò sempre di più: già alla fine degli anni '90 dell'Ottocento in tutte le scuole elementari del paese era presente una foto dell'imperatore, conservata in un altare. Insieme agli eventi scolastici, l'ideologia del *kokutai* veniva sostenuta e rafforzata dalle lezioni di etica tenute a scuola, e il governo, sostenuto dalle *élites* nazionali e dai movimenti popolari dedicati allo *shintō* di Stato, applicava nuove tecniche di pressione sociale per obbligare la partecipazione della popolazione giapponese alle attività che promuovevano l'idea di una nazione e di un popolo unito.⁷⁴ Il tutto venne ulteriormente amplificato a partire dal 1910: il Giappone, forte delle vittorie con la Cina e la Russia, mirava ora all'espansione imperiale. In questi anni lo *shintō* di Stato venne utilizzato dal governo come un vero e proprio mezzo di propaganda nazionalista, ignorando sempre di più gli standard di modernità posti a inizio Meiji e sopprimendo qualsiasi tipo di opposizione, arrivando anche a forzare altri movimenti e gruppi religiosi

⁷⁰ FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", p.152

⁷¹ *Ibid*, p.153

⁷² SHIMAZONO, "State Shinto in the lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in the Late Meiji", p.104

⁷³ FRIDELL, "The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan", p.140

⁷⁴ SHIMAZONO, "State Shinto in the lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in the Late Meiji", pp.101-103

a cedere allo *shintō* di Stato e al supporto del sistema imperiale.⁷⁵ In questi anni vennero quindi create le basi per il militarismo di quella che viene definita da Shimazono come la “svolta fascista” del Giappone, e che accompagnò il Paese in tutta la sua fase bellica.⁷⁶ Con la pubblicazione del *Kokutai no Hongi* (L’Essenza del *Kokutai*) nel 1937 da parte del Ministro dell’educazione, la retorica del *kokutai* raggiunse il suo apice: i toni fanatici del testo incitavano la popolazione giapponese ad abbandonare qualsiasi aspirazione individuale e a rivolgere le proprie azioni esclusivamente alla comunità in modo da poter realizzare così la missione ultima del Giappone, quella di governare il mondo.⁷⁷ Lo *shintō* di Stato era ormai diventato strumento principale della retorica espansionista e i santuari mezzi attraverso cui la popolazione giapponese poteva sentirsi parte di un unico *minzoku*.⁷⁸ Nonostante il modello ideale secondo cui i santuari dovevano diventare il *kokka no sōshi* fu stabilito durante la Restaurazione, fu solo dopo l’inizio che XX secolo che fu attualizzato con successo e mantenuto fino al 1945.⁷⁹

La struttura dello *shintō* di Stato includeva quindi al suo interno dei pensieri, comportamenti e pratiche che avevano in qualche modo a che fare con lo *shintō* e che vennero ripresi e riproposti nelle varie strategie di indottrinamento e nel sistema dei rituali, costruiti appositamente e intenzionalmente dal governo giapponese affinché facessero da pilastro spirituale su cui la nazione moderna si reggeva. La struttura venne proposta in modo che la popolazione potesse percepirla come manifestazione del “modo di vivere tradizionale giapponese” e quindi “da non mettere in discussione”.⁸⁰ Il punto sollevato da Shimazono del “non mettere in discussione” è di fondamentale importanza: nel momento in cui questi elementi vennero accettati come caratterizzanti dell’essenza giapponese, divenne impossibile confutarli –e men che meno rifiutarli– a meno che non si volesse essere considerati traditori della nazione e del popolo giapponese. Il principio di inconfutabilità su cui si basa lo *shintō* di Stato fu ulteriormente rafforzato dalla creazione di uno spazio apposito, deliberatamente ambiguo, in cui potesse operare senza essere

⁷⁵ SHIMAZONO, “State Shinto in the lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in the Late Meiji”, p.120

⁷⁶ *Ibid*, p.120

⁷⁷ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.435

⁷⁸ *Ibid*, p.439

⁷⁹ FRIDELL, “The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan”, p.165

⁸⁰ SHIMAZONO, “State Shinto and the religious structure of Modern Japan”, p.1093

messo in discussione e in cui conviveva con un'idea di sacralità priva però di qualsiasi connotazione religiosa.

2.4 *Lo shintō di Stato dopo la Direttiva shintō*

La sconfitta del Giappone nel 1945 comportò una serie di eventi che scossero radicalmente tutti gli aspetti del mondo *shintō*. La promulgazione da parte delle forze alleate della Direttiva *shintō* nello stesso anno della sconfitta impostò il tono del cambiamento. Gli articoli della Direttiva si basavano sulla dichiarazione di Postdam del 26 luglio del 1945, in cui Stati Uniti, Gran Bretagna e Cina resero pubblici i termini per la resa incondizionata del Giappone, tra i quali venne inclusa anche la garanzia di totale libertà di religione. Nonostante il timore iniziale condiviso da buona parte del mondo *shintō* fosse quello della totale abolizione dello stesso, l'Occupazione dissipò ogni dubbio riguardo alla questione creando una distinzione tra quello che veniva da loro definito come 'shintoism', ovvero lo *shintō* "tradizionale" appartenente alla sfera individuale, e 'National Shinto', un fenomeno creato appositamente dal governo giapponese durante il periodo prebellico.⁸¹ Dagli studi di William Kenneth Bunce, al tempo capo della Divisione delle Religioni –una divisione interna della Sezione dell'Educazione e dell'Informazione Civile organizzata dalla forze Occupazionali– risultò infatti chiaro come lo *shintō* non potesse essere considerato un fenomeno uniforme riducibile al militarismo e nazionalismo degli anni precedenti, ma che invece dovesse essere trattato come tradizione polimorfa e multidimensionale.⁸² L'ambiguità che caratterizza la definizione di *shintō* di Stato dovuta all'utilizzo poco chiaro dei termini "*kokka shintō*" e "*jinja shintō*" all'interno della Direttiva *shintō* è stata già discussa nella prima parte di questo secondo capitolo, ma gli effetti che la promulgazione di questo editto ebbe sulla struttura della società giapponese non si limitarono a una questione di tipo semantico. L'esclusione forzata dei santuari dalla sfera pubblica e la loro conseguente classificazione come organizzazioni religiose obbligarono i sacerdoti *shintō* a un ridimensionamento sia del ruolo dei rituali all'interno dei meccanismi della società giapponese, sia del loro ruolo in ambito amministrativo e governativo; la cessazione delle sovvenzioni statali non fece altro che rendere questo obbligo ancora più impellente. L'inevitabilità di un processo di

⁸¹ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.441

⁸² *Ibid*, p.443

privatizzazione dello *shintō* diventò ulteriormente chiara con la cerimonia di Capodanno tenuta dall'imperatore Hirohito alla soglia del 1946 durante la quale pronunciò quella che fu poi definita la sua "Dichiarazione di Umanità": su ordine delle forze occupazionali l'imperatore negò l'idea secondo la quale lui era non solo discendente ma anche incarnazione vivente della dea Amaterasu, rinunciando così ai propri poteri divini.⁸³ Questo concetto fu ripreso ed enfatizzato all'interno della nuova Costituzione del Giappone in cui l'imperatore veniva descritto, senza alcuna implicazione di tipo religioso, come "il simbolo dello Stato e dell'unità del popolo", rafforzando così anche la divisione tra Stato e religione. Come risultato, i rituali di corte precedentemente celebrati a livello popolare furono da questo momento eseguiti esclusivamente all'interno della famiglia imperiale come cerimonie private; allo stesso modo, anche le cerimonie ufficiali che venivano solitamente svolte in quelli che prima erano i santuari governativi e nazionali persero il loro *status* ufficiale.⁸⁴ L'abolizione nel 1947 del carattere ufficiale del calendario annuale dei rituali fu una delle azioni che più impattarono il mondo dello *shintō*: la definitiva dissoluzione dell'ideale del *kokka no sōshi* unito alla perdita della divinità dell'imperatore, elemento da sempre al centro della narrativa *shintō*, minavano la ragione di esistere dello stesso *shintō*.⁸⁵

Agli occhi degli studiosi euro-statunitensi che si approcciarono allo studio della dimensione religiosa del Giappone del dopoguerra, questi cambiamenti a cui lo *shintō* fu forzatamente sottoposto apparvero come elementi appartenenti ai processi di secolarizzazione e modernizzazione a cui tutte le nazioni in via di sviluppo erano sottoposte. Al contrario, per gli esponenti del mondo *shintō* questi cambiamenti non furono altro che il risultato di un temporaneo tentativo di occidentalizzazione e, quindi, dovevano essere combattuti attraverso una serie di attività che avevano come obiettivo quello di restaurare lo spirito patriottico del Giappone. Fu sulla base di queste supposizioni che il *Jinja Honchō*, associazione non-governativa creata appositamente nel 1946 con lo scopo di unificare tutti i santuari e negoziare con l'Occupazione, lavorò fin da subito –anche in ambito politico⁸⁶– affinché lo *shintō* ritornasse ad avere la stessa

⁸³ Kenji UEDA, "Contemporary Social Change and Shinto Tradition", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.6, No.1/2, 1978, p.304

⁸⁴ *Ibid*, p.303

⁸⁵ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.449

⁸⁶ Stando a Hardacre, il *Jinja Honchō* mise in atto dal 1945 fino al 1989 un processo di politicizzazione dello *shintō* che fece da base alla costruzione del suo nuovo ruolo nel Giappone contemporaneo. Infatti, i

importanza avuta durante il periodo prebellico, rivitalizzando così la “vecchia tradizione”.⁸⁷ Le operazioni del *Jinja Honchō* acquisirono nuova forza dopo la stesura del trattato di pace di San Francisco del 1952, sostenute anche dalle pubblicazioni accademiche di coloro che difendevano il presunto carattere tradizionale dello *shintō*. All’interno di queste, la dichiarazione di umanità dell’imperatore veniva descritta come parte di un attacco in tre fasi coordinato dall’Occupazione e diretto al *kokutai*, di cui le altre due fasi si considerarono attuate attraverso l’emanazione della Direttiva *shintō* e l’abolizione dell’Editto imperiale sull’educazione.⁸⁸

Nonostante le intenzioni del *Jinja Honchō*, comunque, non si può certo negare che il processo di modernizzazione del Giappone iniziato già in epoca Meiji e in atto con rinnovato vigore a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale, abbia comportato una inevitabile e graduale secolarizzazione della società giapponese. Ian Reader nei suoi studi fornisce prove sostanziali che dimostrano come l’urbanizzazione e l’educazione abbiano contribuito a una recessione della religione dalla dimensione quotidiana della popolazione giapponese:⁸⁹ le pratiche individuali a carattere religioso appaiono perdere sempre più importanza e di conseguenza anche le organizzazioni religiose stanno soffrendo un continuo declino.⁹⁰ Lo *shintō*, come anche altri gruppi religiosi, ha in parte risposto attraverso l’attuazione di un processo di commercializzazione della religiosità: questo fenomeno, che avveniva già da tempo con le cerimonie di matrimonio, le celebrazioni del raggiungimento del terzo, quinto e settimo anno di età, e non per ultime le donazioni offerte per la cerimonia del Nuovo Anno, aveva (e ha) come scopo principale quello di fornire delle fonti economiche che potessero impedire così la scomparsa dei santuari.⁹¹ A questo proposito, infatti, a partire dagli anni ’70, la vendita dei talismani da parte dei santuari, in particolare di quello di Ise, divenne una componente sempre più fondamentale

legami tra *Jinja Honchō* e il partito Liberal Democratico furono stretti fin da subito e caratterizzano ancora oggi la scena conservatrice e nazionalista giapponese. La questione verrà ulteriormente approfondita nel capitolo successivo.

⁸⁷ UEDA, “Contemporary Social Change and Shinto Tradition”, pp.303-304

⁸⁸ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.449

⁸⁹ Si veda Ian READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The ‘Rush Hour Away from the Gods’ and the Decline of Religion in Contemporary Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 1, 2012

⁹⁰ Thierry GUTHMANN, “Nationalist Circles in Japan Today; The Impossibility of Secularization”, *Japan Review*, Vol.30 Special Issue, 2017, p.208

⁹¹ UEDA, “Contemporary Social Change and Shinto Tradition”, p.322

nei processi di preservazione di queste istituzioni religiose⁹² e dello stesso *Jinja Honchō*.⁹³ Mark Mullins, per contro, argomenta come il processo di secolarizzazione in Giappone abbia invece diverse dimensioni e che nonostante quello relativo alle pratiche religiose individuali si presenti in uno stato avanzato, non si può invece dire lo stesso della dimensione religiosa all'interno delle dinamiche politiche. Questo fenomeno descritto da José Casanova come una “de-privatizzazione della religione”⁹⁴ si manifesta in Giappone in particolare a partire dalla seconda metà degli anni '90, periodo che fa da testimone a un ritorno dell'implementazione di elementi religiosi, nello specifico appartenenti al mondo *shintō*, all'interno dei partiti e dei gruppi nazionalisti:⁹⁵ lo *shintō* di Stato fa infatti spesso da fondamento ideologico a questi gruppi che vedono nel Giappone prebellico “l'epoca d'oro” della nazione a cui bisognerebbe quindi fare riferimento per una effettiva ricostruzione del Paese.⁹⁶ Nello specifico, i gruppi nazionalisti fanno del culto dell'imperatore e del culto dei caduti in guerra presso il santuario Yasukuni –elementi fondamentali e indispensabili che costituiscono, secondo le loro teorie, il legame tra il Giappone di oggi e il supposto Giappone ideale– il fulcro della loro narrativa patriottica.⁹⁷ Secondo Guthmann le ideologie e le azioni di questi circoli nazionalisti, nonostante non avessero e non abbiano esplicitamente un fine di tipo religioso, non possono definirsi secolari.⁹⁸ La loro visione della comunità nazionale si basa infatti su precetti che trovano a loro volta ragione di esistere nella fede nei *kami*,⁹⁹ divinità immanenti che sono ritenute caratterizzare intrinsecamente il Giappone e la sua dimensione fenomenica.¹⁰⁰ In ogni caso, la dimensione religiosa delle diverse posizioni

⁹² A seguito del sempre più evidente spopolamento delle zone rurali del Giappone, nel 1968 il *Jinja Honchō* iniziò una serie di indagini mirate all'esaminazione del fenomeno, arrivando così a scoprire che in certe zone del Giappone, in particolare nei villaggi più piccoli, tanti santuari erano in una situazione di grave degrado o addirittura senza più un sacerdote presente per gestirli. Anche la mancanza di sacerdoti divenne ed è tutt'ora uno dei problemi principali dello *shintō* contemporaneo; UEDA, “Contemporary Social Change and Shinto Tradition”, pp.322-324

⁹³ John BREEN, “Resurrecting the Sacred Land of Japan: The State of Shinto in the Twenty-First Century”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.27, No.2, 2010

⁹⁴ Un fenomeno che avviene quando si presenta una situazione in cui riemergono elementi religiosi all'interno della sfera pubblica dopo che questi erano stati relegati alla sfera privata; GUTHMANN, “Nationalist Circles in Japan Today; The Impossibility of Secularization”, p.207

⁹⁵ Le circostanze grazie alle quali fu reso possibile un significativo sviluppo dei gruppi nazionalisti e della loro dimensione religiosa verranno debitamente esposte e analizzate nel capitolo successivo.

⁹⁶ GUTHMANN, “Nationalist Circles in Japan Today; The Impossibility of Secularization”, pp.207-208

⁹⁷ *Ibid*, p.222

⁹⁸ GUTHMANN, “Nationalist Circles in Japan Today; The Impossibility of Secularization”, p.207

⁹⁹ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.439

¹⁰⁰ La percezione dello *shintō* come fenomeno culturale e non religioso deriva anche dalla sua dimensione di cultura religiosa immanentista. Munakata Iwao descrive come il mondo immanente si basi infatti su

nazionaliste può essere più o meno evidente a seconda del gruppo o dell'individuo, variando dal nazionalismo religioso, simile a quello in atto durante il periodo prebellico, a manifestazioni più moderate che si rifanno a quella che viene definita da Guthmann come la 'religione civile del Giappone'¹⁰¹, ovvero un fenomeno di devozione collettiva che ha come centro la comunità e che può basarsi o meno su delle credenze preesistenti e su delle pratiche religiose, senza che queste siano esplicitamente connesse a una religione in particolare. Siccome l'unità della nazione si appoggia ancora oggi su idee di natura religiosa –sull'imperatore e sugli spiriti dei caduti in guerra– la religione civile non può essere considerata come un fenomeno secolare, ma piuttosto come un ibrido sia politico che religioso.¹⁰²

Oltre ai gruppi nazionalisti, un altro elemento che ancora oggi mantiene vivo il carattere religioso dello *shintō* è il santuario di Ise: al centro del culto del *Jinja Honchō* risiede infatti il *jingū* (lett. Il santuario, epiteto con il quale spesso ci si riferisce al santuario principale di Ise), il cui *kami* principale è Amaterasu Omikami. Ogni atto di devozione rivolto a lei costituisce un atto di devozione indiretto nei confronti dell'imperatore in quanto suo discendente. Questa discendenza viene presentata dal *Jinja Honchō* ancora oggi come fatto oggettivo: viene sostenuto che l'imperatore attuale Naruhito sia il 126esimo imperatore di una lunga linea di discendenza iniziata l'11 febbraio del 660 a.c. con il primo imperatore Jinmu. Nonostante l'imperatore Hirohito abbia rinunciato al suo *status* divino, questo costituisce ancora oggi un elemento fondamentale: gli imperatori giapponese infatti continuano a condurre regolarmente rituali *shintō* in accordo con i ritmi delle stagioni che, seppur presentati come privati e indicati come "affari interni della corte imperiale"¹⁰³, vengono comunque condotte come cerimonie statali a cui il Primo Ministro,

sentimenti religiosi che nascono all'interno del contesto giapponese e delle esperienze quotidiane di vita comune dei villaggi agrari e di pescatori, dove quindi la fede si sviluppa gradualmente attraverso una trasmissione inconscia. Ne consegue quindi che questa fede non prende la forma di un dogma organizzato secondo una logica, ma diventa invece un insieme di sentimenti che arricchiscono e donano nuovo significato alla totalità della vita; Iwao MUNAKATA, "The Ambivalent Effects of Modernization on the Traditional Folk Religion of Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.3, No.2/3, 1976, pp.105-106

¹⁰¹ GUTHMANN, "Nationalist Circles in Japan Today; The Impossibility of Secularization", p.216

¹⁰² *Ibid*, p.219

¹⁰³ *Ibid*, p.211

gli altri ministri, i membri del parlamento e ed altri esponenti politici sono invitati a prender parte.¹⁰⁴

Non si può quindi che assecondare la teoria di Shimazono, che sostiene che lo *shintō* di Stato dopo la fine della guerra è sopravvissuto in tre diverse forme: in primo luogo, sotto forma di rituali quotidiani eseguiti dalla famiglia imperiale; in secondo luogo sotto forma di attivismo di organizzazione private, come per esempio il *Jinja Honchō*; ed infine sotto forma di devozione popolare incentrata sull'imperatore e su sentimenti che richiamano l'ideologia del *kokutai*.¹⁰⁵ A queste tre forme, Guthmann ne aggiunge una quarta, ovvero i rituali e le cerimonie eseguite annualmente presso il santuario Yasukuni.

Nei paragrafi precedenti è stato osservato come più volte lo *shintō* sia stato utilizzato dagli intellettuali e dall'*intelligentsia* all'interno di discorsi e narrative che lo hanno adattato alle loro ideologie e ai diversi contesti storici e sociopolitici. L'ambiguità dovuta sia alla natura stessa dello *shintō* in quanto fenomeno multi-sfaccettato, sia ai numerosi processi di definizione a cui è stato sottoposto è infatti una caratteristica che ricorre sempre nella storia dello *shintō*, assumendo ogni volta sempre più sfumature, in quanto le situazioni e i contesti diventano sempre più complessi: far parte della scena globale vuol dire anche doversi rapportare con nuove e diverse questioni e problematiche. Ci sono più variabili da considerare e, anche se la definizione di un termine rimane la stessa, dal momento che il contesto nel quale si trova cambia, questa assume implicitamente –e in parte involontariamente– nuove connotazioni e sfumature di significato. Nel prossimo capitolo, attraverso l'analisi di situazioni specifiche si cercherà di capire come esattamente lo *shintō*, sia nella sua percezione più specifica di *shintō* di Stato che nella sua visione come cultura folkloristica e tradizionale del Giappone, viene strumentalizzato e inserito all'interno delle narrative contemporanee.

¹⁰⁴ GUTHMANN, "Nationalist Circles in Japan Today; The Impossibility of Secularization", p.212

¹⁰⁵ *Ibid*, p.212

CAPITOLO 3

LE DIMENSIONI DELLO *SHINTŌ* DAL DOPOGUERRA A OGGI

3.1 *La multidimensionalità dello shintō*

Nella visione di Breen e Teeuwen lo *shintō* viene presentato come “risultato imprevedibile di una storia erratica”¹, ovvero un’astrazione che viene prodotta attivamente ogni volta che viene utilizzata. La categoria *shintō* è soggetta a continue negoziazioni e i diversi significati che vengono associati al termine, anche se contrastanti, spesso esistono contemporaneamente all’interno dello stesso contesto e dello stesso periodo storico. In quanto concetto fondamentalmente ambiguo e ideologicamente carico, risulta quindi impossibile darne una definizione neutrale e univoca.² Questa caratteristica lo rende facilmente manipolabile, favorendone l’inserimento in diversi tipi di discorsi – religiosi, ideologici, identitari, politici – che spesso lo utilizzano come sostrato fondativo delle proprie tesi. Nel capitolo precedente si è visto come questo fenomeno di appropriazione dello “*shintō*” è stato tradotto in epoca Meiji in quello che è stato definito “*shintō* di Stato”, un sistema di dottrine e ideologie che si inseriva all’interno di una cornice immanente creata appositamente attraverso lo *shinbutsu bunri* di fine Ottocento. La separazione tra *shintō* e buddhismo definì quella che poi fu effettivamente una separazione tra pubblico e privato. All’interno di questa dicotomia, tutto quello che rientrava nella nuova categoria di “*shūkyō*”, e quindi appartenente alla sfera del trascendentale, era soggetto a una scelta personale; mentre lo *shintō* in quanto “*hi-shūkyō*”, una non-religione appartenente alla sfera dell’immanente, diventava un elemento non-opzionale, e quindi definibile come secolare.³ Questa nozione di *shintō* come non-religione pubblica viene oggi solitamente collegata all’idea di stato-nazione e all’istituzione imperiale, e quindi spesso associata anche alle ideologie caratterizzate da un forte tono conservatore e nazionalista. Stando alle pubblicazioni accademiche degli

¹ John BREEN, Mark TEEUWEN, *A New History of Shinto*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, p.228

² Aike P. ROTS, “Sacred Forests, Sacred Nation: The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of “Chinju no Mori”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 42, No. 2, 2015, p.211

³ Nel primo capitolo si è già parlato della teoria di Kuroda Toshio in cui afferma che il carattere secolare dello *shintō* abbia iniziato a svilupparsi già durante il periodo medioevale in cui santuari e gli stessi *kami* venivano considerati controparte immanente di un buddhismo trascendentale. Si veda anche: Aike P. ROTS, “Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization”, *Japan Review*, No. 30, Special Issue, 2017, pp.185-187

ultimi decenni, prime fra tutte quelle di Shimazono,⁴ sembra che in Giappone sia in corso una rivitalizzazione dello *shintō* di Stato nato in epoca Meiji e poi sviluppatosi ulteriormente durante il periodo prebellico e bellico, messa in atto da certi movimenti politico-religiosi che vengono definiti come neo-nazionalisti.⁵ La maggior parte dei dibattiti accademici contemporanei sembra infatti concentrarsi in particolare su due aree di interesse: una prima riguardante lo sviluppo diacronico delle relazioni tra lo Stato e i santuari a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale; e una seconda focalizzata sui recenti sviluppi politico-religiosi visti come potenziali indicatori di un movimento di restaurazione del *kokka shintō* –o comunque di alcuni suoi aspetti– all’interno della sfera pubblica.⁶ Alcuni hanno interpretato questo potenziale ritorno “pubblico” dei simboli e dei rituali *shintō* come prova che la politica e la società giapponesi stiano attraversando un periodo di de-secolarizzazione caratterizzato da un ritorno della religione nell’istituzione statale, ipotesi che, secondo chi sostiene questa teoria, viene spesso confermata dal modo in cui i principali attori politici mettono spesso in discussione la separazione costituzionale tra religione e Stato.⁷ Tuttavia, secondo Aike P. Rots, quello che sta accadendo ora è una sacralizzazione dello *shintō* che si accompagna al processo di de-privatizzazione teorizzato da Casanova: la sacralità in quanto prodotto storico e sociale, e non quindi valore intrinseco, può coesistere con il secolare che a sua volta si presenta come fenomeno multi-sfaccettato e non unidimensionale.⁸ Rots si fa inoltre portavoce di una terza tematica in cui lo *shintō*, visto nella sua accezione di ‘tradizione folkloristica e culturale del Giappone’, si esprime in quello che lo stesso autore definisce come “paradigma ambientalista”.⁹ La descrizione che Rots dà dello *shintō*

⁴ Si veda in particolare: Susumu SHIMAZONO, “Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 36, No. 1, 2009; SHIMAZONO, “Shinto and the Religious Structure of Modern Japan”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 73, No. 4, 2005

⁵ Michiaki OKUYAMA, “Rethinking “State Shinto” in the Past and the Present”, *Numen*, Vol.66, 2019, pp. 165-166

⁶ *Ibid*, p.166

⁷ ROTS, “Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization”, 2017, p.188

⁸ Aike P. ROTS, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, Bloomsbury, London, 2017, p.12; ROTS, “Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization”, 2017, pp.188-189

⁹ Questo paradigma ambientalista ha delle forti componenti nazionali, ovvero le incorporazioni degli altri paradigmi imperiale, etnico e spirituale, e componenti internazionali, in quanto contribuisce alla rinascita di un paradigma universale secondo il quale lo *shintō*, pur essendo nato in Giappone, assume un significato globale e un potenziale salvifico. Questo paradigma ambientalista, mischiando elementi preesistenti ai più recenti sviluppi globali, è riuscito a diventare popolare nell’arco degli ultimi anni sia in Giappone che

contemporaneo è quella di un paradosso in cui l'immagine di una religione aperta, orientata internazionalmente e dedicata all'ambiente, convive con l'immagine di una tradizione conservatrice intimamente connessa con un governo che non sembra interessato a riappacificarsi con i paesi vicini e che ha fallito e continua a fallire nell'implementazione di politiche ambientali all'interno dei suoi programmi.¹⁰ Una visione dello *shintō* come culto della natura è quindi compatibile con le ideologie conservatrici e neo-imperiali, in quanto rafforza l'idea di un Giappone come terra inerentemente sacra e giustifica le richieste di chi vuole riaffermare lo *shintō* come tradizione pubblica.¹¹

A sostegno della teoria di Rots sulla convivenza dei processi di sacralizzazione e secolarizzazione, Mullins, riprendendo le teorie di Richard Mansen, afferma che il Giappone, pur avendo una costituzione secolare, ha al suo interno una dimensione religiosa nascosta che si è sviluppata in tre momenti storici chiave.¹² Il primo viene identificato con la prima fase di modernizzazione del Giappone, durante la quale le potenze euro-statunitensi venivano viste come una minaccia. Il nuovo governo Meiji, già intento ad affrontare internamente la disgregazione dell'ordine feudale Tokugawa, sentì la necessità di creare uno spazio sacro attraverso lo *shintō* in cui tutta la popolazione giapponese poteva sentirsi parte di un unico corpo. Se la percezione di una minaccia esterna stimolò a fine Ottocento la creazione di una nuova religione civile nazionale, la sconfitta e la conseguente Occupazione del Giappone ne causarono la rapida decostruzione.¹³ Il secondo momento storico chiave risale infatti ai sette anni dal 1945 al 1952 in cui le forze occupazionali statunitensi forzarono dall'alto una rapida secolarizzazione delle istituzioni giapponesi. La secolarizzazione dello *shintō* attuata attraverso la sua rimozione dalla sfera pubblica avvenne in contemporanea con una pluralizzazione della dimensione istituzionale della sfera religiosa in Giappone la quale portò alla formazione di una serie di nuove religioni che ancora oggi sopravvivono ed esercitano la propria influenza, seppure in misura minore, sull'ordine sociale

all'estero. La questione verrà poi approfondita più avanti all'interno di questo capitolo; ROTS, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, 2017, p.67

¹⁰ ROTS, "Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization", p.181

¹¹ *Ibid*, p.181

¹² Mark R. MULLINS, "Secularization, Deprivatization, and the Reappearance of 'Public Religion' in Japanese Society", *Journal of Religion in Japan*, Vol. 1, 2012, pp.63-64

¹³ *Ibid*, p.66

contemporaneo.¹⁴ Non appena le forze occupazionali lasciarono il Paese, si diffusero nuove forme di nazionalismo; il terzo momento storico chiave viene esattamente identificato con il periodo post-Occupazione, in cui presero piede i movimenti di restaurazione del ruolo pubblico dello *shintō* e quindi del suo *status* all'interno della società giapponese.¹⁵

3.2 *Il Jinja Honchō e il Giappone del dopoguerra*

Shimazono identifica tre forme principali di nazionalismo religioso emerse nel dopoguerra. La prima forma si ritrova in quelle che vengono definite come *shin shin shūkyō*, ovvero le nuove nuove religioni che si sono sviluppate nei primi anni dopo la guerra e che hanno acquisito poi nuova forza nella seconda parte degli anni '70. Nate in parte anche come riaffermazione del successo internazionale del Giappone come potenza economica globale, il loro “nazionalismo spirituale” vedeva nella nazione giapponese la fonte e quindi la base della più alta forma di religione, in quanto luogo di origine della razza umana destinato a salvare il mondo dalla distruzione.¹⁶ La seconda forma di nazionalismo religioso, invece, si esprime all'interno della letteratura *nihonjinron*, già trattata brevemente nel primo capitolo. Secondo Shimazono, queste due prime espressioni di nazionalismo religioso sono di minima importanza politica e raramente hanno un'effettiva influenza sulla sfera pubblica.¹⁷ Infine, la terza forma di nazionalismo religioso attraverso cui lo *shintō* di Stato è riuscito a sopravvivere all'Occupazione consiste in tutti quei movimenti che hanno come obiettivo quello di recuperare e quindi restaurare il ruolo pubblico dello *shintō*. Questa teoria si basa sull'analisi dell'attivismo postbellico del *Jinja Honchō* e dello *Shintō Seiji Renmei* e di come le loro campagne politiche, spesso attuate in collaborazione con il *Jiyū Minshutō* (ovvero il partito Liberal Democratico del Giappone), si inseriscono all'interno di un contesto sociale e storico più ampio in cui può essere discussa la nascita di un neonazionalismo nella società giapponese contemporanea.¹⁸ La Direttiva *shintō* e la nuova Costituzione del 1947 cambiarono radicalmente la configurazione della sfera pubblica, forzando la rimozione

¹⁴ MULLINS, “Secularization, Deprivatization, and the Reappearance of ‘Public Religion’ in Japanese Society”, p.68

¹⁵ Mark R. MULLINS, “The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 39, No. 1, 2012, p.100

¹⁶ *Ibid*, p.102

¹⁷ *Ibid*, p.103

¹⁸ OKUYAMA, “Rethinking “State Shinto” in the Past and the Present”, pp. 165-166

delle istituzioni *shintō* da questa. Secondo Mullins non è una sorpresa che il processo di de-privatizzazione dello *shintō* nel periodo postbellico sia strettamente connesso alla risposta nazionalista reazionaria che utilizza i precetti dello *shintō* prebellico come fondamento.¹⁹

Con l'inizio dell'Occupazione, era compito dei sacerdoti trovare un modo di riunire il mondo dello *shintō* in una nuova forma che potesse adattarsi e sopravvivere alle direttive dello SCAP (Supreme Commander of the Allied Powers). Uno scandalo scoppiato nel dicembre del 1945, quando le forze alleate dell'Occupazione arrestarono cinquantanove persone sospette di aver compiuto crimini di guerra, incluse diverse figure importanti del mondo *shintō*, mise ulteriore pressione sul gruppo di esponenti *shintō* incaricati di dover formare una nuova organizzazione.²⁰ Dai primi tentativi di Ashizu Uzuhiko²¹ di riunire i principali gruppi *shintō* dell'epoca – come lo *Shintō Seinen Konwakai* (l'Organizzazione dei Giovani per lo *Shintō*), il *Kōten Kokyushō* (il Centro di Ricerca sui Riti Imperiali), il *Dai Nihon Jingikai* (la Grande Associazione Giapponese dei *Kami*) e il *Jingū Hōsaikai* (l'Associazione dei Servizi del Grande Santuario) – nasce a febbraio del 1946 il *Jinja Honchō*, l'Associazione Nazionale dei Santuari *Shintō*, formata interamente da sacerdoti e sostenitori laici.²² Approfittando dell'estensione della *Shūkyō Hōjin Rei* (la legge che permetteva di registrare legalmente un'istituzione come ente religioso) di fine dicembre del 1945, il *Jinja Honchō* venne registrato come corporazione religiosa. Poiché lo *shintō* era considerato privo di un corpo di dottrine o di sacre scritture a cui fare riferimento, il progetto iniziale era quello di non registrare l'Associazione come ente religioso: questo avrebbe infatti impedito a chi era già affiliato ad altre religioni di frequentare i santuari, i quali invece dovevano essere luoghi in cui l'intera nazione giapponese poteva ritrovarsi, in quanto luoghi indipendenti da qualsiasi tipo di autorità religiosa.²³ Inoltre, Ashizu non voleva che i santuari si sentissero subordinati al complesso di santuari di Ise, che venne comunque riconosciuto come la più alta autorità *shintō*. Nonostante la decisione finale di registrare il *Jinja Honchō* come associazione religiosa dettata dalla necessità del momento permettesse alla stessa Associazione di

¹⁹ MULLINS, “Secularization, Deprivatization, and the Reappearance of ‘Public Religion’ in Japanese Society”, p.72

²⁰ Helen HARDACRE, *Shinto: A History*, Oxford University Press, New York, 2017, p.453

²¹ Leader dello *Shintō Seinen Konwakai*, l'Organizzazione dei Giovani per lo *Shintō*.

²² HARDACRE, *Shinto: A History*, p.451

²³ *Ibid*, p.452

godere dei benefici fiscali riservati agli *shūkyō hōjin*, i dibattiti sul carattere religioso dei santuari e sull'aspetto dottrinale continuarono a infervorare il mondo *shintō* di fine anni '40.²⁴ Il *Jinja Honchō* comunque non si è mai ufficialmente legato a nessuna forma particolare di *shintō* definendosi come un ente che aveva il compito di supervisionare una rete nazionale di santuari e di “diffondere i rituali *shintō*, promuovere la prosperità di tutti i santuari, e supportare la continuità della cultura e delle tradizioni giapponesi”.²⁵ L'Associazione aveva inoltre il potere di dare e togliere le cariche dei sacerdoti e di standardizzare i rituali basandosi sui sistemi in atto prima della resa, continuando quindi ad allinearli con i rituali della famiglia imperiale e di Ise. Nel 1955 circa il 72% dei santuari faceva parte del *Jinja Honchō*, in quanto comunque ogni santuario aveva la libertà di scegliere se affiliarsi o meno.²⁶

Fin dalla sua creazione, il *Jinja Honchō* si proponeva di voler replicare la struttura imperiale della società prebellica, per quanto la nuova Costituzione lo potesse permettere.²⁷ Tuttavia, fu solo dopo la fine dell'Occupazione statunitense nel 1952 che l'Associazione iniziò a lavorare attivamente su più fronti affinché l'influenza dello *shintō* sulla vita pubblica e le istituzioni fosse restaurata.²⁸ “Restaurare” sembra essere il termine chiave per descrivere il *Jinja Honchō*: nonostante abbia inizialmente affermato di volersi limitare a essere solamente un'associazione ombrello sotto la quale tutti i santuari del Giappone e i relativi culti folkloristici potessero riunirsi, diventò sempre più un'organizzazione orientata politicamente, in cui il culto dello stato-nazione, dell'imperatore e del Grande santuario di Ise erano le preoccupazioni centrali.²⁹ Secondo Shimazono³⁰, dai primi tre articoli dell'atto costitutivo pubblicato dall'Associazione nel 1980 risulta chiaro come il *Jinja Honchō* si faccia promotore degli ideali dello *shintō* di Stato inteso nella sua accezione più ampia:

²⁴ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.453

²⁵ *Ibid*, p.453

²⁶ *Ibid*, p.453

²⁷ BREEN, TEEUWEN, *A New History of Shinto*, p.200

²⁸ MULLINS, “Secularization, Deprivatization, and the Reappearance of ‘Public Religion’ in Japanese Society”, p.72

²⁹ Susumu SHIMAZONO, “State Shinto and Religion in Post-War Japan”, in James A. Beckford, N.J. Demerath III, *The Sage Handbook for the Sociology of Religion*, Sage Publications, London, 2007, p.704

³⁰ *Ibid*, p.704

Articolo 1: L'Associazione Nazionale dei Santuari *Shintō* dovrà dare importanza alla tradizione, promuovere i riti e i rituali, sostenere i principi morali e pregare per l'eterna prosperità del regno dell'imperatore, e allo stesso tempo contribuire alla pace nel mondo.

Articolo 2: L'Associazione Nazionale dei Santuari *Shintō* dovrà onorare il Grande santuario di Ise come santuario principale e dovrà dedicarsi a esso. L'Associazione Nazionale dei Santuari *Shintō* dovrà impegnarsi in servizi per la prosperità di tutti i santuari *shintō* e dovrà dedicarsi all'amore e al rispetto di tutti i *kami*.

Articolo 3: L'Associazione Nazionale dei Santuari *Shintō* dovrà mettere in atto una dottrina educativa in cui venga insegnata la venerazione dei *kami* e il rispetto per l'imperatore. Dovrà quindi formare i sacerdoti *shintō* ed educare i suoi seguaci.³¹

Anche dopo la guerra i santuari erano ritenuti avere la funzione vitale di unire la popolazione giapponese attorno all'imperatore: tutti i *kami* sono infatti collegati a Amaterasu, dea genitrice e protettrice della famiglia imperiale, e la loro venerazione implicherebbe di conseguenza anche la venerazione dell'imperatore.³² Pur non essendo un'azione di restauro esplicita, i santuari forniscono un certo livello di legittimazione "tradizionale", fondamentale alla formazione di una base non solo su cui poi costruire la propria ideologia, ma anche da poter sfruttare nelle diverse campagne politiche intraprese dall'Associazione nella seconda metà del XX secolo e all'inizio del XXI. Per rafforzare la connessione tra la popolazione giapponese e i santuari e quindi alimentare sentimenti di patriottismo e amore per l'imperatore, il *Jinja Honchō* mise in atto una strategia che comprendeva l'utilizzo dei *Jingū Taima*, ovvero gli amuleti di Ise: considerati oggetti sacri in cui la stessa dea Amaterasu risiede, questi vengono prima preparati attraverso una serie di riti presso Ise e poi consegnati al direttore esecutivo del *Jinja Honchō* che a sua volta li distribuisce ai diversi santuari del Paese i cui sacerdoti hanno l'incarico di venderli ai fedeli.³³ La campagna di distribuzione iniziata nel 1987 non sempre ebbe i risultati

³¹ OKUYAMA, "Rethinking "State Shinto" in the Past and the Present", pp.170-171

³² BREEN, TEEUWEN, *A New History of Shinto*, p.203

³³ *Ibid*, p.204

sperati e fu spesso causa di attriti con diversi sacerdoti, probabilmente per ragioni economiche.³⁴ Questo è solo uno dei tanti casi che dimostrano quanto la stessa Associazione abbia al suo interno molte tensioni e contraddizioni e che quindi non può essere considerata rappresentativa delle intenzioni e voleri di tutti i santuari affiliati ad essa. Il *Jinja Honchō*, del resto, è una vasta organizzazione operativa su più fronti e seppure chi vi fa parte sia potenzialmente accumulato da un'ideologia di base condivisa, ognuno la reinterpreta seguendo quelli che sono obiettivi e visioni personali. Ne consegue che non tutti i sacerdoti erano d'accordo con le decisioni del *Jinja Honchō* di spendere le proprie risorse nell'attivismo politico e ideologico –e quindi con un focus particolare su Ise– quando allo stesso tempo molti santuari minori facevano fatica a sopravvivere, senza contare che non tutti condividevano le sue stesse idee politiche, ma avrebbero invece preferito dedicarsi allo sviluppo di un immaginario positivo per i propri santuari.³⁵

Le principali campagne politiche promosse dal *Jinja Honchō* e dallo *Shintō Seiji Renmei*, il suo braccio politico nato nel 1969, dimostrano ulteriormente le prospettive di restaurazione del ruolo pubblico dello *shintō* e di come queste si integrano all'interno dei movimenti neonazionalisti che nascono nel Giappone post-Occupazione e che si sono evoluti fino ai giorni nostri.³⁶ Uno dei primi successi del *Jinja Honchō* fu nel 1966 con l'istituzione del *Kigensetsu* il giorno 11 febbraio, una cerimonia che era stata abolita dalle forze dell'Occupazione in quanto ritenuta un'apologia al nazionalismo e al militarismo giapponese. Definito come il giorno della fondazione, il *Kigensetsu* è infatti un'occasione in cui vengono celebrate le supposte origini mitiche del sistema imperiale giapponese risalenti a quando il (presunto) primo imperatore Jinmu salì al trono l'11 febbraio del 660 a.c.. La problematica che comportava l'istituzione di questa festività non riguardava la festività in sé quanto invece il giorno in cui si sarebbe deciso di fissarla: celebrare la fondazione della nazione l'11 febbraio e quindi associarla con il mito dell'imperatore Jinmu avrebbe significato legittimare e riaffermare l'origine mitica del Giappone e tutta

³⁴ A meno che gli amuleti non vengano venduti in grandi quantità, risulta molto difficile ricavarci qualcosa e spesso i santuari minori si ritrovano con grandi quantità di amuleti rimasti invenduti e in perdita economica. La pressione esercitata dal *Jinja Honchō* però li obbliga a continuare ad acquistare annualmente sempre la stessa quota fissa, incuranti di quanti ne siano stati venduti l'anno prima. In questo modo, le statistiche tenute dal *Jinja Honchō* risultano sfalsate in quanto si basano sulle vendite effettuate da loro ai santuari e non dai santuari ai fedeli; BREEN, TEEUWEN, *A New History of Shinto*, p.205

³⁵ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.463

³⁶ OKUYAMA, "Rethinking "State Shinto" in the Past and the Present", pp.171

l'ideologia che ne consegue.³⁷ La campagna per istituire legalmente il *Kigensetsu* l'11 febbraio ebbe inizio già nel 1948 e nel 1952 fu presa in carico dal *Jiyū Minshutō*, il partito Liberal Democratico del Giappone, evento che marcò l'inizio di una serie di relazioni e supporto mutuale tra il *Jinja Honchō* e il partito. La discussione fu però subito messa in secondo piano più volte, sostituita da questioni più pressanti, come la stipulazione del Trattato di pace di San Francisco nello stesso 1952 e il rinnovo del trattato di sicurezza tra Giappone e Stati Uniti nel 1960. Ma nel 1966 il Primo Ministro Satō Eisaku in carica al tempo e appartenente al *Jiyū Minshutō*, invece di far morire nuovamente la questione, delegò il compito di scegliere una data per il *Kigensetsu* a un comitato consultivo in modo da evitare un dibattito diretto con la Dieta. Tale comitato decise infine di optare per l'11 febbraio.³⁸ Questa prima significativa vittoria rafforzò la posizione del *Jinja Honchō* nell'immaginario collettivo come gruppo nostalgico del Giappone pre-resa. Questo, unito alla sua posizione di opposizione riguardo al rinnovo dei trattati di sicurezza, fece in modo che l'Associazione venisse sempre più identificata con un estremismo ideologico a stampo conservatore e fondamentalmente antiprogressista, diventando quindi poco interessante agli occhi delle generazioni più giovani.³⁹ Inoltre, alcune Nuove Religioni iniziarono a farsi sentire sempre di più all'interno della sfera politica, diventando fonti di competizione per il *Jinja Honchō*: nel 1964 la *Sōka Gakkai* formò il proprio partito politico, il *Kōmeitō*, mentre gli altri movimenti religiosi, come per esempio l'ultraconservatore *Seichō No Ie*, crebbero sempre di più in numero diventando così importanti fonti di voti –e quindi motivo di interesse– per il *Jiyū Minshutō*.⁴⁰

Durante gli anni '60 il Giappone andò incontro a un importante cambiamento sociale. La discussione sul rinnovo dei trattati di sicurezza tra Stati Uniti e Giappone divenne sempre più accesa con l'aggravarsi della guerra del Vietnam. Contemporaneamente alla crescita dei movimenti nazionalisti fu possibile osservare la nascita e il rafforzamento di nuovi gruppi di sinistra che mettevano in discussione l'espansione economica del Giappone nei mercati del sud-est asiatico e del resto del mondo, accusando il Giappone di sfruttamento dei vicini paesi asiatici in termini di materie prime e manodopera a basso costo. Fu questa sempre più forte polarizzazione della politica giapponese che gettò le basi per le rivolte

³⁷ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.458

³⁸ *Ibid*, p.459

³⁹ *Ibid*, p.460

⁴⁰ *Ibid*, p.459

studentesche del '68.⁴¹ In questo contesto si inserisce una delle campagne fallimentari del *Jinja Honchō*, ovvero quella del *Yasukuni Jinja Hōan*. La “Yasukuni Bill”, così chiamata da Helen Hardacre, aveva come obiettivo la restaurazione del supporto finanziario statale per il santuario Yasukuni.⁴² I funzionari del santuario avevano già preparato la proposta di legge nel 1957, sostenendo che il santuario Yasukuni avrebbe dovuto tornare a essere un'istituzione *shintō* supportata dallo Stato, seppur riclassificato come “ente speciale”, in quanto la registrazione come *shūkyō hōjin* sarebbe stata limitante.⁴³ Nel 1964 il tentativo del governo di tenere la commemorazione del 15 agosto dedicata alle vittime di guerra presso il santuario Yasukuni scatenò dure critiche sia da parte del partito socialista giapponese che accusava il governo di stare utilizzando la commemorazione in modo strategico, che da parte dei gruppi cristiani e buddhisti. Quell'anno la cerimonia venne comunque svolta presso Yasukuni nonostante le proteste, ma questa reazione negativa portò il partito Liberal Democratico a non mostrarsi più così apertamente di supporto alla causa.⁴⁴ Non tutti i politici del *Jiyū Minshutō* erano infatti d'accordo con la ristatalizzazione del santuario, e Nakasone Yasuhiro, all'epoca non ancora Primo Ministro ma comunque membro del partito, suggerì di abbandonare totalmente Yasukuni in favore della costruzione di un nuovo sito di commemorazione privo del bagaglio religioso del santuario.⁴⁵ Questa disgregazione interna fu sicuramente il principale motivo del fallimento: il *Jiyū Minshutō* collaborò dal 1969 al 1974 con il *Jinja Honchō* e l'appena nato *Shintō Seiji Renmei* per provare a far passare la proposta di legge, ma per cinque volte la proposta fu presentata e poi annullata per mancanza di volontà di portarla avanti.⁴⁶ Inoltre, nel 1971, la corte del distretto di Nagoya, in relazione al famoso caso della città di Tsu⁴⁷, dichiarò che l'utilizzo dei fondi pubblici per pagare cerimonie considerate

⁴¹ Peter K. TAKAYAMA, “Revitalization Movement of Modern Japanese Civil Religion”, *Sociological Analysis*, Vol. 48, No. 4, 1988, p.322

⁴² MULLINS, “Secularization, Deprivatization, and the Reappearance of ‘Public Religion’ in Japanese Society”, p.75

⁴³ HARDACRE, *Shinto: A History*, 2017, p.461

⁴⁴ *Ibid*, p.461

⁴⁵ *Ibid*, p.463

⁴⁶ *Ibid*, p.461

⁴⁷ Nel 1965, la città di Tsu nella prefettura di Mie tenne una cerimonia di purificazione della terra, il *jichinsai*, per inaugurare la costruzione di una nuova palestra. Questa cerimonia nasce nell'antico Giappone come rituale taoista per calmare e pacificare gli spiriti della terra prima che venga costruito qualcosa, diventata poi con il tempo compito dei sacerdoti *shintō*. Praticare il *jichinsai* in occasione della costruzione di nuovi edifici pubblici era usanza comune e non un fenomeno eccezionale nel Giappone degli anni '60. Nonostante ciò, il consiglio della città di Tsu denunciò il fatto, accusando che questo violasse gli articoli 20 e 89 della Costituzione. Il caso Tsu giocò un ruolo molto importante all'interno della discussione

religiose era un atto incostituzionale: questa decisione negava quindi la retorica sostenuta dal *Jinja Honchō* secondo la quale i santuari non potevano dirsi religiosi, influenzando così in modo trasversale anche i presupposti del *Yasukuni Jinja Hōan* e la posizione dei politici per quanto riguardava il sostegno della stessa.⁴⁸

Anche gli anni '70 furono particolarmente complessi per il Giappone. Nei primi anni del decennio, la crisi mondiale del petrolio colpì anche il Giappone che si rese conto per la prima volta di quanto precaria fosse la sua dipendenza dalle risorse di energia estere. La crescita economica giapponese, protagonista degli anni '60, entrò in una fase di rallentamento e gli equilibri mondiali subirono dei cambiamenti importanti, creando così un nuovo ambiente internazionale in cui il Giappone doveva trovare nuovamente il proprio ruolo. Questi eventi portarono alla nascita di un nuovo nazionalismo giapponese, connotato da un aumento del senso patriottico e della fiducia della popolazione nei propri valori e nelle proprie istituzioni, ora definiti come “tradizionali”.⁴⁹ I movimenti sociali per la revisione della Costituzione e per la restaurazione dello *shintō* nella sfera pubblica furono ulteriormente intensificati da una serie di eventi accaduti alla fine degli anni '70.⁵⁰ Il 15 agosto 1975 il primo Miki Takeo (1974-1976) introdusse una nuova sfumatura di significato alle visite effettuate presso il santuario Yasukuni, decidendo di visitare il santuario il giorno che segnava il trentesimo anniversario della resa del Giappone. Nonostante Miki specificò che la sua fu una visita personale e quindi non effettuata in veste ufficiale, questa diede comunque inizio a quella che ancora oggi è una delle controversie più accese all'interno della più ampia discussione sulla relazione tra Stato e religione. A questo proposito, nel 1977 la Corte Suprema ribaltò la sentenza precedente, decidendo di dichiarare costituzionale l'evento della città di Tsu e affermando così che una completa e totale separazione tra Stato e religione non era possibile e che quindi potevano esistere delle cerimonie che, pur essendo in partenza di natura religiosa, erano ormai diventate con il tempo “tradizione”.⁵¹ Questa decisione, che diventò poi lo standard,

riguardante la separazione tra Stato e religione, influenzandola più volte e in diversi modi durante il corso del suo sviluppo; HARDACRE, *Shinto: A History*, 2017, pp.455-456

⁴⁸ HARDACRE, *Shinto: A History*, 2017, p.462

⁴⁹ Come si è infatti visto nel primo capitolo, questo periodo è caratterizzato dalla diffusione del *nihonjinron*, le “teorie sui giapponesi” che sostengono l'unicità e la superiorità del Giappone e del suo popolo; TAKAYAMA, “Revitalization Movement of Modern Japanese Civil Religion”, p.334

⁵⁰ TAKAYAMA, “Revitalization Movement of Modern Japanese Civil Religion”, pp.332-333

⁵¹ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.455

introdusse un'importante distinzione tra quelle che potevano essere considerate cerimonie o pratiche "tradizionali", e quindi legittime in senso legale anche quando compiute a livello ufficiale, e quelle che invece venivano considerate ancora come religiose. Inoltre, nel 1979, gli ufficiali del santuario Yasukuni annunciarono che nell'ottobre del 1978 erano stati introdotti all'interno del santuario e quindi deificati quattordici criminali di guerra di classe A, cosa che fu vista da molti, sia nazionalmente che internazionalmente, come un atto di apologia all'imperialismo e al militarismo giapponese. Nello stesso anno, il *Jinja Honchō* poté festeggiare l'attuazione della *Gengō Hō*, la legge che permetteva di utilizzare come sistema di datazione il nome delle ere determinate dai regni degli imperatori.⁵²

Come si è potuto vedere nei paragrafi precedenti, i primi decenni di vita del *Jinja Honchō* furono caratterizzati da un'alternanza di successi e insuccessi, inframmezzati da lunghi momenti di attesa e costruzione delle proprie cause assieme al supporto di altri gruppi a stampo conservatore.⁵³ Mentre l'Associazione era occupata a cercare di inserirsi in un contesto polito-sociale in continuo cambiamento, all'interno del mondo *shintō* accadevano una serie di dibattiti e problematiche non sempre strettamente legate alle azioni del *Jinja Honchō*. Tra queste, una delle principali è sicuramente la questione legata al santuario Yasukuni: da quando le diverse problematiche connesse al santuario iniziarono ad assumere sempre più una dimensione internazionale a partire dalla metà degli anni '70, queste di conseguenza iniziarono a influire considerevolmente sul modo in cui lo *shintō* viene percepito.

3.3 L'evoluzione del santuario Yasukuni e dei significati a esso associati

Il simbolismo del santuario Yasukuni funzionava e funziona ancora oggi come forte catalizzatore all'interno di una discussione in cui l'identità e la memoria storica sono i temi principali.⁵⁴ A prima vista infatti le problematiche legate a Yasukuni risultano essere fondamentalmente due: la prima ha a che fare con l'incostituzionalità delle visite ufficiali effettuate dai Primi Ministri, in quanto l'utilizzo dei soldi pubblici per l'offerta al

⁵² HARDACRE, *Shinto: A History*, p.466

⁵³ Uno dei più importanti e influenti è quello della *Nihon Izokukai*, ovvero l'Associazione dei Familiari dei Caduti in Guerra.

⁵⁴ Daiki SHIBUICHI, "The Yasukuni Dispute and the Politics of Identity in Japan: Why All the Fuss?", *Asian Survey*, Vol. 45, No. 2, 2005, p.199

santuario costituirebbe un'infrazione dell'articolo 89 della Costituzione secondo il quale Stato e religione dovrebbero rimanere completamente separati; la seconda è invece relativa all'introduzione all'interno del santuario principale di quattordici criminali di guerra di classe A avvenuta nel 1978.⁵⁵ Tuttavia, se inserite all'interno di discorsi più ampi, queste problematiche assumono dimensioni ben più complesse. Le visite dei Primi Ministri possono essere strumentalizzate e utilizzate nelle narrative create dai movimenti neonazionalisti che vorrebbero la restaurazione del sistema imperiale e dello *shintō* all'interno della sfera pubblica. Riconoscere la legalità delle visite viene infatti visto come un potenziale primo passo per far familiarizzare nuovamente la società giapponese con l'idea di uno *shintō* come parte attiva del sistema statale. Il forte legame del santuario con l'istituzione imperiale non fa che rafforzare ulteriormente il significato ideologico delle visite. Inoltre, è facile interpretare le visite ufficiali dei Primi Ministri presso il santuario Yasukuni in cui anche gli spiriti dei criminali di guerra di classe A vengono onorati come *eirei* (ovvero, "spiriti gloriosi"), come un modo non esplicito per negare le responsabilità di guerra del Giappone.⁵⁶ Nessun Primo Ministro ha mai pubblicamente contestato il peso delle azioni belliche del Giappone, ma d'altra parte la visione del santuario Yasukuni riguardo agli eventi della guerra del Pacifico è stata più volte resa nota: secondo questa interpretazione, quella condotta dal Giappone non fu una guerra di aggressione, ma invece una di autodifesa in cui l'obiettivo principale era liberare l'Asia dall'oppressione coloniale europea e statunitense.⁵⁷ Il santuario gioca quindi un ruolo molto importante nel modo in cui lo Stato giapponese si appropria alla commemorazione storica, influenzando così anche il modo in cui viene percepito dagli altri stati.⁵⁸ Le visite dei primi ministri dimostrano un attaccamento del Giappone alla propria storia nazionalista e promuovono una glorificazione delle azioni passate senza metterle in discussione, diventando causa negli ultimi decenni di non pochi attriti con i vicini paesi asiatici, in particolare con la Cina e la Corea.

⁵⁵ John BREEN, "Introduction: A Yasukuni Genealogy", in AA. VV., *Yasukuni, the War Dead and the Struggle for Japan's Past*, curato da John Breen, Columbia University Press, New York, 2008, p.1

⁵⁶ Takayashi TETSUYA, "Legacies of Empire: the Yasukuni Shrine Controversy", in AA. VV., *Yasukuni, the War Dead and the Struggle for Japan's Past*, curato da John Breen, Columbia University Press, New York, 2008, p.112

⁵⁷ *Ibid*, p.112

⁵⁸ Caroline ROSE, "Stalemate: the Yasukuni Shrine Problem in Sino-Japanese relations", in AA. VV., *Yasukuni, the War Dead and the Struggle for Japan's Past*, curato da John Breen, Columbia University Press, New York, 2008, p.28

Per capire più a fondo le premesse che portarono il santuario Yasukuni a diventare uno degli elementi centrali dei movimenti neonazionalisti e dei loro processi di riaffermazione politica, religiosa e culturale nel dopoguerra, è necessario analizzare gli eventi che caratterizzarono la nascita e lo sviluppo del santuario durante il periodo di creazione della nuova nazione giapponese moderna.

Con la Restaurazione Meiji, il nuovo governo aveva bisogno di nuovi simboli nazionali su cui poter costruire la nazione moderna. In particolare, vi era la necessità di sviluppare un senso di unità e patriottismo abbastanza forte da poter rimpiazzare la lealtà geolocalizzata del Giappone feudale.⁵⁹ Il governo Meiji decise di costruire questa nuova coscienza nazionale attorno allo *shintō* e al nuovo sistema imperiale. Infatti, se la famiglia imperiale esisteva già da più di un millennio, il sistema imperiale nasce in epoca Meiji come strumento ideologico.⁶⁰ Venne così effettuato un cambiamento radicale del paesaggio religioso giapponese in cui lo *shintō* e il buddhismo, connessi sia spazialmente che teologicamente nel Giappone premoderno, vengono nettamente separati. In questo nuovo contesto si inserisce la costruzione nel 1869 del Tōkyō Shōkonsha, un santuario ideato per consolare e celebrare gli spiriti dei soldati caduti per l'imperatore nei conflitti contro lo shogunato Tokugawa e i suoi sostenitori.⁶¹ Già dal principio il santuario si distingueva da tutti gli altri: non veniva gestito dal governo ma da una collaborazione tra il Ministero dell'esercito e il Ministero della marina militare, i quali insieme decidevano il ciclo annuale dei rituali da tenere presso il santuario.⁶² Questi rituali avevano come funzione principale quello di pacificare gli spiriti inquieti dei soldati morti in battaglia e, una volta fatto, di onorarli.⁶³ Chi sponsorizzava i servizi non era il leader di un clan o di una famiglia, ma la stessa nazione giapponese, ovvero il Paese unito impersonificato

⁵⁹ TAKAYAMA, "Revitalization Movement of Modern Japanese Civil Religion", p.331

⁶⁰ *Ibid*, p.332

⁶¹ Yuki MIYAMOTO, "The Ethics of Commemoration: Religion and Politics in Nanjing, Hiroshima, and Yasukuni", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 80, No. 1, 2012, p.55

⁶² BREEN, "Introduction: A Yasukuni Genealogy", p.13

⁶³ Il processo di pacificazione degli spiriti si collega all'idea di "chiamare" lo spirito in quel frangente di tempo dopo la morte del corpo durante il quale può ancora essere chiamato. Una volta "chiamato" lo spirito, questo viene pacificato attraverso offerte e preghiere. Siccome però gli spiriti di coloro che sono morti di morte violenta vengono ritenuti "inquinati" dalla morte, il santuario Yasukuni sviluppò una procedura apposita: i nomi dei soldati caduti venivano inseriti dai sacerdoti del santuario in un registro che sarebbe poi stato approvato dalla famiglia imperiale. Successivamente i sacerdoti trasformavano gli spiriti in *kami* che diventavano poi parte di un grande collettivo, non esistendo più individualmente. Le cerimonie del Grande Rituale di Primavera e il Grande Rituale d'Autunno servivano all'inserimento di nuovi *kami* nel pantheon del santuario; HARDACRE, *Shinto: A History*, 2017, pp.395-396

dall'imperatore.⁶⁴ Nel 1874 l'imperatore Meiji prese parte al rituale principale del santuario e, per la prima volta nella storia giapponese, un imperatore venerò gli spiriti di persone comuni morte per lui e per la nazione.⁶⁵ Nel 1875 il valore simbolico del Tōkyō Shōkonsha fu elevato ulteriormente in quanto si decise di raggruppare al suo interno tutti gli spiriti dei caduti in guerra contenuti e venerati negli altri *shokonjō* del Paese.⁶⁶ Il santuario ricevette ufficialmente il nome Yasukuni (letteralmente, “nazione pacifica”) nel 1879 e gli fu conferito lo status di *bekkaku kanpeisha*, ovvero di santuario speciale finanziato dallo Stato. All'epoca il pantheon del santuario si era già allargato, includendo al suo interno anche coloro che erano caduti durante la spedizione a Taiwan nel 1874, la ribellione Saga del 1874 e la ribellione Satsuma del 1877.⁶⁷ L'imperatore Meiji si ripresentò nel 1895 per venerare coloro che erano caduti durante la prima guerra sino-giapponese, per poi ritornare nel 1907 dopo la fine della guerra russo-giapponese, per un totale di sette visite prima della sua morte nel 1912. I principi imperiali erano soliti partecipare al Grande Rituale di Primavera e al Grande Rituale d'Autunno. Non considerando Ise, era chiaro che la connessione tra Yasukuni e la famiglia imperiale era più forte rispetto a quella con gli altri santuari e tutti coloro che visitavano il santuario ne erano consapevoli.⁶⁸ Inoltre, la forte connessione con l'apparato militare, faceva in modo che il santuario venisse identificato con la lealtà, il sacrificio e il patriottismo, tutti valori che i leader Meiji e i loro successori prebellici ritenevano essenziali per la costruzione del moderno stato-nazione.⁶⁹ Con la modernizzazione del Giappone e l'espansione dei suoi interessi oltreoceano che seguivano i modelli europei dell'imperialismo coloniale, sempre più persone venivano chiamate ad arruolarsi.⁷⁰ Nacque così un nuovo tipo di *kami*. Ci sono stati più casi nella storia giapponese in cui delle figure umane erano state divinizzate quando in vita e altrettanti casi in cui i loro spiriti venivano venerati dopo la loro morte, ma l'idea di un santuario con un pantheon in continua espansione era nuova.⁷¹ L'antica tradizione di pacificare gli spiriti dei morti attraverso la loro deificazione venne così

⁶⁴ John NELSON, “Social Memory as Ritual Practice: Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 2, 2003, p.450

⁶⁵ *Ibid*, p.450

⁶⁶ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.396

⁶⁷ BREEN, “Introduction: A Yasukuni Genealogy”, p.13

⁶⁸ *Ibid*, pp.13-14

⁶⁹ *Ibid*, p.14

⁷⁰ NELSON, “Social Memory as Ritual Practice: Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine”, p.451

⁷¹ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.397

manipolata per portare avanti un programma politico a più strati che consisteva nell'incoraggiare il sacrificio dei soldati, sopprimere i sentimenti antigovernativi e inculcare un senso di lealtà filiale nei confronti dell'imperatore: questi obiettivi politici sono rimasti connessi allo Yasukuni anche dopo la sconfitta del Giappone nella Seconda guerra mondiale e la dichiarazione di umanità dell'imperatore Shōwa nel 1945.⁷²

Il destino del santuario Yasukuni dopo la fine della Seconda guerra mondiale rimase incerto fino al 28 agosto 1951, pochi giorni prima della firma del Trattato di pace di San Francisco avvenuta l'8 settembre dello stesso anno. Dopo una serie di studi condotti dalla Divisione delle Religioni⁷³ e conseguenti trattazioni con gli ufficiali del santuario, venne infine deciso che nessuna azione di repressione sarebbe stata attuata nei confronti di tutti i santuari che avevano avuto durante gli anni della guerra una forte connotazione militarista, compreso quindi anche il santuario Yasukuni.⁷⁴ Grazie alla revisione del febbraio 1946 della *Shūkyō Hōjin Rei*, fu permesso a Yasukuni di registrarsi come organizzazione religiosa, diventandolo effettivamente il 7 settembre 1946. Non essendo più sotto il controllo e l'amministrazione del Ministero dell'esercito e del Ministero della marina militare, diventò possibile mettere in atto una serie di cambiamenti che furono poi sistematicamente riportati nel 1949 alla Divisione delle Religioni come prova della trasformazione di Yasukuni da un santuario militare in un'istituzione pacifica: il santuario Yasukuni divenne così un "santuario per la popolazione".⁷⁵ Venne modificato il calendario dei rituali annuali e da allora il santuario iniziò a rispondere anche alle richieste individuali dei familiari dei caduti in guerra: non essendo più finanziato dallo Stato, fu infatti forzato a esplorare nuovi modi per mantenersi, tra cui la creazione di cerimonie e festival che potessero stimolare l'interesse di un gruppo di persone più ampio e l'affitto di spazi appartenenti alla proprietà del santuario, come quello del museo di guerra Yūshūkan.⁷⁶ Uno dei cambiamenti più significativi fu sicuramente la sostituzione del

⁷² MIYAMOTO, "The Ethics of Commemoration: Religion and Politics in Nanjing, Hiroshima, and Yasukuni", pp.56-57

⁷³ La Divisione delle Religioni era una divisione interna della Sezione dell'Educazione e dell'Informazione Civile organizzata dalle forze Occupazionali e diretta da Tenente William Kenneth Bunce in collaborazione con William P. Woodward; HARDACRE, *Shinto: A History*, 2017, pp.441-442

⁷⁴ Mark R. MULLINS, "How Yasukuni Shrine Survived the Occupation: A Critical Examination of Popular Claims", *Monumenta Nipponica*, Vol. 65, No. 1, 2010, p.126

⁷⁵ *Ibid*, p.125

⁷⁶ Lo Yūshūkan fu infatti affittato a una compagnia assicurativa come spazio per gli uffici nel novembre del 1946 e non venne utilizzato dal santuario Yasukuni fino alla sua riapertura nel 1986; MULLINS, "How Yasukuni Shrine Survived the Occupation: A Critical Examination of Popular Claims", p.121

sacerdote capo Suzuki Takao, in ufficio dal 1938, con Tsukuba Fujimaro. Completamente privo di connessioni con il mondo militare –fu il primo sacerdote a essere selezionato dalla famiglia imperiale– rimase in attività fino alla sua morte nel 1978.⁷⁷

3.3.1 *Il santuario Yasukuni e le visite dei Primi Ministri*

Il santuario Yasukuni è ancora oggi un potente simbolo dello *shintō* di Stato prebellico e del militarismo giapponese che divide la nazione in due grandi fazioni. Queste, a loro volta, vengono rispecchiate da due fazioni più grandi che si schierano all'interno del sempre acceso dibattito riguardante il ruolo che il Giappone ha avuto durante la Seconda guerra mondiale: coloro che sono a favore di una netta separazione tra Stato e religione e che giudicano le azioni belliche del Giappone come aggressive, e coloro invece che solitamente si schierano a favore del supporto statale per il santuario Yasukuni e che sostengono che le azioni belliche del Giappone siano state necessarie nella lotta contro la dominazione coloniale europea e statunitense in Asia.⁷⁸ La questione della memoria storica è fondamentale in quanto è anche parte fondante del discorso della creazione di una nuova identità nazionale dopo la guerra. Inoltre, il governo giapponese non avendo mai pubblicato ufficialmente una propria dichiarazione riguardante la guerra e il suo significato, rende ancora più complesso capire come rapportarsi alla commemorazione dei caduti in guerra.⁷⁹

Secondo John Nelson, l'associazione dell'idea che i morti custoditi all'interno del santuario Yasukuni siano morti per la patria con la lunga tradizione mortuaria giapponese del culto degli antenati aiuta lo Stato a continuare a giustificare la venerazione religiosa dei militari caduti.⁸⁰ I rituali commemorativi tenuti presso il santuario, nell'analisi di Nelson, aiutano sia il governo che gli individui che sostengono il santuario a non riflettere quanto dovuto sulle proprie responsabilità di guerra, a rafforzare un senso di orgoglio patriottico e a resistere alle pressioni domestiche e internazionali che chiedono loro di

⁷⁷ MULLINS, "How Yasukuni Shrine Survived the Occupation: A Critical Examination of Popular Claims", p.124

⁷⁸ Caroline Rose ci tiene comunque a specificare che all'interno della discussione più ampia sono presenti molte sfumature di opinioni riguardo al santuario Yasukuni in quanto il santuario stesso ha molteplici significati; ROSE, "Stalemate: the Yasukuni Shrine Problem in Sino-Japanese relations", pp.25-26

⁷⁹ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.460

⁸⁰ NELSON, "Social Memory as Ritual Practice: Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine", p.444

scusarsi.⁸¹ Un fattore che esercita una grandissima influenza all'interno sia della questione della responsabilità di guerra che della separazione tra Stato e religione e che ha più volte creato attriti diplomatici con i vicini paesi asiatici e in particolare con la Cina e la Corea è quello già menzionato delle visite dei Primi Ministri presso il santuario Yasukuni. La maggior parte dei primi ministri del dopoguerra visitarono il santuario Yasukuni durante il proprio ufficio, con le uniche eccezioni di Hatoyama Ichirō (1954-1956) e il suo successore Ishibashi Tanzan (1956-1957).⁸² La prima visita a internazionalizzare la questione fu, come visto nei paragrafi precedenti, quella del Primo Ministro Miki Takeo nel 1975, il quale decise di visitare il santuario, seppure non in veste ufficiale, il 15 agosto, una data che ha diversi significati per ognuno dei Paesi coinvolti nella Seconda guerra mondiale e nella Guerra del Pacifico, ma che sicuramente non può non dirsi controversa. Il 1975 fu anche l'anno in cui l'imperatore Hirohito visitò il santuario Yasukuni per l'ultima volta, seppure i messaggeri imperiali continuarono comunque a essere inviati negli anni successivi presso il santuario per porgere le offerte durante le cerimonie principali. Il motivo per cui l'imperatore smise di visitare il santuario rimase oggetto di discussione per molti anni, finché nell'aprile nel 2007 l'*Asahi Shinbun* non pubblicò due frammenti del diario tenuto da Ryōgo Urabe, il ciambellano di corte durante il regno dell'imperatore Hirohito dal 1969 fino alla morte di quest'ultimo. Quando Ryōgo morì nel 2002, affidò i suoi diari agli eredi che poi li vendettero al quotidiano. Nei due frammenti veniva descritta la relazione che l'imperatore Hirohito aveva con il santuario Yasukuni: questo era solito visitare il santuario sia durante il Grande Rituale di Primavera che durante il Grande Rituale d'Autunno durante la guerra, e fece la stessa cosa in otto occasioni dopo la fine della guerra fino, appunto, il 1975. In questi frammenti, anche se non espresso esplicitamente, risultava che l'imperatore smise di effettuare le sue visite personali in quanto non era d'accordo con l'introduzione all'interno del santuario Yasukuni dei quattordici militari di classe A avvenuta nel 1978.⁸³ Quando Tsukuba Fujimaro morì nel 1978, fu succeduto da Matsudaira Nagayoshi come sacerdote capo del santuario Yasukuni. Esplicitamente critico della situazione postbellica della nazione giapponese, subito dopo aver ricevuto la carica, Matsudaira condusse il

⁸¹ NELSON, "Social Memory as Ritual Practice: Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine", p.444

⁸² HARDACRE, *Shinto: A History*, p.464

⁸³ BREEN, "Introduction: A Yasukuni Genealogy", pp.2-3

rituale per deificare e quindi introdurre all'interno del santuario i quattordici “martiri Shōwa” giustiziati durante il Processo di Tokyo del '46, complicando ancora di più la questione Yasukuni. Inoltre, non solo mise una staccionata di ferro attorno al Chinreisha,⁸⁴ nascondendolo così dalla vista del pubblico, ma fu anche responsabile della riapertura nel 1985 del controverso museo di guerra Yūshūkan. Secondo Breen, infatti, tante delle problematiche legate al santuario Yasukuni presenti ancora oggi sono in parte state causate dalle decisioni di Matsudaira, il quale rimase in ufficio fino al 1992.⁸⁵

Il segretario di Gabinetto Miyazawa Kiichi annunciò nel 1980 la posizione del LDP che affermava che tutte le visite ufficiali effettuate dai Primi Ministri presso il santuario Yasukuni sarebbero state ritenute da loro come incostituzionali. Tuttavia, andando contro la posizione ufficiale del partito, i Primi Ministri Suzuki Zenkō (1980-1983) e Nakasone Yasuhiro (1982-1987) continuarono a visitare il santuario Yasukuni ogni 15 agosto dal 1980 fino al 1985, dimostrando quanto all'interno dello stesso partito Liberal Democratico ci fossero delle divisioni sulla questione.⁸⁶ Già le visite del 1982 e del 1983 del Primo Ministro Nakasone provocarono delle controversie a livello nazionale, in particolare perché non fu mai specificato se queste fossero state compiute in veste ufficiale o privata. Inoltre, Nakasone nel tentativo di migliorare i rapporti con la Cina, nel 1983 affermò per la prima volta che quella condotta dal Giappone fu una guerra di aggressione, inimicandosi così i suoi sostenitori più conservatori.⁸⁷ La situazione non fece altro che peggiorare con la visita del 15 agosto del 1985: nonostante il consiglio del *Jiyū Minshutō* si fosse mostrato fortemente diviso sulla questione, il Primo Ministro Nakasone decise comunque di visitare il santuario Yasukuni, organizzando la sua visita in modo che, pur effettuandola in veste ufficiale, questa non violasse la Costituzione.⁸⁸ Con questa

⁸⁴ Costruito nel 1963 da Tsukuba Fujimaro, il Chinreisha è un piccolo santuario situato vicino al santuario principale di Yasukuni, all'interno del quale vengono custoditi insieme agli spiriti dei giapponesi morti svolgendo la propria professione in incidenti di guerra internazionali, di malattia o suicidi, anche gli spiriti degli stranieri morti in guerra o in altri scontri militari. Se gli spiriti custoditi all'interno del santuario principale venivano onorati, quelli del Chinreisha venivano solamente confortati o consolati, rendendolo così luogo simbolo in cui tutte le vittime di guerra erano custodite. Alcuni ritennero che il motivo per cui fu costruito fosse relativo alla questione dei quattordici criminali di guerra di classe A. Tsukuba, consapevole che la loro introduzione nel santuario principale, oltre che contraddire la posizione del governo riguardo ai verdetti del Processo di Tokyo, avrebbe messo l'imperatore in una situazione spiacevole, pensò a una soluzione alternativa che comunque non fu mai attuata; HARDACRE, *Shinto: A History*, pp.457-458

⁸⁵ BREEN, “Introduction: A Yasukuni Genealogy”, pp 9-10

⁸⁶ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.467

⁸⁷ *Ibid*, p.468

⁸⁸ Nakasone infatti cercò di dare una veste secolare alla sua visita, non assecondando l'etichetta tradizionale richiesta dal santuario: non passò per il *temizusha*, non si inchinò e non accettò la

visita, non solo si mise contro i sacerdoti del santuario, ma suscitò anche l'ira del governo cinese, che lo accusò di aver venerato i criminali di guerra di classe A custoditi presso Yasukuni.⁸⁹ Molti giornalisti cinesi scrissero che il patrocinio del governo di un luogo simile fosse indice del rifiuto del governo giapponese delle proprie responsabilità di guerra e quindi della sofferenza delle colonie, incoraggiando anche il resto della popolazione giapponese ad assumere questa linea di pensiero. Anche la stampa nazionale diede particolare attenzione alla vicenda, provocando di conseguenza una grande ondata di opposizione da parte di diversi partiti politici, gruppi sociali e organizzazioni che già regolarmente criticavano le relazioni fra il governo e il santuario.⁹⁰ Dopo il 1985, il *Jiyū Minshutō* si ritirò dalle questioni del santuario e nessun Primo Ministro giapponese visitò il santuario Yasukuni fino al governo di Koizumi Junichirō del 2001, fatta eccezione della visita del Primo Ministro Hashimoto Ryūtarō nel 1996.

Il 3 aprile 1997, la Corte Suprema giapponese decretò per la prima volta che quanto detto nella Costituzione del '46 circa la separazione tra Stato e religione doveva essere interpretato in senso più stretto e di conseguenza rispettato in modo adeguato.⁹¹ Questa decisione fu il risultato di anni di battaglie legali condotte sulla base di denunce contro il governo da parte di chi giudicava incostituzionali le visite dei Primi Ministri presso il santuario Yasukuni. L'evento fu particolarmente significativo in quanto sfidava quasi quarant'anni di complicità fra il *Jiyū Minshutō* e Yasukuni: la Corte Suprema dichiarò che non era più possibile giustificare queste azioni facendole passare per "tradizione" e dichiarò esplicitamente che le *kōshiki sanpai* (le visite ufficiali dei Primi Ministri) presso il santuario Yasukuni avevano una accezione religiosa e quindi non potevano essere considerate accettabili costituzionalmente.⁹² Nonostante questo, appena ricevuta la carica di Primo Ministro nel 2001 ad aprile, Koizumi dichiarò che avrebbe visitato il santuario Yasukuni il giorno dell'anniversario della resa, ovvero il 15 agosto. Il Primo Ministro mantenne la promessa, anche se invece del 15 effettuò la sua *kōshiki sanpai* il 13 agosto. Insieme alla controversa visita del Primo Ministro Nakasone nel 1985, quella di Koizumi

purificazione. Inoltre, invece di portare in offerta il tradizionale *tamagushi*, portò dei fiori; HARDACRE, *Shinto: A History*, p.469

⁸⁹ BREEN, "Introduction: A Yasukuni Genealogy", p.10

⁹⁰ HARDACRE, *Shinto: A History*, p.469

⁹¹ John NELSON, "Shifting Paradigms of Religion and the State: Implications of the 1997 Supreme Court Decision for Social, Religious and Political Change", *Modern Asian Studies*, Vol. 33, No. 4, 1999, p.797

⁹² *Ibid*, p.800

del 2001 segnò uno dei due momenti che più scossero la discussione riguardante Yasukuni. I due casi, però non si possono dire simili. Una delle differenze principali sicuramente aveva a che fare con le relazioni tra Cina e Giappone. Infatti, negli anni '80, la minaccia dell'Unione Sovietica incombeva ancora e, in caso di guerra, la Cina sarebbe stata un potente alleato. Nakasone sentiva quindi più pressione ad agire in modo da non compromettere troppo le relazioni diplomatiche con il governo cinese. Nei primi anni 2000, invece, la situazione era cambiata e Koizumi, nonostante le numerose proteste sia interne che provenienti dall'estero, continuò a visitare il santuario in veste di Primo Ministro ogni anno fino alla fine del suo ufficio nel 2006.⁹³

Koizumi giustificava le sue azioni dicendo che erano motivate da un desiderio di voler esprimere gratitudine e rispetto per i caduti in guerra in quanto la pace e la prosperità del Giappone postbellico furono rese possibili grazie al loro sacrificio.⁹⁴ Koizumi rifiutava inoltre tutte le critiche provenienti dalla Cina e dalla Corea, giudicandole come “un’interferenza negli affari nazionali del Giappone”, rispondendo che in quanto leader della popolazione giapponese non si sarebbe piegato alle opinioni estere.⁹⁵ Questa sua posizione contribuì a mantenere costante la sua approvazione pubblica, ma comportò un grave deterioramento delle relazioni sia con la Cina che con la Corea. Se fino al 2005 Koizumi cedette al compromesso di non visitare il santuario Yasukuni il giorno 15 agosto, non fu invece così per la sua ultima visita nel 2006, la quale sollecitò una delle proteste più forti da parte del Ministro degli esteri cinese che descrisse l’azione come “un’atto che offendeva gravemente i paesi vittime delle aggressioni compiute dai militaristi giapponesi e che danneggiava la base delle relazioni tra Cina e Giappone”.⁹⁶

Le visite del Primo Ministro Koizumi erano supportate da quello che al tempo era il Segretario di Gabinetto Abe Shinzō. Suo successore nel 2006, Abe condivideva la stessa visione conservativa di Koizumi sulla storia giapponese, ma, a differenza sua, durante il suo primo mandato non visitò mai di persona il santuario Yasukuni, preferendo invece farlo “da remoto”. Per evitare di creare ulteriori attriti sia a livello nazionale che internazionale, nel 2007 il Primo Ministro Abe Shinzō inviò un’offerta al santuario

⁹³ SHIBUICHI, “The Yasukuni Dispute and the Politics of Identity in Japan: Why All the Fuss?”, pp.210-211

⁹⁴ *Ibid* p.211

⁹⁵ TETSUYA, “Legacies of Empire: the Yasukuni Shrine Controversy”, p.111

⁹⁶ ROSE, “Stalemate: the Yasukuni Shrine Problem in Sino-Japanese relations”, p. 24

Yasukuni in occasione del Grande Rituale d'Autunno, spendendo 50.000 yen in fiori che poi i sacerdoti offrirono in suo nome agli “*eirei*” custoditi nel santuario principale.⁹⁷ Secondo Breen, vi erano più motivi per cui Abe decise di agire con queste modalità, tra cui il più importante era la volontà di Abe di riparare le relazioni con la Cina che Koizumi durante il governo precedente aveva screditato.⁹⁸ Inoltre, come visto in precedenza, il 2007 fu l'anno in cui l'*Asahi Shinbun* pubblicò gli estratti del diario di Ryōgo Urabe in cui venne reso pubblico il motivo per cui l'imperatore Hirohito smise di visitare il santuario Yasukuni. Anche se rimane solo una supposizione, Breen ritiene che possa essere un ulteriore motivo dietro alla cautela mostrata da Abe riguardante la situazione Yasukuni.⁹⁹ Sicuramente, questo fattore aiutò a giustificare la scelta del Primo Ministro agli occhi dei gruppi più conservatori, che comunque lo accusarono di codardia.¹⁰⁰

Le relazioni con la Cina e la Corea migliorarono sicuramente con il governo di Fukuda Yasuo (2007-2008), in quanto questi si dichiarò esplicitamente contrario alle visite presso Yasukuni. Tutti i Primi Ministri del *Jiyū Minshutō* si astennero dal visitare il santuario fino al ritorno di Abe nel 2012, il quale durante la sua campagna elettorale affermò di essersi pentito di non aver visitato Yasukuni in veste di Primo Ministro durante il suo primo ufficio. Quando fu rieletto nel 2012, sempre nel tentativo di non compromettere le relazioni con i vicini paesi asiatici, Abe decise di non visitare il santuario. Tuttavia, l'anno seguente, in tre occasioni diverse –il Grande Rituale di Primavera, il Grande Rituale di Autunno e l'anniversario della resa del Giappone– inviò delle offerte, sostenendo che esprimere il proprio rispetto nei confronti dei caduti in guerra che hanno sacrificato la loro vita per la Nazione era naturale. Il 26 dicembre 2013 segnò la prima e ultima visita di Abe in veste di Primo Ministro. Questa causò nuovamente l'ira del governo cinese che accusò il Giappone di glorificazione della storia militarista giapponese, alimentando così una narrativa neonazionalista in cui ancora oggi il Giappone nega le proprie responsabilità di guerra.

⁹⁷ BREEN, “Introduction: A Yasukuni Genealogy”, p.1

⁹⁸ *Ibid*, p.2

⁹⁹ *Ibid*, p.5

¹⁰⁰ GENE PARK, STEVEN VOGEL, “Japan in 2006: A Political Transition”, *Asian Survey*, Vol. 47, No. 1, 2007, p.30

3.3.2 *Lo Yūshūkan e la commemorazione della guerra*

Quando si parla di Yasukuni e commemorazione storica, non si può tralasciare il museo di guerra Yūshūkan. Fin da subito affiliato al santuario adiacente, lo Yūshūkan apre nel 1882 come museo dedicato alla mostra di armature e altri artefatti bellici. Fu distrutto nel 1923 dal Grande terremoto del Kantō e poi ricostruito otto anni dopo. Dopo la sconfitta del Giappone nel 1945, lo SCAP fece chiudere il museo in quanto considerato organo di promozione del militarismo e del fascismo giapponese. Solo nel 1986 il museo fu riaperto dal nuovo sacerdote capo del santuario Yasukuni, Tsukuba Fujimaro. Oltre che per la sua funzione iniziale di museo, viene utilizzato anche come luogo dedicato alla commemorazione dei caduti in guerra, riaffermando la missione di Yasukuni di onorare pubblicamente i loro spiriti “gloriosi”. Anche in questo è presente una narrativa fortemente nazionalista, in cui la morte dei soldati giapponesi viene presentata come un sacrificio dettato dall’amore per la patria e, quindi, strumentalizzata. All’interno del museo vi è una quasi totale assenza del nemico e non vi è nessun elemento che stimoli un’esaminazione critica delle politiche nazionaliste o una riflessione sugli effetti che la guerra ha avuto anche sulle altre nazioni coinvolte. La narrativa proposta dallo Yūshūkan si articola in un commentario che costruisce l’esperienza del visitatore inserendolo in un contesto che legittima il nazionalismo in cui viene sottolineato di continuo il forte legame tra *shintō* e politica, fungendo così da mezzo di propaganda.¹⁰¹

3.4 *Il ruolo di Ise nel Giappone contemporaneo*

Se le relazioni dei politici con il santuario Yasukuni sono sempre state oggetto di forte discussione sia interna che internazionale, lo stesso non si può dire delle visite presso l’Ise Jingū.¹⁰² Seppure Ise non abbia nessun tipo di collegamento con la storia militare del Giappone, rimane comunque un sito fortemente associato con il potere imperiale e quindi con l’idea di nazione giapponese come *kokutai*.¹⁰³ L’innegabile legame tra i santuari di Ise e la storia politica del Giappone rende difficile comprendere inizialmente come mai, a differenza di Yasukuni, Ise non si trovi al centro dei dibattiti riguardanti le relazioni tra Stato e religione. Tuttavia, vi è un fattore fondamentale che rende Ise e le sue forti

¹⁰¹ MIYAMOTO, “The Ethics of Commemoration: Religion and Politics in Nanjing, Hiroshima, and Yasukuni”, p.58

¹⁰² OKUYAMA, “Rethinking “State Shinto” in the Past and the Present”, p.176

¹⁰³ ROTS, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, pp.1-2

implicazioni ideologiche accettabili agli occhi della società giapponese, ovvero, semplicemente, la sua lunga storia. I santuari di Ise hanno infatti avuto un ruolo fondamentale nello sviluppo dei culti dei *kami* del periodo medioevale, i quali hanno fatto poi da sostegno alle idee premoderne che crearono per la prima volta l'immaginario di uno *shintō* "indigeno" e parte della "tradizione" del Giappone.¹⁰⁴ Nel periodo Edo, Ise fu una delle mete più popolari dei pellegrinaggi, oltre a essere al centro di numerosi culti popolari. Infine, ripensato come santuario simbolo della famiglia imperiale in quanto custode della dea Amaterasu, il nuovo governo Meiji incorporò l'Ise Jingū all'interno del progetto di costruzione della nazione moderna giapponese, arrivando a renderlo una delle parti centrali del culto e dell'ideologia dello *shintō* di Stato inteso nella sua accezione più ampia.¹⁰⁵ Anche dopo la guerra, Ise, rimane nell'immaginario collettivo il simbolo di alcune delle più antiche tradizioni del Giappone, il vero "*nihonjin no kokoro no furusato*" (che può essere tradotto come la casa dell'anima dei giapponesi, nonostante sia la parola 'kokoro' che la parola 'furusato' abbiano delle sfumature di significato difficili da rendere in italiano), così come viene descritto in uno degli slogan utilizzati per attrarre visitatori, che unisce simbolicamente l'interno corpo nazionale all'interno della sua *chinju no mori*, ovvero la foresta di alberi sacri che circonda l'intero complesso di santuari.¹⁰⁶

Secondo Okuyama, presso Ise si è già verificata e affermata un'unione tra politica e religione che prescinde le direttive della Costituzione, almeno all'interno dell'immaginario collettivo.¹⁰⁷ Ise, in quanto simbolo della cultura tradizionale giapponese e dell'ambiente naturale, trascende quindi sia le particolarità religiose che politiche.¹⁰⁸ Inoltre, come simbolo di continuità del legame tra la casata imperiale e la nazione giapponese, Ise viene attentamente protetto e rinforzato dal *Jinja Honchō* attraverso numerose pubblicazioni e iniziative mirate a enfatizzare il suo carattere "naturale" ed "eterno" e la sua forte relazione con il popolo giapponese e la divinità genitrice Amaterasu, a sua volta simbolo della discendenza divina dell'imperatore.¹⁰⁹

¹⁰⁴ ROTS, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, p.183

¹⁰⁵ *Ibid*, p.187

¹⁰⁶ *Ibid*, pp.183-184

¹⁰⁷ OKUYAMA, "Rethinking "State Shinto" in the Past and the Present", p.176

¹⁰⁸ ROTS, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, p.181

¹⁰⁹ *Ibid*, p.189

Negli ultimi anni si è potuto osservare un crescente coinvolgimento e attenzione dei politici nei confronti di Ise, in particolare da parte dell'attuale Primo Ministro Abe Shinzō.¹¹⁰ Visto quanto detto nei paragrafi precedenti, non sorprende il fatto che Abe si sia allontanato gradualmente dalla controversa questione del santuario Yasukuni, preferendo invece Ise come alternativa per portare avanti il suo programma politico e ideologico.¹¹¹ I suoi piani di revisione della costituzione hanno generato molto clamore, in particolare i suoi sforzi che spingono alla reinterpretazione dell'Articolo 9 in modo che possa così permettere un maggiore coinvolgimento militare del Giappone nei conflitti stranieri. Ma anche il suo interesse nel voler ridefinire i confini simbolici tra Stato e religione non è da ignorare: supportato da una potente lobby di gruppi conservatori come il *Jinja Honchō* e la *Nippon Kaigi*, di cui si parlerà più avanti, Abe è attivamente coinvolto nei progetti di reintroduzione dello *shintō* e dei suoi simboli e rituali imperiali all'interno della sfera pubblica.¹¹² In questi progetti, Ise gioca un ruolo di centrale importanza. Diversi Primi Ministri visitarono Ise nel dopoguerra, ma la visita di Abe nel 2013 presso l'Ise Jingū in occasione dello *shikinen sengū*, ovvero la ricostruzione cerimoniale del santuario principale con cadenza ventennale, segnò la prima volta che un Primo Ministro partecipava alla cerimonia dal 1929.¹¹³ Contrariamente alla sua visita presso il santuario Yasukuni tenuta a fine dicembre 2013, la partecipazione di Abe ad un evento così simbolicamente importante per Ise non ricevette nessun tipo di attenzione mediatica e critiche internazionali, nonostante fosse andato nelle sue piene capacità di Primo Ministro.¹¹⁴ Secondo Rots, questa visita costituì un primo cambiamento fondamentale nelle relazioni contemporanee tra Stato e religione, contribuendo al processo di riconfigurazione dello *shintō* come tradizione di devozione "pubblica".¹¹⁵ A questo proposito contribuì in modo significativo la scelta di Abe di organizzare il 42esimo incontro del G7 presso Ise-Shima, nella prefettura di Mie, luogo perfetto per l'evento: "da sempre parte della storia" era "il posto adatto per far sentire lo spirito e la mente giapponese".¹¹⁶ Il 26 maggio 2016 i leader del G7 oltre a visitare il santuario interno di

¹¹⁰ OKUYAMA, "Rethinking "State Shinto" in the Past and the Present", p.176

¹¹¹ ROTS, "Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization", p.181

¹¹² ROTS, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, p.180

¹¹³ OKUYAMA, "Rethinking "State Shinto" in the Past and the Present", p.177

¹¹⁴ ROTS, "Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization", p.180

¹¹⁵ ROTS, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, p.2

¹¹⁶ OKUYAMA, "Rethinking "State Shinto" in the Past and the Present", p.177

Ise godendo dell'atmosfera "solenne e imponente" del luogo, parteciparono a una cerimonia in cui vennero piantati degli alberi.¹¹⁷ Nonostante non abbiano preso parte a nessuna attività esplicitamente religiosa, la loro visita ebbe comunque una grande importanza simbolica e contribuì ad alimentare la formazione di un nuovo immaginario internazionale in cui lo *shintō* viene identificato con i valori "tradizionalmente culturali" di armonia tra uomo e natura che "da sempre" caratterizzano il Giappone, oltre che legittimare Ise sia a livello internazionale che nazionale.¹¹⁸

3.5 *Lo shintō imperiale nel dopoguerra*

I rituali tenuti presso il complesso di santuari di Ise non sono però l'unico modo in cui, secondo Shimazono, lo *shintō* imperiale continua a sopravvivere: questo è presente anche nei riti quotidiani e stagionali che vengono svolti privatamente all'interno della famiglia imperiale; nei tre tesori sacri (lo specchio, la spada e il gioiello) che ancora oggi vengono custoditi e utilizzati durante i rituali più importanti; e nei riti di passaggio dell'imperatore e degli altri membri della famiglia, incluse le cerimonie funebri e le cerimonie di matrimonio.¹¹⁹

La morte dell'imperatore Hirohito nel 1989 accese sia in Giappone che all'estero, in particolare nei paesi che erano stati coinvolti nella Guerra del Pacifico, una discussione pubblica sulla posizione e funzione della casata imperiale nel Giappone contemporaneo e quindi anche sul passato immediato del Giappone in relazione alla questione della responsabilità di guerra.¹²⁰ In questo contesto, sono stati due gli eventi principali che hanno alimentato la discussione: la cerimonia di sepoltura dell'imperatore Shōwa il 24 febbraio 1989 e la cerimonia di incoronazione del successivo imperatore tenutasi il 12 novembre 1989.¹²¹ Queste due cerimonie, e nello specifico il modo in cui avrebbero dovuto essere condotte, ebbero infatti un ruolo chiave in quanto sintesi delle problematiche relative alla separazione tra stato e religione. I predecessori di Hirohito furono tutti sepolti seguendo la cerimonia *shintō* tradizionale e quindi anche tutte le sue implicazioni spirituali e ideologiche. Tuttavia, come nazione democratica il governo

¹¹⁷ ROTS, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, p.1

¹¹⁸ *Ibid*, pp.1-2

¹¹⁹ OKUYAMA, "Rethinking "State Shinto" in the Past and the Present", pp.169-170

¹²⁰ Klaus ANTONI, *Kokutai: Political Shintō from Early-Modern to Contemporary Japan*, Ebehard Karls University Tübingen, Tübingen, 2016, p.336

¹²¹ OKUYAMA, "Rethinking "State Shinto" in the Past and the Present", p.179

giapponese si trovò ad affrontare un'operazione molto complessa, ovvero quella di apportare dei cambiamenti alla cerimonia affinché venisse rispettata la nuova Costituzione.¹²² La soluzione fu quella di separare nettamente le cerimonie statali – e quindi ufficiali– da quelle *shintō*, svolte privatamente dalla famiglia imperiale. Nonostante la sezione 10 dell'articolo 7 della Costituzione permettesse all'imperatore di praticare le celebrazioni cerimoniali e non vi fosse nulla quindi che impedisse legalmente la combinazione di quest'ultime con le cerimonie statali, l'evento portò a una forte controversia.¹²³ La stessa situazione si ripresentò con la cerimonia di incoronazione dell'imperatore Akihito, a cui venne applicata la stessa soluzione. Dopo che Akihito nel 2016 dichiarò la sua intenzione ad abdicare, il dibattito riguardante la separazione tra pubblico e privato si riaccese, aggiungendo questa volta alla questione anche un nuovo elemento, in quanto nessun imperatore giapponese aveva mai abdicato prima.¹²⁴

3.6 *Il Jinja Honchō dopo il 1995 e la Nippon Kaigi*

Mullins sostiene che la presenza di movimenti che spingono per la reintroduzione dello *shintō* all'interno della sfera pubblica nel Giappone del XXI secolo sia collegata a un ritorno del neonazionalismo generato dalla crisi sociale scoppiata a metà degli anni '90 i cui effetti si sentono ancora oggi.¹²⁵ Il 1995 fu un anno che vide protagonisti in Giappone due eventi che segnarono significativamente il Paese. Il primo fu il terremoto di Kobe, avvenuto il 17 gennaio, che non solo creò crepe profonde nella fiducia della popolazione giapponese delusa dalla poca efficienza del governo nell'affrontare l'emergenza, ma causò anche gravi danni all'economia già in crisi in seguito allo scoppio della bolla economica nei primi anni '90.¹²⁶ Il secondo fu l'attacco terroristico da parte del gruppo religioso Aum Shinrikyō avvenuto nella metro di Tokyo la mattina del 20 marzo. L'organizzazione religiosa, già protagonista negli anni precedenti di diverse storie di cronaca che riportavano rapimenti e aggressioni da parte dei membri, non era vista di buon occhio dal pubblico generale, il quale era diventato sempre più diffidente nei confronti delle nuove nuove religioni sviluppatesi negli anni '70. Il divario tra i fedeli

¹²² ANTONI, *Kokutai: Political Shintō from Early-Modern to Contemporary Japan*, p.338

¹²³ *Ibid*, pp.341-342

¹²⁴ OKUYAMA, "Rethinking "State Shinto" in the Past and the Present", p.179

¹²⁵ *Ibid*, p.173

¹²⁶ MULLINS, "The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?", p.101

delle nuove religioni e la società, già presente in passato, viene ulteriormente rafforzato dall'attacco di Aum, contribuendo a creare un terreno fertile per la nuova propaganda nazionalista.

Oltre al terremoto di Kobe e all'attacco di Aum, il 1995 marcava anche il cinquantenario dalla fine della Seconda guerra mondiale. Questa ricorrenza stimolò ulteriormente una riflessione della società giapponese sulla propria identità nazionale e il dibattito su come la storia militare del Giappone dovrebbe essere commemorata e, in caso, celebrata o piana. Nei due decenni precedenti, infatti, nonostante il proliferare negli anni '80 della letteratura collegata al *nihonjinron*, non vi era stato troppo interesse per le cause nazionaliste: l'economica in continua crescita e il conseguente benessere generale della popolazione giapponese rendevano poco impellente la ricerca di risposte a domande più scomode. La concatenazione degli eventi del 1995 portò quindi a una rottura del senso di ordine e stabilità sociale dando una nuova dimensione ai dibattiti circa la natura della società giapponese postbellica e la sua direzione futura.¹²⁷ È in risposta a questo nuovo contesto sociale che si osserva la nascita di numerosi gruppi neonazionalisti e il conseguente rafforzamento di quelli già presenti, primi fra tutti il *Jinja Honchō* e lo *Shintō Seiji Renmei*.¹²⁸ Facendo leva sul malcontento nei confronti del governo e sulla disillusione della popolazione, questi gruppi, in collaborazione con i politici fautori del nazionalismo, hanno colto l'occasione per riproporre e diffondere con rinnovata enfasi i propri interessi e i programmi politici che negli anni precedenti non avevano riscosso troppo successo.¹²⁹

Fra i nuovi gruppi nazionalisti nati dopo il 1995, sicuramente quello più importante è la *Nippon Kaigi* (Conferenza del Giappone). Nata ufficialmente nel maggio del 1997 dall'unione della *Nippon wo Mamoru Kai* (Associazione per la Difesa del Giappone), formata da ex-seguaci di Seichō no Ie e dagli esponenti dei santuari maggiori, e della *Nippon wo Mamoru Kokumin Kaigi* (Congresso dei Cittadini per la Difesa del Giappone), formata sostanzialmente da i principali leader economici e intellettuali conservatori, essa

¹²⁷ MULLINS, "The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?", p.105

¹²⁸ MULLINS, "Secularization, Deprivatization, and the Reappearance of 'Public Religion' in Japanese Society", p.75

¹²⁹ MULLINS, "The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?", p.99

ha attualmente tra le sue fila numerosi ministri ed esponenti politici, tra cui anche l'attuale Primo Ministro Abe Shinzō. La *Nippon Kaigi* è un'organizzazione nazionalista e conservatrice, spesso descritta come 'reazionaria' e 'imperialista', la cui missione, stando a quanto scritto sulla homepage del sito web, è la ricostruzione di un Giappone "bellissimo e indipendente".¹³⁰ Per fare ciò, secondo l'Associazione, assieme alla restaurazione di un adeguato rispetto per l'imperatore e per le tradizioni giapponesi e dell'insegnamento dell'educazione patriottica nei curricula scolastici, è necessaria anche una revisione della Costituzione e l'istituzionalizzazione del supporto statale delle *koshiki sanpai* presso il santuario Yasukuni.¹³¹

La *Nippon Kaigi* si inserì subito all'interno delle dinamiche di supporto già esistenti tra il *Jinja Honchō*, lo *Shintō Seiji Renmei* e il partito Liberal Democratico, in quanto l'ideologia dell'Associazione si allineava perfettamente con quelle degli altri gruppi. I motivi di questa collaborazione, in particolare quella con il *Jiyū Minshutō*, non sono limitati alla comunanza ideologica: oltre a fornire un importante supporto elettorale, la forte connessione della *Nippon Kaigi* con i principali santuari del Paese, fornisce una sorta di legittimazione "tradizionale" per le proprie politiche nazionaliste.¹³² Questa unione ha portato al raggiungimento di importanti successi legislativi nel primo decennio dopo la crisi del 1995.

Nel 1999, dopo un lungo dibattito, la Dieta approvò la mozione che chiedeva la reintroduzione dell'inno nazionale *Kimigayo* e la bandiera *Hinomaru* come simboli ufficiali della nazione. Il Primo Ministro Obuchi Keizō, garantì che, nonostante l'ufficializzazione di questi simboli, non sarebbe stata attuata nessuna azione di coercizione all'interno delle istituzioni pubbliche e che quindi sarebbe stata garantita la libertà di pensiero. Tuttavia, l'approvazione della legislazione rafforzò la posizione dei politici e degli educatori che sentivano fosse loro dovere educare tutti gli insegnanti a essere di esempio agli studenti: il Ministro dell'Educazione pubblicò e distribuì in tutte le scuole pubbliche del Giappone delle linee guida da seguire in cui veniva spiegato come cantare l'inno nazionale *Kimigayo* e utilizzare la bandiera *Hinomaru* durante tutti gli

¹³⁰ OKUYAMA, "Rethinking "State Shinto" in the Past and the Present", p.174

¹³¹ MULLINS, "The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?", p.110

¹³² Andrew WEISS, *Towards a Beautiful Japan*, University of Yale, 2018, pp.23-28

eventi ufficiali, come le cerimonie di entrata e di diploma.¹³³ Inizialmente le proteste da parte di insegnanti e studenti furono molte e distribuite in diverse scuole del Paese, ma questi moti di resistenza scemarono velocemente, a parte qualche caso che comunque il governo provvide prontamente a eliminare.¹³⁴ La pressione sugli insegnanti e sullo staff scolastico a osservare le istruzioni fornite dal Ministero dell'Educazione non fece altro che aumentare quando il 28 aprile 2006 venne passata la revisione della *Kyōiku Kihon Hō*, la Legge Fondamentale dell'Educazione.¹³⁵ Il movimento per la revisione della *Kyōiku Kihon Hō* risale originariamente agli '60, ma fu Abe, membro sia dello *Shintō Seiji Renmei* che della *Nippon Kaigi*, durante il suo primo mandato da Primo Ministro, a convincere la Dieta a far passare la legislazione. Anche se erano ormai passati dieci anni dall'attacco Aum, questo, insieme all'idea diffusa insistentemente dai media di una crisi morale che affliggerebbe le nuove generazioni di giapponesi da anni, vennero utilizzati per giustificare la necessità di una riforma educativa che ristabilisse l'educazione morale e patriottica come componente centrale dell'educazione pubblica, così come affermato anche dai programmi della *Nippon Kaigi*.¹³⁶

La vittoria legislativa della revisione della *Kyōiku Kihon Hō* non bastò a salvare Abe dalla perdita di credibilità e di supporto, impedendogli quindi di perseguire il suo obiettivo di una revisione costituzionale.¹³⁷ Nonostante questo, riuscì comunque a ottenere risultati importanti, lasciandosi alle spalle un sistema scolastico che più si avvicinava a quello idealizzato dal progetto condiviso con la *Nippon Kaigi* e il *Jinja Honchō* che mirava alla creazione di un "bellissimo Giappone".¹³⁸ Data la natura pluralistica della società giapponese postbellica, non si può certo affermare che la linea di pensiero adottata da questi gruppi nazionalisti rifletta un'opinione generalmente

¹³³ MULLINS, "The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?", p.112

¹³⁴ *Ibid*, p.113

¹³⁵ *Ibid*, p.114

¹³⁶ *Ibid*, p.106

¹³⁷ Molto probabilmente dovute a inaspettati problemi relativi al programma pensionistico nazionale, considerando anche che la situazione lasciata dal precedente governo di Koizumi non fu facile da gestire. Per un approfondimento sulla questione, si faccia riferimento a Gene PARK, Steven VOGEL, "Japan in 2006: A Political Transition"; MULLINS, "The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?"

¹³⁸ MULLINS, "The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?", pp.116-117

condivisa dalla popolazione giapponese: sono molti infatti coloro che criticano l'applicazione della *Kyōiku Kihon Hō* revisionata sostenendo che sia una grave infrazione dei diritti individuali garantiti dalla Costituzione. Inoltre, insiste Mullins, è ironico come i politici del *Jiyū Minshutō* e la sua rete di gruppi di supporto, forzando i loro programmi attraverso il sistema scolastico, stiano andando contro il volere espresso dall'imperatore, in teoria principale motivo per cui la loro stessa impresa di “restauro” esiste.¹³⁹

L'interpretazione che mette in correlazione la rinascita di movimenti nazionalisti al formarsi di contesti di grave crisi sociale, potrebbe essere applicata anche alla crisi generata dal triplice disastro del 2011, in cui un grande terremoto colpì le zone di Sendai e del Tōhoku, provocando uno tsunami e un grave incidente presso la centrale nucleare di Fukushima. Tuttavia, nella situazione del Giappone contemporaneo di continua decrescita del numero di nascite unita al rapido invecchiamento della società, è improbabile che i politici e i gruppi neonazionalisti riescano a guadagnare abbastanza supporto per l'attuazione di una revisione costituzionale e quindi di un'effettiva istituzionalizzazione dello *shintō* nel futuro prossimo.¹⁴⁰

3.7 Il paradigma ambientalista

Rots nei suoi studi parla della comparsa in questi ultimi decenni di un nuovo paradigma dello *shintō*, definito da lui come “ambientalista”, che si sta gradualmente diffondendo al punto che ha iniziato a esercitare un impatto significativo sull'autodefinizione e le pratiche dello *shintō* “*mainstream*”.¹⁴¹ Questo paradigma si basa sull'idea di uno *shintō* visto come tradizione primordiale incentrata sul culto della natura e che quindi contiene al suo interno una sorta di antica sapienza ecologica su come coesistere in armonia con l'ambiente naturale circostante.¹⁴² Coloro che propongono questo paradigma non solo insistono sul legame che unisce i santuari e le pratiche *shintō* con l'ambiente naturale, ma sostengono che l'antica sapienza ecologica dello *shintō*, oggi dimenticata dalla maggior

¹³⁹ Nel 2004, quando un membro della Commissione Educativa di Tokyo chiese all'imperatore Akihito la sua opinione riguardo la presenza della bandiera *Hinomaru* e dell'inno *Kimigayo* nelle scuole, l'imperatore rispose che sarebbe stato meglio se il loro utilizzo non fosse forzato. I neonazionalisti continuano comunque a seguire una politica di coercizione, nonostante la loro tanto proclamata devozione per l'imperatore; MULLINS, “The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?”, p.118

¹⁴⁰ OKUYAMA, “Rethinking “State Shinto” in the Past and the Present”, p.174

¹⁴¹ ROTS, “Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization”, p.192

¹⁴² *Ibid*, p.192

parte della popolazione giapponese come risultato di un doppio processo di modernizzazione e “occidentalizzazione” del Giappone, contenga importanti indicazioni su come vivere in modo sostenibile e risolvere i problemi ambientali che affliggono il mondo di oggi.¹⁴³ Infatti, negli ultimi anni è diventato sempre più comune, in particolare all'estero, associare allo *shintō* l'idea di natura, rendendo quindi più immediata anche l'associazione con le problematiche ambientaliste. Una prima esplicita associazione di questo tipo in Giappone risale alla fine degli anni '70, quando un gruppo di scienziati, in riferimento alle *chinju no mori*, ovvero le macchie di vegetazione che solitamente circondano i santuari *shintō*, le descrisse come risorse ecologiche preziose che necessitavano di essere preservate. In quel periodo nacquero quindi anche i primi movimenti per la protezione delle *chinju no mori*, i quali resero per la prima volta pubblica una connessione tra *shintō* ed ecologia.¹⁴⁴ Attorno ai primi anni degli anni '80, anche il *Jinja Honchō* iniziò a mostrarsi interessato a questo nuovo paradigma, tanto da pubblicare all'interno della sua rivista, il *Jinja Shinpō*, i primi articoli a tema ambientale.¹⁴⁵ Tuttavia, come illustrato anche dal netto aumento del numero di libri e articoli sull'argomento, fu solo nei primi anni 2000 che la nozione di *shintō* come tradizione ecologica prese piede e iniziò anche ad assumere una dimensione internazionale.¹⁴⁶

A conferma del fatto che questo nuovo fenomeno *shintō* non abbia fatto che rafforzarsi negli ultimi anni accompagnandosi anche a una tendenza globale a reinterpretare le diverse fedi e pratiche religiose alla luce delle preoccupazioni ambientali contemporanee, nel giugno del 2014 fu tenuta presso il complesso di santuari di Ise una grande conferenza internazionale e interreligiosa avente come tema principale la religione e la sostenibilità

¹⁴³ ROTS, “Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization”, p.192

¹⁴⁴ ROTS, “Sacred Forests, Sacred Nation: The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of “Chinju no Mori”, p.214

¹⁴⁵ Nel dopoguerra, le associazioni conservatrici come il *Jinja Honchō* non si mostrarono minimamente interessate alla creazione di rapporti internazionali. È solo negli ultimi tre decenni che si è potuto osservare un cambio di direzione. Nel 1994 fu fondata la *International Shinto Foundation*, che, seppur non associata direttamente con il *Jinja Honchō*, contribuì all'aumento della visibilità dello *shintō* all'estero e anche alla diffusione del nuovo paradigma ambientale. Inoltre, la conferenza intitolata “Shinto and Ecology” tenuta nel 1997 a Harvard e organizzata dallo stesso *Jinja Honchō* viene considerata il primo passo verso un'effettiva internazionalizzazione dello *shintō*; ROTS, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, p.4

¹⁴⁶ ROTS, “Sacred Forests, Sacred Nation: The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of “Chinju no Mori”, p.214

pensata in termini ecologici.¹⁴⁷ La conferenza fu organizzata dal *Jinja Honchō* in collaborazione con l'Alliance of Religions and Conservation (ARC), un'organizzazione no-profit con base nel Regno Unito.¹⁴⁸

I tentativi del *Jinja Honchō* di presentare lo *shintō* internazionalmente sotto una luce più positiva e globale coincidono con la presidenza di Tanaka Tsunekiyo, iniziata nel 2010.¹⁴⁹ Durante la conferenza di Ise, Tanaka affermò che nello *shintō* gli esseri umani e la natura vengono percepiti come parte di un unico corpo e che quindi in questa visione di armonia vi è potenzialmente la risoluzione ai problemi di natura ecologica. Tanaka però si limitò a discorsi astratti e non fornì spiegazioni più chiare e neanche suggerì in che modo, concretamente, lo *shintō* o anche le altre religioni potessero contribuire effettivamente alla soluzione dei problemi ambientali contemporanei.¹⁵⁰ In ogni caso, secondo Rots, nonostante questa conferenza presenti lo *shintō* come “internazionale” ed “ecologicamente orientato”, definirlo aperto non renderebbe giustizia alla corrente realtà politica giapponese e all'ambiguità ideologica che caratterizza le sue istituzioni, come appunto il *Jinja Honchō*.¹⁵¹

Quella compiuta dal *Jinja Honchō* è più che altro un'appropriazione del paradigma ambientalista dello *shintō* che ha come scopo ultimo quello di essere, sia in Giappone che internazionalmente, una nuova fonte di legittimazione dello stesso e di contribuire alla dissociazione dell'idea di *shintō* dalle questioni più controverse, come quelle relative alla commemorazione bellica e al conservatorismo di stampo imperialista.

Le tematiche ambientaliste vengono quindi ridotte a strumento ideologico: in un editoriale del *Jinja Shinpō* pubblicato nel 2008 sulle *chinju no mori*, veniva più volte

¹⁴⁷ Il nome della conferenza era “Tradition for the Future: Culture, Faith and Values for a Sustainable Planet”; ROTS, “Sacred Forests, Sacred Nation: The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of “Chinju no Mori”, pp.205-206

¹⁴⁸ L'ARC si autodefinisce un “corpo secolare che aiuta le principali religioni del mondo a sviluppare i propri programmi ambientali basandosi sul loro proprio corpo di insegnamenti, fede e pratiche”; ROTS, “Sacred Forests, Sacred Nation: The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of “Chinju no Mori”, p.2016

¹⁴⁹ Nel 2010 è stata infatti fondato un ufficio dedicato alle relazioni internazionali tra il *Jinja Honchō* e le altre nazioni estere. Da allora è stata sviluppata una versione inglese del sito web dell'Associazione ed è stata coltivata la cooperazione con la ARC, cosa che portò alla conferenza del 2014; ROTS, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, p.4

¹⁵⁰ ROTS, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, p.65

¹⁵¹ ROTS, “Sacred Forests, Sacred Nation: The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of “Chinju no Mori”, p.207

ribadita la necessità di riapprendere a percepire la natura, non come problema contemporaneo da risolvere, ma come luogo sacro. Frequentare le foreste dei santuari permette di predisporre il cuore a entrare in sintonia con la natura e a provare sentimenti di compassione, in quanto luoghi in cui gli esseri umani e i *kami* si incontrano. Il valore delle *chinju no mori*, quindi, risiede nella loro abilità a generare, nei bambini in particolare, un amore per la comunità locale e soprattutto un amore patriottico per il Giappone, diventando la chiave per la restaurazione del nucleo etico del sistema educativo della nazione.¹⁵² In sostanza, questa riformulazione dello *shintō* come “religione della natura”, non solamente in termini retorici, ma sostenuta anche da atti pratici come la conferenza del 2014, contribuisce a un processo di depoliticizzazione dello *shintō* e, allo stesso tempo, alimenta i programmi neo-nazionalisti che mirano alla ridefinizione dell’identità nazionale giapponese facendo leva sullo “spirito comunitario” che intrinsecamente, secondo il paradigma ambientalista, caratterizzerebbe la “cultura tradizionale” del Giappone.¹⁵³

Risulta difficile quindi stabilire quanto le iniziative “ambientali” promosse dal *Jinja Honchō* rappresentino dei casi di genuino interesse per la difesa dell’ambiente o se siano più che altro un’appropriazione dei simboli naturali per scopi ideologici o di raccolta fondi. Tuttavia, molti elementi sembrano spingere per la seconda interpretazione. Un esempio rappresentativo riportato da Breen è il caso del santuario Shidai Shō Hachiman, nella prefettura di Yamaguchi. Negli anni ’90, la Chōgoku Denryoku, l’Agenzia di Energia del Giappone Centrale, finalizzò i piani per la costruzione di una centrale nucleare nell’area dove il santuario Hachiman era localizzato. Il sacerdote a capo del santuario, Hayashi Haruiko, si rifiutò di vendere la terra in quanto fortemente opposto al nucleare: proteggere la terra sacra del santuario era sua responsabilità e non avrebbe permesso la costruzione di un qualcosa simbolo e causa di distruzione. A parte Hayashi però, la commissione del santuario era favorevole alla vendita e il comitato, contrariato, si rivolse al *Jinja Honchō* che tolse la carica di sacerdote capo a Hayashi e mise al suo posto un nuovo sacerdote che nel 2004 approvò la vendita della terra.¹⁵⁴

¹⁵² BREEN, TEEUWEN, *A New History of Shinto*, p.209

¹⁵³ ROTS, “Sacred Forests, Sacred Nation: The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of “Chinju no Mori”, p.210

¹⁵⁴ BREEN, TEEUWEN, *A New History of Shinto*, p.208

Un altro elemento che sembrerebbe suggerire che le vere preoccupazioni del *Jinja Honchō* non abbiano realmente un orientamento di tipo ambientale se non per costruire agli occhi dei non-giapponesi un'immagine di *shintō* come religione della natura, è la differenza sostanziale tra le versioni in inglese e in giapponese del sito web dell'Associazione.¹⁵⁵ Infatti, se nella versione in lingua inglese del sito viene proclamata la forte connessione tra natura e *shintō* e di come loro convivenza si esprima in un rapporto di armonia, non vi è traccia di questa narrativa nella versione in giapponese.

I tentativi di ridefinizione dello *shintō* come *dentō bunka* (cultura tradizionale) messi in atto dai leader del mondo *shintō* contemporaneo, oltre a far parte del processo di depoliticizzazione dello *shintō*, rientrano in quella che Rots definisce come “secolarizzazione discorsiva”, ovvero un processo di ricostruzione dello *shintō* come cultura naturale e nazionalmente condivisa, un elemento immanente che si basa ed è al contempo formato dall'ambiente naturale del Giappone stesso.¹⁵⁶ La secolarizzazione discorsiva viene però affiancata anche da un processo di sacralizzazione, attraverso cui il secolare viene ridefinito come “sacro” –e quindi non come religioso– e conseguentemente inserito all'interno della sfera pubblica.¹⁵⁷ Riprendendo quindi la teoria di Mullins secondo la quale la secolarizzazione è un processo fondamentalmente ambiguo e multi-sfaccettato, quello che sta avvenendo in Giappone non è un declino delle istituzioni religiose, quanto invece una trasformazione e riclassificazione di queste.¹⁵⁸ Relativamente al paradigma ambientalista dello *shintō*, la secolarizzazione discorsiva può essere utilizzata anche come strategia per attrarre più visitatori e anche sponsor statali e aziendali, in quanto permette di dissociare lo *shintō* dalla nozione di “religione”.

¹⁵⁵ BREEN, TEEUWEN, *A New History of Shinto*, p.208

¹⁵⁶ ROTS, “Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization”, p.188

¹⁵⁷ *Ibid*, p.188

¹⁵⁸ Questa trasformazione e adattamento istituzionale al contesto contemporaneo non sempre implica anche una negazione del carattere religioso dello *shintō*. Per esempio, i santuari di Kumano appartengono al patrimonio mondiale dell'UNESCO e sono quindi vastamente percepiti come un importante sito culturale, ma allo stesso tempo vengono anche considerati luoghi mitologici e spirituali. ROTS, “Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization”, pp.189-191

Esistono comunque delle associazioni *shintō* che supportano effettivamente la causa ambientale, come la *Shintō Bunkakai*¹⁵⁹ e la *Shasō Gakkai*,¹⁶⁰ oltre a santuari locali che individualmente si interessano al tema. In ogni caso, l'impatto di queste iniziative rimane limitato e non si estende quasi mai oltre agli ecosistemi locali. Ciò però non li rende meno importanti: questi progetti infatti possono avere un impatto positivo sulle comunità locali e aiutare a preservare gli spazi verdi contribuendo a una sensibilizzazione generale per le problematiche ambientali. Così facendo, anche se in scala ridotta, contribuiscono alla trasformazione dell'immagine popolare dello *shintō* anche in Giappone.¹⁶¹

Come abbiamo potuto vedere nei paragrafi precedenti, sostanzialmente il paradigma ambientalista dello *shintō* ha come scopo ultimo quello di creare una nuova immagine dello *shintō* e quindi, in quanto questo viene generalmente considerato *la* religione del Giappone, anche del Giappone stesso. Per questo motivo, il paradigma ambientalista si inserisce perfettamente nel discorso di definizione identitaria e può quindi potenzialmente essere strumentalizzato all'interno delle narrative nazionaliste che tendono a creare forti dicotomie tra tutto quello che è percepito come essenzialmente “giapponese” e tutto ciò che invece è “altro”.

Isomae Junichi e Sukman Jang sostengono che, in questo contesto di globalizzazione, i tentativi di internazionalizzazione dello *shintō* non dovrebbero supportare il particolarismo giapponese, ma il loro scopo dovrebbe essere invece quello di trasformare la soggettività della società giapponese percepita come omogenea in una soggettività che è invece coscientemente eterogenea: solo in questo modo lo *shintō* potrà davvero far parte di un discorso globale e liberarsi dalle sue implicazioni ideologiche del passato.¹⁶²

¹⁵⁹ La *Shintō Bunkakai* venne fondata nel 1948 e per tutta la seconda metà del XX secolo le sue pubblicazioni e le sue attività di ricerca ricalcavano il programma del *Jinja Honchō* ma nel 1999 iniziò un progetto che prevedeva una serie di conferenze annuali sulla “natura e cultura *shintō*”; BREEN, TEEUWEN, *A New History of Shinto*, p.209

¹⁶⁰ La *Shasō Gakkai* è famosa per essere la prima società ambientalista creata da sacerdoti *shintō*. Nasce nel 2002 per supportare la preservazione delle *chinju no mori* ed è solita organizzare conferenze che adottano un approccio critico e multidisciplinare nei confronti delle problematiche ambientaliste. Secondo Breen e Teeuwen, rappresenta un serio tentativo di dare sostanza all'idea che lo *shintō* possa effettivamente e attivamente essere una religione della natura e che la natura del Giappone rappresenti, in qualche modo, lo *shintō* stesso; BREEN, TEEUWEN, *A New History of Shinto*, p.210

¹⁶¹ ROTS, “Sacred Forests, Sacred Nation: The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of “Chinju no Mori”, p.226

¹⁶² Junichi ISOMAE, Sukman JANG, “The Recent Tendency to “Internationalize” Shinto: Considering the Future of Shinto Studies”, *Aisatische Studien*, Vol. 66, N. 4, 2012, pp.188-192

CONCLUSIONI

Ancora adesso a fine elaborato risulta difficile, se non impossibile, definire chiaramente cosa sia lo *shintō*. L'insieme di tutti i miti e tradizioni folkloristiche del Giappone? L'insieme dei diversi culti locali dedicati ai *kami*? Il sistema di santuari e rituali creato in epoca Meiji attraverso la canonizzazione dello *shintō* di Stato? Il sistema etico di derivazione confuciana e taoista messo in atto a inizio Novecento con la promulgazione di un nuovo programma educativo? Il sostrato religioso che giustifica la divinità e l'esistenza dell'imperatore e dei culti a lui dedicati? Uno strumento ideologico "inventato" appositamente per essere inserito all'interno di narrative nazionaliste e patriottiche? Forse la risposta più corretta è quella di accettare l'idea che lo *shintō* sia contemporaneamente un agglomerato di tutte queste accezioni e un corpo vuoto privo di significato intrinseco. Mark Teeuwen e John Breen alla fine del loro testo *A New History of Shinto* sostengono infatti che non sono i santuari, i miti e i rituali ad aver bisogno dello *shintō* per esistere, ma è lo *shintō* stesso che ha da sempre derivato il suo significato da questi.¹ Lo *shintō*, quindi, non esiste e non vive come "tradizione" o "religione" indipendente, ma esiste solo in quanto fenomeno continuamente reinventato.

In questo elaborato si è potuto vedere come nel corso della storia del Giappone i significati dei simboli associati allo *shintō* siano stati infatti più volte manipolati in nome dello *shintō* stesso da agenti interessati a strumentalizzarli. Nelle narrative create da questi agenti, i simboli assumono un ruolo fondamentale in quanto fungono sia da punto di riferimento che da punto focale dei diversi discorsi nei quali vengono inseriti. In particolare, nel terzo capitolo si è visto come questo risulti essere vero soprattutto a partire dal dopoguerra. Negli anni precedenti al 1945, lo *shintō* inteso nella sua accezione più ampia è stato infatti caricato di significati ideologici da cui ancora oggi risulta difficile separarlo. Il ruolo che lo *shintō* assume oggi nella maggior parte delle narrative contemporanee, prime fra tutte quelle nazionaliste, è quello di icona di un passato tanto idealizzato quanto temuto, un simbolo apparentemente fisso, ma che viene in realtà continuamente lavorato e modificato al fine di adattarsi ai cambiamenti storici e sociali.

A questo proposito, uno degli esempi più significativi di simboli a cui lo *shintō* viene legato è quello del santuario Yasukuni, ancora oggi focus delle politiche nazionaliste non

¹ BREEN, TEEUWEN, *A New History of Shinto*, p.228

solo in quanto fortemente connesso con il sistema imperiale, ma anche perché erede di una forte connotazione storica e ideologica strettamente legata al periodo bellico. Per anni utilizzato da gruppi conservatori e politici nazionalisti come strumento di propaganda e legittimazione di una precisa visione storica della Seconda guerra mondiale e del ruolo che il Giappone ha avuto in essa, sta in questi ultimi anni perdendo rilevanza, lasciando così posto a nuove strategie di potere che si adattano in modo più efficace ai nuovi contesti internazionali e ai cambiamenti della struttura della società giapponese. Il rapido invecchiamento della popolazione accompagnato dalla diminuzione delle nascite e i processi di globalizzazione che sempre di più influenzano le nuove generazioni creano un ambiente in cui i vecchi nazionalismi non funzionano più. Nell'ultimo paio di decenni si è osservata infatti la nascita di movimenti che per la prima volta cercano attivamente di dare allo *shintō* una nuova immagine e liberarlo così dai resti dello *shintō* di Stato. Il paradigma ambientalista teorizzato da Rots spoglia lo *shintō* da connotazioni esplicitamente ideologiche e politiche, ma al contempo lo trasforma in uno strumento di *soft power* rendendolo così più facilmente inseribile all'interno delle più nuove narrative nazionaliste.

In conclusione, quello che appare chiaro in questo elaborato è che tutti i discorsi moderni e contemporanei che utilizzano lo *shintō* per legittimare le proprie ideologie e linee di azione in realtà utilizzano la sua ambiguità. La non-definizione che naturalmente caratterizza lo *shintō* lo rende modellabile e adattabile ai bisogni di chi ne fa uso. Ovviamente, nella sua ambiguità, lo *shintō* rimane comunque simbolo di un'eredità culturale e mitologica del Giappone che permette di identificarlo come la "tradizione" per eccellenza dell'arcipelago nipponico, sia che essa sia stata costruita appositamente in epoca moderna, sia che essa sia invece il risultato di un'evoluzione storica del termine e dei significati ad esso associati. Se questa "tradizione" possa poi avere delle connotazioni religiose o meno dipende dagli agenti che attivamente producono e mutano il significato dello stesso *shintō* e dal contesto in cui la narrativa prodotta viene inserita.

Nonostante lo *shintō* continui a esistere nella dimensione privata e spirituale degli individui giapponesi sottoforma di visite ai santuari e tradizioni mortuarie, risulta invece impossibile prevedere le dimensioni che assumerà all'interno della sfera pubblica come strumento politico e ideologico in quanto queste dipendono direttamente dai cambiamenti politici e sociali sia nazionali che internazionali.

BIBLIOGRAFIA

ANTONI Klaus, *Kokutai: Political Shinto from Early-Modern to Contemporary Japan*, Eberhard Karls University Tübingen, Tübingen, 2016

ANTONI Klaus, “Creating a Sacred Narrative: *Kojiki* Studies and Shinto Nationalism”, *Japanese Religions*, Vol. 36, 2011, pp. 3-33

ANTONI Klaus, “The Divine Country: On State and Religion in Modern Japan”, in ÖLSCHLEGER Hans Dieter (a cura di), *Theories and Methods in Japanese Studies: Current State and Future Developments*, Bonn University Press, Göttingen, 2008, pp. 101-121

ANTONI Klaus, “Karagoro: Opposing the “Chinese Spirit”: On the Nativistic Roots of Japanese Fascism”, in REYNOLDS E. Bruce (a cura di), *Japan in the Fascist Era*, Palgrave MacMillan, New York, 2004, pp. 49-72

BAFFELLI Erica, READER Ian e STEAMMLER Birgit (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, Routledge, Londra, 2011

BOURDIEU Pierre, *Forme di Capitale*, Armando Editore, Roma, 2011

BREEN John (a cura di), *Yasukuni, the War Dead and the Struggle for Japan's Past*, Columbia University Press, New York, 2008

BREEN John, “Resurrecting the Sacred Land of Japan: The State of Shinto in the Twenty-First Century”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 37, No. 2, 2010, pp. 295-315

BREEN John, TEEUWEN Mark, *A New History of Shinto*, Wiley-Blackwell, New York, 2010

CORNILLE Catherine, “Nationalism in New Japanese Religions”, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 2, No. 2, 1999, pp. 228-244

EARHART Byron H., “The Ideal of Nature in Japanese Religion and Its Possible Significance for the Environmental Concerns”, *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 11, No. 1/2, 1970, pp. 1-26

FRIDELL Wilbur M., “The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 2, No. 2/3, 1975, pp.137-168

FRIDELL Wilbur M., “A Fresh Look at State Shinto”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 3, 1976, pp.547-561

FUKASE Fumiko, “Religious Nationalism and the Making of Modern Japanese State”, *Theory and Society*, Vol. 37, No. 4, 2008, pp. 343-374

GUTHMANN Thierry, “Nationalist Circles in Japan Today; The Impossibility of Secularization”, *Japan Review*, Vol.30 Special Issue, 2017

HARDACRE Helen, *Shinto and the State, 1868-1988*, Princeton University Press, Princeton, 1991

HARDACRE Helen, *Shinto: A History*, Oxford University Press, New York, 2016

ISOMAE Junichi, JANG Sukman, “The Recent Tendency to “Internationalize” Shinto: Considering the Future of Shinto Studies”, *Asiatische Studien Études Asiatiques*, LXVI, 4, Bern, 2012, pp. 1081-1097

ISOMAE Junichi, *Religious discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shinto*, “Nichibunken Monograph Series”, Leiden, Brill, 2014, (ed. or. *Kindai Nihon no shūkyō gensetsu to sono keifu*, 2003)

JEANS Roger B., “Victims or Victimizers? Museums, Textbooks, and the War Debate in Contemporary Japan”, *The Journal of Military History*, Vol. 69, No. 1, 2005, pp. 149-195

JOSEPHSON Jason Ānanda, *The Invention of Religion in Japan*, The University of Chicago Press, Chicago, 2012

KOSAKU Yoshino, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*, Routledge, London, 1992

MIYAMOTO Yuki, “The Ethics of Commemoration: Religion and Politics in Nanjing, Hiroshima and Yasukuni”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 80, No. 1, 2012, pp. 34-63

MULLINS Mark R., “The Neo-Nationalism Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 39, No. 1, 2012, pp. 99-125

MULLINS Mark. R., “How Yasukuni Shrine Survived the Occupation: A Critical Examination of Popular Claims”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 65, No. 1, 2010, pp. 89-136

MUNAKATA Iwao, “The Ambivalent Effects of Modernization on the Traditional Folk Religion of Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.3, No. 2/3, 1976, pp. 99-126

NELSON John K., “Shifting Paradigm of Religion and the State: Implications of the 1997 Supreme Court Decision for Social, Religious and Political Change”, *Modern Asian Studies*, Vol. 33, No. 4, 1999, pp. 797-814

NELSON John K., “Social Memory as Ritual Practice: Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 2, 2003, pp. 443-467

NELSON John K., “Freedom of Expression: The Very Modern Practice of Visiting Shinto Shrine”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No.1/2, 1996, pp. 117-153

OKUYAMA Michiaki, “Rethinking “State Shinto” in the Past and the Present”, *Numen*, Vol.66, 2019, pp.163-184

- PARK Gene, VOGEL Steven, "Japan in 2006: A Political Transition", *Asian Survey*, Vol. 47, No. 1, 2007, pp. 22-31
- POWLES Cyril, "Yasukuni Jinja Hoan: Religion and Politics in Contemporary Japan", *Pacific Affairs*, Vol. 49, No. 3, 1976, pp. 491-505
- READER Ian, "Secularisation, R.I.P? Nonsense! The 'Rush Hour Away from the Gods' and the Decline of Religion in Contemporary Japan", *Journal of Religion in Japan*, 1, 2012, 7-36
- ROBERTSON Roland, "Globalization and Societal Modernization: A Note on Japan and Japanese Religion", *Sociological Analysis*, Vol. 47, 1987, pp. 35-42
- ROTS Aike P., *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Secret Forests*, Bloomsbury Academic, London, 2007
- ROTS Aike P., "Sacred Forests, Sacred Nation: The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of "Chinju no Mori"", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 42, No. 2, 2015, pp. 205-233
- ROTS Aike P., "Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization", *Japan Review*, No. 30, Special Issue, 2017, pp.179-205
- SHIBUICHI Daiki, "The Yasukuni Shrine Dispute and the Politics of Identity in Japan: Why All the Fuss?", *Asian Survey*, Vol. 45, No. 2, 2005, pp. 197-215
- SHIMAZONO Susumu, "State Shinto and The Religious Structure of Modern Japan", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 73, No. 4, 2005, pp.1077-1098
- SHIMAZONO Susumu, "State Shinto and Religion in Post-War Japan", in James A. Beckford, N.J. Demerath III, *The Sage Handbook for the Sociology of Religion*, Sage Publications, London, 2007
- SHIMAZONO Susumu, "State Shinto in the Lives of People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 36, No. 1, 2009, pp. 93-124

SMITH Anthony D., “Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism”, *International Affairs*, Vol. 22, No. 3, 1996, pp.445-458

TAKAYAMA Peter K., “Revitalization Movement of Modern Japanese Civil Religion”, *Sociological Analysis*, Vol. 48, No. 4, 1988, pp. 328-341

TEEUWEN Mark, “From Jindō to Shintō: A Concept Takes Shape”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3/4, 2002, pp.233-263

TEEUWEN Mark, “Comparative Perspectives on the Emergence of Jindō and Shintō”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 70, No. 2, 2007, pp.373-402

UEDA Kenji, “Contemporary Social Change and Shinto Tradition”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 6, No. 1/2, 1979, pp. 303-327

WEISS Andrew, “Towards a Beautiful Japan: Right-Wing Religious Nationalism in Japan’s LDP”, University of Yale, Yale, 2018