

Volume 9 (2014)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1
598-0005 Izumisano
Osaka - Japan

2

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle Regioni Saveriane presenti in Asia. Essi si propongono anche di far conoscere eventi o esperienze che possano arricchire ed essere di aiuto ad altri missionari coinvolti nelle stesse attività.

DIRETTORE

Tiziano Tosolini • Giappone

REDAZIONE

Everaldo Dos Santos • Filippine

Matteo Rebecchi • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Fabrizio Tosolini • Taiwan

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan
Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969

INDICE

VOLUME 9, N. 2

2014

- 57 Vale la pena diventare post-umani?
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 65 Council and Mission
Sinicizing Vatican II
Paulin K. BATAIRWA
- 71 The Filipino Value of Utang na Loob
Ulrich Mokam SAA
- 79 An International Symposium
to Celebrate the Centenary of the First Japanese Catholic University
Carlo PELLICCIA

CULTURA E SOCIETÀ

- 89 Le contraddizioni di Fukushima tre anni dopo
Silvano DA ROIT
- 93 L'immigrazione dei nikkeijin
Tra Brasile e Giappone
Michel AUGUSTINHO DA ROCHA

IN MARGINE

- 105 Vivere con il Signore
Maria Rosa Ayumi MAEYAMA

Vale la pena diventare post-umani?

TIZIANO TOSOLINI

L'interrogativo posto dal titolo, non è mosso dal desiderio di contribuire alla formazione di quel mondo grottesco e distopico descritto da Aldous Huxley (1894-1963) nel suo romanzo *Il mondo nuovo*, né tantomeno dalla volontà di giustificare i tentativi della cosiddetta «teoria del cyborg» (o organismo cibernetico) la quale afferma che alle origini stesse della cultura umana si troverebbe il desiderio di ricostruire e migliorare quanto la natura è venuta via via determinando. La domanda, al contrario, vorrebbe aiutarci a considerare alcune implicazioni connesse con il progresso delle scienze moderne, e a riflettere se nel loro desiderio di ottimizzare la condizione umana esse non stiano (inavvertitamente o meno) fabbricando degli esseri che non vorremmo mai diventare.

Le risposte finora offerte dalla comunità intellettuale e scientifica alla nostra domanda sembrano articolarsi in quattro diverse direzioni, e spaziano da un'entusiasta affermazione a uno sdegnato rifiuto. Tra coloro che accettano incondizionatamente il progetto post-umano troviamo innanzitutto i transumanisti, i quali offrono (almeno) due ragioni per sottoscrivere l'idea di un futuro popolato da esseri potenziati e «ottimizzati». La prima è che assecondando l'idea di un essere post-umano si migliorerà sensibilmente la qualità della vita di molti individui. I transumanisti, definendo l'identità personale solo in termini di esperienza soggettiva e di abilità cognitiva, affermano che il corpo umano è certamente un mezzo importante per la formazione della propria personalità, ma essi ne sottolineano anche l'intrinseca limitatezza e difettosità: basti qui solo pensare al fatto che il corpo umano è destinato a deteriorarsi con il tempo e a dissolversi con la morte.

La seconda ragione riguarda invece l'incondizionata fiducia che i transumanisti ripongono nella ragione strumentale e tecnologica intesa come mezzo per dirigere il corso di un'evoluzione che sin dai suoi inizi si è rivelata cieca e fortuita. Il futuro della nostra specie è infatti strettamente connesso allo sviluppo di tutte quelle potenzialità che l'evoluzione biologica sembra essere stata incapace di coltivare e sfruttare. «La natura umana» — come afferma Nick Bostrom (1973-) nel suo *Transhumanist Values* — «è un lavoro in corso, un progetto iniziato, ma non concluso, che possiamo imparare a rimodellare in direzioni desiderabili. Non è detto che l'umanità odierna debba essere il punto finale dell'evoluzione... Diverremo, infine, post-umani, esseri dalle capacità enormemente su-

periori di quelle degli esseri umani di oggi». Non perseguire questo futuro post-umano significherebbe dunque consegnare la natura umana al suo fato crudele e mortale, oltre che abbandonare la propria esistenza alla sua insostenibile debolezza e insignificanza.

Una seconda risposta, che oscilla tra un'entusiasta affermazione e una più cauta considerazione del problema, ci viene offerta da Katherine Hayles (1943-) nel suo *How We Became Posthuman*. L'autrice si dimostra innanzitutto convinta che il futuro sarà elaborato secondo la distinta grammatica del discorso post-umano, e questo per il semplice motivo che il destino dell'uomo è ormai inesorabilmente implicato con la scienza. Tuttavia, e al contrario dei transumanisti, Hayles afferma anche che l'autonomia dell'individuo (nella sua versione tarda liberale) sembra incompatibile con le premesse avanzate dalla tecnologia: infatti, mentre la persona presenta dei limiti corporei che non possono essere mai travalicati, la scienza si propone di superare e eliminare proprio quegli stessi limiti. Se la tecnologia riuscisse nel suo intento, la persona sarebbe ridotta a un mero fascio di volontà che ora potrebbe essere esternata solo mediante l'uso di varie protesi biologiche e artificiali, con il risultato che l'uomo — invece di utilizzare o sfruttare la tecnologia per trasformare se stesso — semplicemente scomparirebbe (venendo annichilito) all'interno della tecnologia stessa.

Hayles sostiene invece la creazione di un soggetto post-umano la cui finitudine, invece di essere considerata un fallimento evolutivo, è invece ritenuta condizione imprescindibile della sua umanità, oltre che requisito indispensabile per la sopravvivenza della specie umana in quanto tale. La scienza non dovrebbe quindi dedicarsi a risolvere il problema di come far sopravvivere una volontà disincarnata all'interno di una struttura virtuale, quanto piuttosto a formare delle persone che nonostante sia state «migliorate» tramite l'uso di artifici tecnologici accettano e celebrano la propria corporeità e finitudine. Come afferma Hayles: «Situato all'interno della dialettica predicabilità/accidentalità e fondato in un'attualità incarnata piuttosto che in un'informazione disincarnata, il post-umano ci aiuta a ripensare il rapporto tra gli umani e le macchine intelligenti». Ciò che qui interessa Hayles, dunque, non è tanto l'immenso potere trasformativo della tecnologia, quanto piuttosto tratteggiare i limiti entro i quali attenersi per la formazione di un inevitabile futuro post-umano. Tuttavia, e nonostante la sua genuina preoccupazione, Hayles non ci offre (né potrebbe, vista la sua precomprensione liberale) alcuna indicazione su quali siano i limiti intrinseci alla finitudine umana che non dovrebbero mai essere violati dalla scienza, lasciandoci così all'oscuro su quali siano le applicazioni che possono essere implementate (o sconsigliate) per costruire (invece che per distruggere) il soggetto post-umano.

Chi invece sembra opporsi al progetto post-umano, anche senza rigettarlo completamente, è il filosofo Francis Fukuyama (1952-). Secondo questo filosofo, il compito che attende scienziati e pensatori non è tanto quello di costruire il futuro, quanto piuttosto quello di conservare e proteggere la dignità umana malgrado tutte le varie innovazioni tecnologiche. Il potenziamento e il miglioramento del corpo umano, infatti, non potrà che portare inevitabilmente alla trasformazione della natura umana, con effetti che egli reputa devastanti. Due sono le ragioni avanzate dal filosofo per resistere a una siffatta trasformazione. La prima consiste nel fatto che ogni discorso sui diritti umani non può che essere fondato sulla natura umana, una natura che nel suo *On Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* definisce come «la somma delle caratteristiche e dei comportamenti tipici della specie umana, originati da fattori genetici piuttosto che ambientali». Gli individui, la società civile e le strutture politiche non sono sorte *ex nihilo*, ma derivano piuttosto da delle caratteristiche comportamentali innate: l'istinto per la cura dei figli e per l'affetto verso un'altra persona, ad esempio, sono alla base dell'istituzione della famiglia e del matrimonio, così come le vediamo presenti e operanti in tutte le culture.

La seconda ragione per resistere alle chimere post-umane deriva dal fatto che la dignità umana non è un concetto astratto, ma una qualità naturale che è strettamente connessa al nostro stesso corredo genetico. Alterare geni e cromosomi, sebbene per scopi prettamente terapeutici, significa, per Fukuyama, nientemeno che alterare la stessa natura umana e questo, a sua volta, contribuisce alla soppressione dei diritti civili e politici promossi dalle culture democratiche liberali. L'idea di un futuro post-umano deve quindi essere abbandonata in quando «dobbiamo proteggere l'intera gamma delle nostre nature complesse ed evolute contro i tentativi di auto-trasformazione. Non vogliamo sconvolgere né l'unità né la continuità della natura umana, né tantomeno i diritti umani che si fondano su di essa».

Tuttavia, e come dicevamo, il rigetto di Fukuyama nei riguardi del progetto post-umano non è assoluto, in quanto anche il filosofo è costretto ad ammettere che oltre ai pericoli da lui profetizzati, la tecnologia è anche portatrice di terapie salutari per l'uomo. Il problema che ora si pone, dunque, è sapere se sia possibile distinguere tra gli apporti benefici e quelli deleteri della scienza, e soprattutto individuare quale sia quell'ente in grado di promuovere gli uni e di proibire gli altri. Ebbene, la risposta di Fukuyama in entrambi i casi pare essere affermativa: secondo il filosofo oggi l'uomo è più che mai capace di discernere tra i vari effetti della scienza, e l'unica autorità riconosciuta in grado di regolamentare l'uso della biotecnologia è quella dello Stato, la sola organizzazione che si

prende cura in maniera integrale dell'uomo e che promuove (oltre che protegge) i diritti umani degli individui.

Chi invece rifiuta in maniera categorica il discorso post-umano è Leon Kass (1939–), l'ex presidente del Consiglio di Bioetica americano. Come scrive nel suo *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, «nessun che abbia a cuore l'umanità si augura un futuro post-umano». La ricerca dell'immortalità o dell'estensione della vita non può che minare quella mortalità e finitudine umana da cui derivano i vari «significati» dell'esistenza (come ad esempio il significato del ciclo di vita, il significato dell'amore, il senso del mangiare, il significato del lavoro...). Anche le considerazioni di Kass, come quelle di Fukuyama, si incentrano sul discorso dei diritti umani, ma Kass (seguendo il pensiero del filosofo Hans Jonas) è molto più consapevole di Fukuyama che la scienza moderna è in preda ad un irrefrenabile desiderio di controllare e manipolare la natura umana. E poiché gli uomini sono convinti che non esista più alcun principio normativo per definire il concetto di «umano», vengono meno anche tutte quelle resistenze morali che in passato erano in grado di rallentare la corsa verso la cancellazione della dignità umana. Questa cecità morale e spirituale è esemplificata per Kass nella patetica situazione in cui si trova oggi la bioetica, la quale concentra tutta la sua maestria retorica in argomentazioni riguardanti la libertà e l'autonomia dell'uomo, e si dimentica completamente di soffermarsi a ponderare la dignità dell'individuo. Ecco perché per Kass, al contrario di Hayles e Fukuyama, il pericolo maggiore che si deve temere dal futuro non è tanto la tirannia, quanto piuttosto la volontaria e incredibile disumanizzazione dell'uomo.

Al termine di questa breve rassegna che ha tentato di esplorare alcune delle reazioni al discorso post-umano non fa meraviglia constatare la gran varietà di risposte offertoci da studiosi e intellettuali. E non potrebbe essere altrimenti, dato che nessuno — ad oggi — riesce a pre-vedere a chi (o a che cosa) potrebbe somigliare questo essere le cui capacità eccedono qualsiasi immaginazione. Ecco perché i transumanisti, malgrado tutto il loro ostentato ottimismo, rimangono abbastanza perplessi quando viene chiesto loro di descrivere questo essere virtualmente immortale, mentre Hayles evita accuratamente di avventurarsi in spiegazioni dettagliate riguardanti il tipo di corpo più adatto per l'uomo post-umano. Non è poi del tutto chiaro ciò che Fukuyama intende evitare delegando la regolamentazione della scienza allo Stato, né ciò che Kass intende prevenire mediante proibizioni e rifiuti.

Ci si potrebbe in ogni caso chiedere se la domanda che ci siamo posti all'inizio («vale la pena diventare post-umani?»), non nasconda in fondo una problematica che esula da semplici risposte affermative o negative, per coinvolgere invece l'origine stessa

di ogni scelta, cioè il problema della libertà e, più specificatamente, quello della capacità dell'uomo di *valutare* l'invito che gli proviene da ciò gli si presenta come possibilità. Ci chiediamo: esiste una libertà che si giochi per se stessa e non per un calcolo sottile? E poi ancora: esiste una libertà che non divenga immediatamente schiava delle sue scelte? Una valutazione di questo tipo dovrebbe considerare che ogni possibile rifiuto nei confronti della fattibilità della possibilità non implicherebbe soltanto la negatività di una rinuncia, ma anche — e per contrasto — evidenzerebbe la positività di ciò che l'uomo considera più essenziale di quella stessa rinuncia. Si tratterebbe allora di riflettere nuovamente sul concetto di «impotenza» inteso qui non nel senso di «incapacità» ma, al contrario, dell'estrema potenzialità di affermare qualcosa o Qualcuno di superiore. Come scrive il filosofo G. Agamben (1942–) nel suo *Nudità*: «...“impotenza” non significa qui soltanto assenza di potenza, non poter fare, ma anche e soprattutto “poter non fare”, poter non esercitare la propria potenza... Separato dalla sua impotenza, privato dell'esperienza di ciò che può non fare, l'uomo odierno si crede capace di tutto e ripete il suo gioviale “non c'è problema” e il suo irresponsabile “si può fare”, proprio quando dovrebbe invece rendersi conto di essere consegnato in misura inaudita a forze e processi su cui ha perduto ogni controllo. Egli è diventato cieco non delle sue capacità, ma delle sue incapacità, non di ciò che può fare, ma di ciò che non può, o può non, fare».

Non è in fondo proprio questa la vera tentazione genesiaca che ha lusingato l'uomo a usare la sua libertà per diventare ciò che non era chiamato ad essere, ciò che non poteva affatto diventare (dato che anche nell'ambiente paradisiaco, al culmine della sua vicinanza con Dio, l'uomo esibisce tutte le sue caratteristiche creaturali, la sua parentela con la terra e con il cielo, la sua intrinseca natura di uomo fatto di argilla e di soffio vitale)? Non è forse questo «poter non fare» che la scienza si rifiuta di riconoscere illudendosi invece di essere onni-potente tanto da ergersi a misura di tutte le cose e del loro valore? La libertà vera, invece, non consiste in quell'«abbassamento di sguardo» da parte dell'uomo di fronte a Colui che davvero «tutto può», in quel suo «rimanere al proprio posto», senza rimpianti e nella serena accettazione della sua finitudine e limitatezza? Dire «no» ad un futuro popolato solo da esseri virtuali autosufficienti non significa solo opporsi al delirio di una scienza che ormai ha rinunciato ad ogni pudore e reticenza, ma significa anche dire «sì» a quel Dio che benedice e desidera la nostra carne, e che si pone di fronte a noi come un'infinita alterità colma di Amore.

Religioni e missione



Council and Mission
Sinicizing Vatican II

PAULIN K. BATAIRWA

The Filipino Value of Utang na Loob

ULRICH MOKAM SAA

An International Symposium
to Celebrate the Centenary of the First Japanese Catholic University

CARLO PELLICCIA

Council and Mission

Sinicizing Vatican II

PAULIN K. BATAIRWA

Missione Oggi's rubric on *Council and Mission* is offering an opportunity to assess the contextual reception and implementation of Vatican II in respective local Churches. The festivities of the Year of Faith engaged the Taiwanese Church in a similar exercise. To give meaning to the conclusion of the Year of Faith, the Conference of Bishops offered some practical indications among which a study and reflection on the articles of the Creed and the documents of the Council. Perhaps because of its concreteness, the latter received more attention than the former. Local catholic scholars have unearthed memories depicting the well prized contributions of Chinese native bishops to the Council and concrete initiatives taken to foster its implementation in their respective local Churches. Their sharing unveils two considerations worthy noting. First, Vatican II is more than the sixteen documents produced during the four periods of the Council; it includes the body of the *Magisterium* stemming from the spirit of innovation that Pope John XXIII wanted to animate the Church from that time to the present. Second, they offer a «fluid and dynamic understanding» of Chinese local Church; which is perhaps the cleverest clue to the complex picture of the Chinese Church during these last six decades. In fact, the important question to answer while speaking of reception of the Council in the local Church in China is—which Chinese local Church?

The reception of the Council in the Chinese context has been widely affected by regional socio-political history. The establishment of Church hierarchy in China was accomplished in 1946.¹ Two years later, the situation started changing with the advance of the Communist Revolution. Missionary presence was threatened wherever the Communists gained the ground over the KMT (Kuomintang). In 1949, Chairman Mao Zedong seized power in China and founded the People's Republic of China. In the meantime, Chiang Kaishek and his Kuomintang retreated to Taiwan. The wave brought about a considerable number of Catholics, together with them bishops, clergy and missionaries of

1. A considerable number of clergy—local and foreign—worked in the 20 ecclesiastical provinces, 79 dioceses and 20 vicariates. The number of local bishops was also growing and Thomas Tian Genxin, the first Chinese Cardinal was installed during the same year.

every range. For a period of time, they looked at themselves as «dislocated part of the Chinese local Church»—the «Chinese Church in Exile.» On the one hand, it needed to adjust to the local context of Taiwan, finding appropriate ways to interact with the local Church that Dominican missionaries had striven to establish on the island. On the other hand, it had to keep speaking for the majority of Catholics who were now facing the stress of the Communist Party in the Motherland. In fact, to implement state supervision over religions, the People Republic of China established a Bureau for Religious Affairs. And for the supervision of Chinese Catholics, the latter purposely established the Chinese Patriotic Catholic Association (CPCA) in 1957.

Under these circumstances, the Chinese local Church presented several facets. In Mainland China, there was a martyr Church persecuted because of its determined affiliation with the universal Church and its opposition to communist policies. Besides, there were Catholics who had accepted state supervision. Outside of China, the Chinese culture and language were unifying factors for Catholics of Hong Kong, Macau and Taiwan. But among these, the Chinese Church exiled in Taiwan played a referential role. It continued advocating for the Church of Mainland which it also validly represented. As for the Church in Taiwan, it remained overshadowed, especially because many considered Taiwan as a *pied-a-terre* and a stepping stone for a supposed immediate return which unfortunately failed to materialize. It was against this complex background that the Chinese local Church entered the Council and strove to implement its orientations. Remarkably, the Council anchored in the Chinese bishops a deeper sense of belonging to one local Church with a range of challenges which needed to be addressed together and in a collegial way.

The Contribution of the Chinese Local Church at the Council

Despite their limited number, the ten Chinese native bishops contributed tremendously to the Council. The most outstanding of them was Luo Kwang: he was the man of the Council, in that he prepared it, participated in it and implemented it in loco. On 5 May, 1960, Luo Kwang was assigned to the commission for evangelization, the one whose work is said to have been the most debated of Vatican II. Still during the preparatory period, Luo Kwang was again assigned to the commission for the formation of the clergy (October 24, 1960). Perhaps, this was due to his long experience as a professor in pontifical universities, namely in Rome where he accompanied numerous young Asian priests and seminarians, especially Chinese.

During the four periods of the Council, Luokwang worked closely with these commissions. But he was more remarkable in one instance. At the end of the third period, the draft of the commission for evangelization failed to get the approval of the assembly. Luo Kwang took the lead of the drafting committee of *Ad Gentes*, the Council document that conceives mission not merely as an activity of the Church, but as its constitutive essence. Mission theology and praxis needed to be revolutionized. To foster that new vision, Luokwang also worked closely with the bishops of his own Chinese Church. In this regard, he can be counted among the strategists of the emerging awareness and reality of a Chinese local Church alongside, Cardinal Tien and Bishop Yu Bin.

The Council «In-forms» the Chinese Local Church

The Council did not only benefit from the presence of the Chinese bishops. It did in fact shape them into a local Church; it awakened in them a sense of belonging to one particular local Church whose needs were to be addressed as a unified group. During the first period, Cardinal Tien gathered 58 bishops as representatives of the Church in China. Chinese bishops never had a meeting of that kind previous to Vatican II. Because of the pressure and control of the Communist party, only those bishops from Taiwan, Hong Kong and Macau attended. From the second period on, it was made clear that these bishops represented the entire Church of China. Hence, they created the basis for what evolved into the «Chinese Conference of Bishops.»² Cardinal Tien was elected as chairperson, Bishop Yu Pinhis vice, and Luo Kwang as general secretary. The option at least brought some clarification to the ambiguous «absent presence» of the Chinese local Church.

Another topic of importance for the Chinese local Church was a discussion initiated in the corridor of the Vatican by 17 bishops from Taiwan–Hong Kong and Macau during the third period. They argued for the usage of Chinese in liturgical celebrations. The topic was later known as «Chinese Mass.» It was a prelude to an aspired full range of inculturation that gives ample space to local languages and cultures in the expression and articulation of the catholic faith in the Chinese environment. This aspect became another

2. The name «Chinese Conference of Bishops» is not an easy term in that it refers to an elastic situation which the bishops themselves tried to address promptly. It was a convenient term chosen by the bishops at the Council to refer to the bishops representing the Chinese Catholic Church. But who were the members? In fact what emerged in 1965, was the Taiwan–Hong Kong and Macao Conference of Bishops. In 1967, a Taiwan Conference of Bishops is founded. Its members are bishops of the Taiwan local Church and those who came from the Mainland China. However, in due respect to the latter, the conference is called *Conferentia Regionalis Episcoporum Sinarum*.

focal point in the implementation of the Council.

In the Steps of the Council

From a historical perspective, the «absent presence» of the Chinese Church impacted on the evolution, reception and implementation of the Council. To highlight the consequences of the communist regime that had hindered the participation of the other Chinese bishops, Paul Yu Pin—in the name of the Conference of Chinese Bishops—requested an open discussion on chapter four of *Gaudium et Spes*, which accordingly had to send clear message for despotic political systems such as the Maoism that undermined human rights, especially the individual and collective rights to religious freedom. Yu Bin's penchant for *Gaudium et Spes* will be revived in other occasions. Traces of the philosophy of *Gaudium et Spes* can be seen in the discourse and policy of being Church in Asia. Could it be coincidental that the second plenary meeting of the FABC, held in Taipei in 1974 be all permeated by a dialogic spirit? The host, Cardinal Yu Pin was president of the Conference of Bishops of China–Taiwan. In that meeting, the Asian bishops defined «dialogue» as the way of being Church in Asia. They spoke of a threefold dialogue: with the poor, with cultures and with religions. How could that not be a way of contextualizing *Gaudium et Spes*?

Two years after the Council, the bishops created the *Conferentia Regionalis Episcoporum Sinis* in 1967. This body would enable to foster the implementation of the Council. Consequently, depending on the needs and priorities, they erected 12 commissions³ which covered areas such as Catholic doctrine, catechesis, education, priestly formation, liturgy, religious life, vocation, care for workers, social development, formation of laity as agent of evangelization, ecumenism and relations with non-Christians.⁴ As it appears, the

3. Through time, the number of the commission has been fluctuant. From twelve in 1967, they were reduced to seven in 1971 by combining the attributions of some commissions. They were twelve again in 1991 and sixteen in 1996. In the meantime, some commissions were abrogated, other new were introduced and tasks-desks were elevated to commissions.

4. It is also noticeable that not all commissions became immediately operational. This could be the only justification for the creation—not a renaming, or a restructuration—of a commission for interreligious in 1981. That means, it might have been a priority of Cardinal Paul Yu Pin that needed to wait for a longer period it could materialize. In fact, Yu Pin's first signs of openness and interest into interreligious dialogue can be traced back to his creation of the Amity of Religious Believers, a cross denominational, cross religious association that he created in 1943 in Chongjing. The goal was to offer Chinese religious leaders a platform where they could address matters of common concern and enhance advocacy for shared values. Interreligious dialogue is only an example of thoughts and initiatives announced by Yu Pin but only concretized by succeeding bishops, and in a special way Luo Kwang.

strategy of a structural organization has been adopted as part of the tradition of the local Church. Due to changes of leadership and in response to new needs, there has been a constant modification in the number and tasks assigned to commissions. The modulation is more in line with the accommodation of new needs rather than the abrogation of existing ones. The creation of new commission consolidates the strategy and shows its ability to adapt new situations and accommodate new needs. This was the case with the «Bridge Church Commission» created in 1988, with that of the Pastoral Care of the Aborigenes (1998) and commissions for Migrants, pastoral of the sick, etc.

Some structural strategies are worthy to be mentioned because of their logic connection with the Council. To foster the idea of mission as the constitutive essence of the local Church, the conference encouraged the creation of lay organizations, inserted in local communities and formed to become evangelizers. Moreover, it adopted a policy of holding periodic meetings with the Regional Associations of Major Religious Superiors of Men and Women of Taiwan. These encounters are geared to assess the needs of the local Church and the answers of the congregations based on the richness of their respective charismas.

A third, very important and yet delicate strategy consists in keeping uninterrupted the connection and services to the Church in the Mainland. The assistance offered is of different kinds. It became more systematized with the creation of the «Commission for Bridge Church Service» in 1988. The commission has been identifying needs and channeling possible solutions. But the most valued service has consisted in yielding authorized Chinese translations of liturgical texts and official documents for all the Chinese speaking communities.⁵ This provides a reference for orthodoxy to all Chinese Catholics despite the constraints of their socio-political situations.

Bringing the Council in the Church's Daily Life

Besides this bureaucratic side, inculturation has been the strategy affecting directly the life of the Church and the single Christian as well. In this, language had played an important role. First of all, the conference translated all the documents of the Council in Chinese in this way they could be availed to all Chinese readers wherever they might be. For the same reason, foreign congregations have been requested to avail their founding texts (constitutions and presentation of their charisma) in Chinese. As for the incultura-

5. The translation, the rights of reproduction and reprint are given free of charge to all communities regardless of their political sensitivity.

tion of liturgy, the translation of liturgical texts paved the path to the «Chinese Mass.» Some minor changes were brought to the Roman Mass: bowing replaced genuflections and the kissing of the altars, communion given on the hands rather than on the tongue, etc. Other major changes were the introduction of local songs to the translated repertoires. Moreover, from the end of the 60s, Yu Pin and then Luo Kwang tried to insert the veneration of ancestors in the Eucharist, especially during the Chinese festivities of the New Year and Tomb Sweeping Day (Qingming Festivals). The attempts were to no avail. Still, ancestor veneration has been maintained as a separate ritual at the end of the mass. But for as far the liturgical life of the common people is concerned, the provisions and the catechesis for mixed marriages and the rituals for funerals were much needed. In fact, the commission of liturgy addressed a more felt need when it proposed the Christian version of funeral rites.⁶

As for a theology thought in local language, the systematic and comprehensive program of the Faculty of Theology of Fu Jen (transferred to Taipei in 1968), together with the complete translation of the Bible helped the development of theological thinking in Chinese. However, the process has unveiled other dimensions that still need further explorations. 40% of the Catholics are from the Aboriginal communities. Their languages and cultures are different from the majority of the Han people who have been the main reference point of the inculturation process done this far.

There is much more that should still be said regarding the reception of the Council in the local Church of Taiwan. Evaluative summaries are always a hard task to make. It is harder when dealing with a situation that in reality is a conundrum. I am aware of the different possible portraits that could be made out of the same question depending on the entry point. Borrowing the words of an old Catholic, whose daughter-in-law is Presbyterian, the change was that he was reintegrated to full communion despite the fact his son married a Protestant. For other Catholics, it is the clement way the Catholic faith has been handling their culture, especially making space for the commemoration of their ancestors. These comments might sound insignificant but they unveil that more responses can be availed depending on the interest and awareness of the reviewer. But as it appears, there is a consistent effort to localize the spirit the Chinese Church discovered in Vatican II⁷.

6. The manual contains prayers and indications that follow the different stages of Chinese funerals. It is literally, the Catholic counterpart for the Chinese Manual for Funerals.

7. Paulin K. Batairwa is a Xaverian Missionary teaching at Furen University. He is also in charge of the Commission of Christian Unity and Interreligious Dialogue for the Archdiocese of Taipei.

The Filipino Value of Utang na Loob

ULRICH MOKAM SAA

U*tang na loob* is one of the characteristics by which we can recognize a Filipino. I therefore decided to study this term in order to deepen my knowledge of this intriguing Filipino value. *Utang na loob* is a combination of two words: *utang*, which means debt, and *loob*, which means, inner, inside, interior, internal, inward, heart. Thus, when we speak about *utang na loob*, we always refer to that feeling of gratitude within each Filipino who has received help from someone else, and who is expected to repay the debt in the future should the need arise. Therefore, in order to catch a glimpse of what «debt of gratitude» is in the Philippine context, this paper will be divided into three parts: The first part will explore the meaning of the word *utang na loob*; the second part will examine how this sense of gratitude is practiced in the family, in the church and, above all, in friendship. Finally, the third part will present a critical analysis of *utang na loob* and indicate some of its obscure aspects.

The Meaning of *Utang na Loob*

What is Utang?

According to the Diksyunaryo Ng Wikang Filipino, *utang* can have three different meanings: «1. *anumang kinuha o hiniram sa kapwa na dapat bayaran.* 2. *Pagbili nang di binabayaran kaagad kundi sa isang taning na panahon na pinagkasunduan ng bumili at nagbili.* 3. *Kinikilalang dahilan.*»¹ The first definition means anything that one takes, or borrows, from any person and should return to its owner. The second means something that one buys without paying for it immediately. We can even see this expression in some stores, *walang utang ditto*, which literally means «no debt here.» The third denotes any good deed that a person does to another which is considered priceless or un-payable. Notably, the first two definitions are more related to something that we take and should eventually give back. However, the third definition refers to gratuitous action, a deed which is

1. Komisyon sa wikang Filipino, *Diksyunaryo ng wikang Filipino* (Quezon City: Sentinyal Edisyon, 1996), 915.

priceless. An example of the third definition is someone who saves from danger the child of his neighbor when the latter is absent. In this case, the father of the rescued child will have an *utang* to his neighbor.

This paper will focus on the third definition attributed by the dictionary to *utang*, since it appears to be more appropriate for understanding the meaning of *utang na loob*.

What is Loob?

Dionisio Miranda in his book titled *Loob: The Filipino Within*, defines the word *loob* as something which is invisible to our eyes. Indeed, he declares that it is more about inner human experience.² Along the same lines, Tomas Andres, understands *loob* as, «the Filipino Inner-Self.»³ In other words, it is something that refers to the inner life of a Filipino such as his/her thoughts, feelings, mind, emotions, etc. Therefore, words like *pagloloob*, *panloloob*, *pinagkaloob*, *kaloob*, *looban*, refer more to something that is within a Filipino. Dr. Mina M. Ramirez explains that *loob* is «the seat of the Filipino's dignity.»⁴ We can find an example in the Church, especially in the Lord's prayer, when we say «Sundin ang loob Mo.» This means that there should be a strong connection between God's will and ours. Therefore, in this case, *loob* is God's image in us. Losing *loob* in this case simply means to lose our own dignity. Wilfredo Paguio further deepens the meaning of dignity by saying that the cultural value of the Filipino takes its origins in their keen sense of personal honor and dignity. He therefore concludes that the Filipino has «this great sense of honor and dignity rooted in him/her from his/her innate Malayan pride.»⁵ Hence, if *utang* refers to a good deed, which is priceless, and *loob* to something, which is inside a person, what can we say about *utang na loob*?

What is Utang na Loob ?

Literally, we can define *utang na loob* as a «priceless debt within each human being,» especially within each Filipino. Andres defines this value as a sentiment of gratitude towards someone who did something so great that it cannot be repaid with material things.⁶ However, this simple English definition of *utang na loob*, does not imply that we fully

2. D. M. Miranda, *Loob: The Filipino Within. A Preliminary Investigation into a Pre-theological Moral Anthropology* (Manila: Divine Word, 1989), 1.

3. A. Donato, *Negotiating by Filipino Values* (Manila: Divine Word, 1988), 88.

4. R. M. Mina, *The Filipino Worldview and Values* (Manila: Asian Social Institute, 1993), 5.

5. W. C. Paguio, *Filipino Cultural Values for the Apostolate* (Makati: St. Paul Publications, 1991), 109.

6. T. Andres, *Understanding the Values of the Metro Manilans/Tagalogs* (Quezon City: Giraffe Books, 2000), 89.

convey the essence of *utang na loob*. In fact, Andres informs us that the debt of gratitude, even though it is a useful translation, cannot clearly and fully express the significance of the feeling and the commitment that a Filipino, with his colonial, religious and familiar backgrounds invests in the practice of this value. For the Filipino, *utang na loob* is «a behavior wherein every service received or favor accomplished has something in return. It is a debt that is harder to pay than money.»⁷ It is a debt which creates an unending relationship because, from the depths of their being, Filipinos dislike being accused of *walang utang na loob* (without debt of gratitude), which is an insult to his/her dignity. For this reason, we say that the word «debt of gratitude or sense of gratitude»⁸ is less profound than its literal translation for a Filipino because it embraces his entire being; we cannot speak about a Filipino without the value of *utang na loob*.

Therefore, we can understand the debt of gratitude as a notion that guides people in their actions. It dictates what a person should and should not do. We must also distinguish the debt of gratitude from other debts. In fact, Leonardo de Castro indicates two characteristics which can identify this priceless debt: the first is to receive an important favor and the second is when it is received in a dire situation.⁹ If someone lends money to another when he is in difficulty, we cannot call it *utang na loob* because it is not a favor but a help with interest. The sense of gratitude is thus a help received from someone at an unexpected time of dire need.

This Filipino value of debt of gratitude can be practiced in many ways and aspects, especially in the family, in the Church and in friendship.

The Practice of Utang na Loob

The Practice of Utang na Loob in the Church

In this section, Paguio Wilfredo distinguishes two ways of practicing *utang na loob*. First, how the bishop should practice *utang na loob* towards his seminarians and priests, and second how the priest should practice *utang na loob* with his fellow priests and parishioners. Discussing how the bishop should deal with his seminarians, Paguio Wilfredo¹⁰ says

7. T. Quintin Andres and P. Corazon B. Ilada-Andres, *Making Filipino Values Work for You* (Manila: St. Paul Publications, 1990), 32.

8. M. O. Osi, *Reflections on Values* (Manila: Rex Book Store, 2000), 27.

9. L. D. de Castro, *Ang utang na Loob bilang Konsepto ng Etika*, in *Professorial Chair Papers 95-5*, (Quezon City: Diliman, 1995), 4.

10. W. C. Paguio, *Filipino Cultural Values for the Apostolate*, op. cit., 89.

that the bishop should visit the seminary whenever there are some special activities there. Additionally, he should talk with them and even give them some financial aid. By doing so, he easily wins the confidence and loyalty from the seminarians, who, on their part, feel familiar with the bishop and can even ask for some advice from him. Furthermore, the seminarians will be stronger in persevering in their vocation thanks to the bishop's concern for their welfare. Along the same lines, the bishop should encourage the priests of his diocese so that they will learn from him and carry out their ministry as efficiently as possible.

Wilfredo Paguio declares that the relationship among priests starts from the formation stage. In fact, the priest should help the seminarians in formation and give them good advice in order to strengthen their future priesthood. In this way, they will be more receptive to advice and dialogue with their confreres in the different stages of their service. Hence, *utang na loob* can be best used to create a powerful feeling of family relationship which can kindle loyalty and unity among the clergy.¹¹

We also find *utang na loob* in the relation between priests and their parishioners, since a priest does not need to give something material in return for what he receives from the benefactors of the church; he must pray for them because his prayers are enough for them. This is why the priest must be a man of God, hence a man of prayer.¹² Moreover, the priest should also fulfill his task of priesthood by being available when needed or by acting as a shepherd to his parishioners. For example, he should not be satisfied with a superficial knowledge of his parishioners, but get to know them deeply through personal dialogue with them, visiting their houses, going on outings with them, listening to their difficulties, administering the sacraments, etc. He should do all these things with joy.

In Friendship

The debt of gratitude among friends implies no reciprocity and, consequently, the one who performs a favor does not expect anything in return. In the same way, the one who returns the favor has to do so with the same sentiment, otherwise the relationship breaks down. A relationship can be broken in two ways: when the favor is returned with self-interest, or when it is not returned at all. We can see this, for example, in the case of a sick person in hospital who is helped by a friend or a stranger. If the relatives of the sick person give a gift to the friend or stranger, the gift should be reciprocated on an appropriate occasion, so that the relationship may begin. As Mercado said, «*utang na loob* is only the start

11. *Idem.*

12. *Ibid.*, 98.

of the bridge;»¹³ or in other words, it is the beginning of a deep and endless relationship. If however, there is no reciprocity, the relationship ends.¹⁴ In this case the *utang na loob* is un-payable (lifesaving); the benefactor does not expect any material favors in return, because perhaps the recipient of the favor is poor. In return, the recipient should retain the *utang na loob* towards the benefactor by honoring him, always being willing or ready to help the benefactor whenever he is in dire need. This is why Frank Lynch said, «Because an *utang na loob* is rarely terminated, the statuses of the two parties are, ideally, never equal.»¹⁵ Let us remember that *utang na loob* is not only for the poor, but for everyone.¹⁶ Likewise, there is reciprocity between the rich and the poor concerning the sense of gratitude. For example, if a poor man helps a rich man in an unexpected moment, he will feel this debt of gratitude. This is also the case of a rich person towards a poor one.

In the Family

The family is the first place where *utang na loob* is daily practiced. As we have seen, Filipino parents care for their children from birth until they become independent. We can see that this is not the case in other countries, such as the United States, where children are expected to leave the family home at the age of eighteen and stand their own two feet. The opposite is the case in the Philippines because, according to Tomas Andres, parents provide for their children's every need at that age and even later. Parents pay for boarding expenses and so forth. If the children do not have a job, their parents feed them and even help them to find a job. This role of Filipino parents is so strong that they continue to care for their children even after they have married.

Children are not insensitive to their parents' support. In fact, *utang na loob* calls the children to take care of their parents when they become old. Furthermore, Vitaliano Gorospe states that children are expected to look after their parents when they become old because their parents gave them their education.¹⁷ Wilfredo Paguio observes that it is a serious crime if a parent passes away without any of their children taking care of him/her when he/she was sick in bed, even when there are nurses and doctors available, because we say in Tagalog, *iba ang pag-aalaga ng anak* (the care of the children is different). Interestingly, their *utang na loob* does not stop there, it follows the children even in

13. L. Mercado, *Filipino Thought* (Manila: Logos Publications, 2000), 103.

14. W. C. Paguio, *Filipino Cultural Values for the Apostolate*, op. cit., 97.

15. F. Lynch, A. de Guzman II, *Four Readings on the Philippine Values* (Manila: Ateneo de Manila University Press, 1973), 73.

16. L. Mercado, *Filipino Thought*, op. cit., 103.

17. V. R. Gorospe, *Filipino Values Revisited* (Manila: National Book Store, 1988), 31.

their married life. Thus, even though the children are already married, their parents are more important than their wife or husband. That is why they say, «*mas dapat kong mahalín ang aking ina at ama kaysa aking asawa sapagka't makatatagpo ako ng maraming asawa, nguni't ako'y mayroong isa lamang ina at isang ama*» (I should love my mother and my father more than my husband and wife because I can have many husbands and wives, but I can only have one mother and father.)¹⁸ Hence, it is obvious that in the family the practice of *utang na loob* is very strong on both sides (parents and children).

Critical Analysis of *Utang Na Loob*

Remembrance, Generosity and Gratitude

As we have seen, *utang na loob* has no purpose of fighting or making trouble. Its goal is to create everlasting love, peace and close relationships among people. Indeed, the way in which it is practiced in the Church, in the family, and in friendship inspires respect for the Filipino culture even with the arrival of post-modernity. This value related to a sense of gratitude remains strong in Filipino behavior, whereas in other cultures, post-modernity brought individualism, capitalism and selfishness. This is because the value of debt of gratitude demands that a Filipino never forget a favor that was done for him.¹⁹ By way of illustration, during my English program at the ALLC (Ateneo Language Learning Center), one of my teachers was going to the province to stay with her parents. I was so surprised that I asked her that, if she had been married to a foreigner, would she have been able to leave her country and stay in the country of her husband: she said that she could, but she must come back every year to visit her parents. So I asked, «Why are you so close to your parents?» She responded, «Because they are my parents and what I am is because of them.» Through this encounter, I have come to understand how great and strong the sense of gratitude in the Filipino culture is. She, in fact, is not selfish, but she still remembers all the good things that she has received from her parents, and she tries to practice her *utang na loob* towards them.

This sense of gratitude is a strength, which impels us to share freely and in a disinterested manner with others what they have and can do. Actually, the awareness of being helped by others in a difficult and unexpected moment does not leave a Filipino indifferent. He/she feels the desire to reciprocate it, not only to the one who did it, but also

18. W. C. Paguio, *Filipino Cultural Values for the Apostolate*, op. cit., 85–6.

19. T. Andres, *Effective Discipline through Filipino Values*, (Rex Book Store, Manila, 1996), 31.

to anyone who is in dire need; this reflects the beautiful aspect of the Filipino soul.²⁰ We can thus affirm that the debt of gratitude builds a deep sense of gratitude and generosity towards others.

The Debt of Gratitude Can Be a Way to Corruption and Arranged Marriage

If we look back to the early missionaries' period in the Philippines, Lorenzo Fondevilla said that upon the arrival of the Spanish missionaries among the different Filipino tribes, Filipino people, especially the *Panoypuys*, refused the missionaries' gifts because they did not want to be baptized.²¹ If they received gifts from the missionaries, they would feel an obligation to do something in return and, therefore, would have had to receive baptism. In this case, the problem is that *utang na loob* is so strong in the people's mind that it is difficult for them to think something can be given freely and without any self-interest.

In our days, many people think that the proliferation of incapable and corrupt people is a result of this. A person, in order to be elected to public office, gives the constituents many gifts beforehand so that they will favor him as a response and as a *sense of gratitude*. In this case, people do not respond to good programs, proposals or a vision of a better life, but because they have the debt of gratitude. Consequently, we understand and agree with Marina Osi when she said that corruption is one of the principal negative aspects of the sense of gratitude practiced in the Philippines.²²

Furthermore, this intrinsic sense of gratitude can even lead to arranged marriages, especially in the provinces. For example, someone can help a family and, in return, ask to marry the daughter or the son of the parents. The parents will unfortunately accept because of the debt of gratitude. Hence, the friendship relation becomes slavery and the family's *utang na loob* becomes an obligation. We can thus conclude with Wilfredo Paguio, «The debt of gratitude still works for the worse of the Filipino society.»²³

Conclusion

To sum up, *utang na loob* that is a debt of gratitude within each Filipino can be seen in the family through the relationship between the parents and their children; in the Church through the relationship between the bishop and his priests and seminarians; in the re-

20. Cf. <[http://www.ed121b232011.wikispaces.com/file/.../valuesclarification+edited+\(Riza\)>](http://www.ed121b232011.wikispaces.com/file/.../valuesclarification+edited+(Riza)>).

21. L. Fondevilla, *M.P.R.P. Fr Carlos Arbea, APRS, Mabuscritos, Seccion CAGAYAN, Relaciones (1831)*, Tomo 31, Documento 5, Folio, 332.

22. M. O. Osi, *Reflections on Values*, op. cit., 27.

23. W. C. Paguio, *Filipino Cultural Values for the Apostolate*, op. cit., 109.

lationship among friends. Like other values, it has its advantages, such as making people generous and responsible towards others. In addition, it has some disadvantages too, such as corruption and arranged marriage.

After reading this topic, some may say that debt of gratitude is present in each human being and, therefore, so it is useless to specify it as belonging to the Filipino culture. This is only partly true because it is not merely a concept, but a way of living for Filipinos. In fact, because many other people take the debt of gratitude for granted, it becomes meaningless and relative. As a consequence, we have the capitalism, individualism, selfishness and so forth that we see in many countries. In the Philippines however, *utang na loob* is not merely a conceptual frame which is only in our mind as a moral value, but something that is ingrained in our very being. Actually, being and this value are intertwined in each Filipino. When a young Filipino grows up, his personality and his moral values are so interwoven that this value becomes a part of him. Therefore, the priceless debt is exalted, presented to each Filipino since his/her childhood, and it remains visible in him/her in real life as he grows to maturity. Therefore, far from excluding it because of its disadvantages, we must keep it and strive to improve its negative side.

Let us conclude with this affirmation of Marina Osi: «The values are cultural habits that define the Filipino attitude toward life in general and towards specific actions in particular. They may be regarded correctly as modifiers of human acts, influencing their motivations. They are the raw materials of the social and spiritual development of a Filipino as a person in a community.»²⁴

24. M. O. Osi, *Reflections on Values*, op. cit., 9–10.

Ulrich Mokam Saa is Xaverian student of theology at the Loyola Theological School in Manila (Philippines).

An International Symposium to Celebrate the Centenary of the First Japanese Catholic University

CARLO PELLICCIA

The International Symposium, *Between Past and Future, the Mission of the Catholic Church in Asia*, was organized by the Pontifical Gregorian University in Rome (previously, the Roman College, founded in 1551), in collaboration with the Sophia University in Tōkyō, to reflect on some important and essential aspects and pioneers of the Japanese Catholic mission, especially in connection with the Jesuit world.

This event was one of the initiatives planned by the Society of Jesus¹ to commemorate the centenary (1913–2013) of the founding of the Jōchi Daigaku, the first Catholic University desired by Pio X (Giuseppe Melchiorre Sarto, r. 1903–1914) and realized by the first Jesuits, who returned to Japan in 1908,² to reestablish the mission of Francis Xavier (1506–1552), 360 years after his arrival in Kagoshima (15 August 1459). The participants were welcomed with the showing of a DVD on the history and identity of the first three Jesuits and the foundation of Sophia, its first president Hermann Hoffmann (1864–1937) and its activities, first and foremost the teaching of German as a foreign language.

The meeting began with welcome speeches by François-Xavier Dumontier, rector of the Gregorian, and Takizawa Tadashi, president of the Sophia. They expressed their gratitude and their interest in the event.

1. In *Gesuiti nel mondo*, «Servizio Digitale d'Informazione SJ», 2013, XVII/13: 1–2, we read: «Per celebrare il centenario si terranno una serie di eventi culturali che daranno risalto al carattere cattolico ed internazionale dell'università. Quest'anno in tre città giapponesi (Tokyo, Osaka, Kyoto) sarà rappresentata un'opera focalizzata sulla fede del martire giapponese del XVII secolo Gratia Hosokawa. A Washington DC il 9 e 10 settembre si terrà un simposio congiunto con la *Georgetown University*, e un altro con le università di Colonia e Lussemburgo si svolgerà il 27 settembre a Colonia, in Germania. Il 7 dicembre a Tokyo si terrà un simposio internazionale sulle Università della Compagnia in Asia Orientale. L'anno prossimo, a marzo, si terrà a Roma un simposio congiunto con l'Università Gregoriana».

2. Cf. C. Pelliccia, «Il ritorno dei missionari cattolici in Giappone: Ordini e Istituzioni religiose da fine Ottocento alla seconda guerra mondiale», *Il Giappone*, 2010/L: 41–65; Id., «I gesuiti in Giappone (1908–2008): A proposito di una recente pubblicazione. Contributo a una ricostruzione storiografica», *Cristianesimo nella storia* (forthcoming). This late contribution intends to analyze the following volume: *Japan Province of the Society of Jesus Centennial Recollections 1908–2008*, ed. by Kawamura Shinzō - Kajiyama Yoshio - Robert Chiesa (Tōkyō: Nansōsha Co. Ltd., 2010). It is the translation of *Hyakunen no Kioku: Jezusukai Sairainichi kara Isseiki*, 100年の記憶:イエズス会再来日から一世紀 presented in 2008.

The Superior General, Adolfo Nicolás Pachón (who was elected on 19, January 2008 and served as a missionary in Japan) gave a very interesting keynote speech, in which he shared his ideas on the Japanese mission. The Jesuits are not in education for proselytism, but for the transformation of society; in fact, their education is far from the rationality and self-understanding of our secular reality and is opposed to the materialist world. He said that «Religion is first of all very much more like this musical sense than a rational system of teachings and explanations» and cited one of the most well-known books of the Japanese theologian Koyama Kōsuke (1929-2009)³ titled *Three Mile an Hour God*, published in 1980.

The first session (on 14, March), *Mission Perspectives: From the Past to Future*, was moderated by Sugawara Yuji, «the first Japanese Dean in the history of the Gregorian»,⁴ Dean of the Faculty of Canon Law. Kawamura Shinzō, Professor of the Faculty of Humanities of Sophia University, focused his intervention on Francis Xavier and his apostolate and the attempt to establish the first Catholic communities from the two perspectives of «to evangelize and to be evangelized». Rather than introduce new historical source material, he preferred to discuss some particular and special events of Francis Xavier's life in Japan and reflected «upon their relevance to evangelical work in the world of today».⁵ He emphasized the relationship between the Society of Jesus and the Portuguese Royal Crown⁶ (*Padroado*)⁷, because King John III (1502–1557) asked Ignatius of Loyola (1491–1556) to send some members to Oriental Asia to found Catholic missions and thus Francis Xavier arrived in Goa (India) in 1542. The report finished with the reading of *O Deus Ego Amo Te*, a prayer of Francis Xavier written in Latin and translated into English by Gerard Manley Hopkins SJ (1844–1889).

The respondent to this intervention was Vitor Delio Jacinto De Mendonça, a Lecturer of the Faculty of Missiology and History and Cultural Heritage of the Church at the Gregorian University.

3. Cf. D. T. Irvin - A.E. Akinade, *The Agitated Mind of God: The Theology of Kōsuke Koyama* (New York: Orbis Books, 1996).

4. P. Pegoraro, «The Necessary Dialogue Between Charism and Legislator. Interview with Fr. Yuji Sugawara, SJ New Dean of the Faculty of Canon Law», in *Gregoriana Virtus et Scientia*, 2014, xviii/45: 12.

5. On this topic see: G. Ricciardi, «L'incontro con l'altro: strategie missionarie nelle Lettere di Francesco Saverio», in *Atti del Convegno Internazionale Portogallo e Asia*, a cura di M.L. Cusati (Napoli: Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», 2008), 33–44.

6. Cf. Akira Miwa, *O Japão e Portugal, 150 anos de relações diplomáticas: Recordando a amizade de 500 anos desde Tanegashima e perspectivando um novo descobrimento* (Comunicação apresentada na Academia de Marinha pelo Senhor Embaixador do Japão, em 22 de Junho de 2010), xxi–1–9.

7. It is considered an agreement between Portugal and Holy See in order to establish Christian missions in the East Indies.

Martín María Morales, Professor of the Faculty of History and Cultural Heritage of the Church, and director of the Archives at the Gregorian, spoke about Alessandro Valignano (1539–1606), Visitor of the Jesuit mission in the Far East (1574–1606), especially in Japan and China. His report focused on the method of «accommodation,» which is now called today «inculturation,»⁸ where Valignano tried to persuade his brothers of the importance of adapting to the customs of the country in order to better embody the characteristics of the people.⁹ Valignano belonged to the civilization of good manners (*curialitas*) and he was the pioneer of a new kind of evangelization. Morales pointed out that *Propaganda Fide*¹⁰ published in 1659 an *Instruction to Apostolic Vicariates of the Oriental Asia* about this topic¹¹ and mentioned Organtino Gneccchi Soldi (1532–1609), who supported this *modus operandi*, the Superior General Claudio Acquaviva (1543–1615), who expressed some perplexity about Valignano's ideas and the Portuguese Francisco Cabral (1528–1609), Superior of Japan from 1570 to 1581. He cited some studies about the Jesuit, starting from two articles published in *La civiltà cattolica* in 1906¹² by Pietro Tacchi Venturi, which aroused interest in the historiography and then the volumes of the Xaverian Missionary Augusto Luca in 2005¹³ and Vittorio Volpi in 2011.¹⁴ Morales forgot another important text, that is edited as the Conference Proceedings of the International Conventional *Alessandro Valignano s.l., Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente*, which took place on 27 and 28 October 2006.¹⁵

8. Cf. Takako Frances Takagi, «Inculturation and Adaptation in Japan before and after Vatican Council II», in *The Catholic Historical Review*, 1993, LXXIX/2: 246–67.

9. Cf. Jack B. Hoey III, «Alessandro Valignano and the Restructuring of the Jesuit Mission in Japan», 1579–1582, in *Eleutheria*, 2010, 1/1: 23–42.

10. It was established by Gregorio XV (Alessandro Ludovisi, r. 1621–1623), with the Bull *Inscrutabili Divinae* on 22, June 1622.

11. One of the most famous expressions is: «Non compite alcun sforzo, non usate alcun mezzo di persuasione per indurre quei popoli a mutare i loro riti, le loro consuetudini e i loro costumi, a meno che non siano apertamente contrari alla religione e ai buoni costumi. Che cosa c'è infatti di più assurdo che trapiantare in Cina la Francia, la Spagna, l'Italia o qualche altro paese d'Europa? Non è questo che voi dovete introdurre, ma la fede, che non respinge né lede i riti e le consuetudini di alcun popolo, purché non siano cattivi, ma vuole piuttosto salvaguardarli e consolidarli»: M. Marcocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. L'Istruzione di Propaganda Fide ai Vicari apostolici dell'Asia Orientale (1659)* (Milano: Jaca Book, 1981), 80.

12. Cf. P. V. Tacchi, «Il carattere dei Giapponesi secondo i missionari del secolo XVI, in *La Civiltà cattolica*, 1906, LVII/2: 147–58; 414–34.

13. A. Luca, *Alessandro Valignano. La missione come dialogo con i popoli e le culture* (Bologna: EMI, 2005).

14. V. Volpi, *Il visitatore. Alessandro Valignano, un grande maestro italiano in Asia* (Milano: Spirali, 2011). Cf. also «Un antesignano dell'inculturazione in Oriente: Alessandro Valignano s.l.», in *Asiatica ambrosiana* 1, 2009: 179–207.

15. *Alessandro Valignano s.l., Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*, a cura di A. Tamburello - M.A.J. Üçerler - M. di Russo (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008). See also: P. Vanzan, «Alessandro Valignano, ponte tra Oriente e Occidente», in *La civiltà cattolica*, 2007, CLVIII/1: 157–66. Natu-

Renzo De Luca, Director of the Twenty-six Martyrs Museum in Nagasaki and Respondent to Morales' contribution, outlined some of the personality traits of Valignano as a politician, lawyer, leader and missionary.

The second session (15, March), *The Contribution of Sophia University in Asia*, was moderated by Cyril Veliath, Professor of Indian Philosophy at the Faculty of Foreign Studies of Sophia University.

Maria De Giorgi, a Xaverian Missionary Sister of Mary, Lecturer at the Faculty of Missiology at the Gregorian University and a member of *Shinmeizan* (The mountain of true life,¹⁶ a house of prayer and interreligious dialogue in Kumamoto prefecture, which was established in 1987) started her report from the missionary activities of Eastern Syrian Church, inaccurately defined as «Nestorian» or as the Church of Persia which played a crucial role in the evangelization of Asia during the first millennium. A long time later, the Christian mission in Asia was interrupted and this «way» of inculturation was adopted (starting from XVI century) by some members of the Company of Jesus.

She pointed out that, beginning in Japan through Valignano's methodology, the Jesuits tried to practice this «adaptation» in many Asian missions: in China through Michele Ruggeri (1543–1607) and Matteo Ricci (1552–1610),¹⁷ in India with Roberto De Nobili (1577–1656) beginning in 1606¹⁸ and in Tonkin, with Alexandre De Rhodes (1591–1660), who arrived in 1627.¹⁹ A reference to the controversy of the Chinese rites²⁰ and the forced end of the Jesuit mission, mindful that, as the historian Samuel Moffett himself emphasized, an insufficient cultural mediation was one of the reasons for the failure of the mission in Asia. She also recalled the difficulty of the translation of the term God,²¹

rally there are several issues on this pioneer, for example: M. Di Russo: «Ritrovato in Giappone il ritratto di Alessandro Valignano eseguito da Capogrossi» in *I dieci colori dell'eleganza. Saggi in onore di Maria Teresa Orsi*, a cura di M. Mastrangelo - A. Maurizi (Roma: Aracne, 2013), 238–46. It is very interesting to read: M. Catto, «Per una conquista dell'autorità religiosa. Alessandro Valignano tra "buone maniere" e *accommodatio gesuitica*», in *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*, a cura di J.F. Schütte (Roma: Ed. di Storia e letteratura, 2011), v–xxvi.

16. Cf. *Shinmeizan 25 anni di vita e di attività* (Kumamoto: Shinmeizan, 2012). This issue is present in the *Biblioteca saveriana* at the Xaverian Missionaries General Direction in Rome.

17. Cf. M.F. Pini, *Italia e Cina, 60 anni tra passato e futuro* (Roma: Lasino d'oro ed., 2011).

18. Cf. M. Sanfilippo - C. Prezzolini (eds), *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano, Atti del convegno (Montepulciano, 20 ottobre 2007)* (Perugia: Guerra, 2008).

19. «He played a significant role in founding the Foreign Missionary Society of Paris in 1659», in R.W. Heinze, *Reform and Conflict: From the Medieval World to the Wars of Religion, A.D. 1350–1648*, vol. IV (Oxford: Monarch Books, 2005), 323.

20. Cf. J. Ries, *Le costanti del sacro: mito e rito* (Milano: Jaca Book, 2008), 339–407.

21. Regarding China, Matteo Ricci translated the word God with *Tianzhu* (Lord of heaven) and then *Shangdi* (Sovereign of heaven): T.H. Reilly, *The Taiping Heavenly Kingdom: Rebellion and Blasphemy of Empire* (Washington: University of Washington Press, 2004), 23.

starting from *Dainichi* by Francis Xavier²² and then some variations, such as *Deus*, from Latin, and then *Tenshu* and finally *Kami*, from the terminology of the Shintō. This was an «example of the upheaval involved in every process of transmission and reception between one cultural and religious universe and other, as history has shown us». At the end she expressed «words of hope and deep gratitude».

Takayama Sadami, President of the Sophia School of Social Welfare, discussed, once again, the importance of interreligious dialogue in a «variegated» community such as Japan. He began with his doctoral studies at the Gregorian, in Rome, where he analyzed the relationship between the conversion of Shinran (1173–1263), who founded Jōdo Shinshū, or Shin Buddhism (True Pure Land school of Buddhism), and the conversion of St. Paul. His dissertation, *Shinran's Conversion in the Light of Paul's Conversion*, is edited by Gregorian Biblical BookShop in 2000.²³ He cited the four types of dialogue: «The dialogue of life, the dialogue of actions; the dialogue of theological experience and the dialogue religious experience», that were presented in the Document *Dialogue and Mission* (1984) of the then Secretariat for non-Christians, and the Document *Dialogue and Proclamation* (1991) of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue. These were included in the *Guidelines on Interreligious Dialogue for Catholics in Japan*, edited by the Catholic Bishops' Conference of Japan and published on 9, November 2009.²⁴

There was an interesting reference to *Fukai kawa* (Deep River), a novel written by Endō Shūsaku (1923–1996) in 1993, in which he explained themes of religious pluralism²⁵ and, through the protagonist Otsu, expressed his faith: «With a title that refers to the Ganges (the sacred river of India), this novel depicts the spiritual journey of Otsu, a young Japanese studying for the catholic priesthood. Otsu is expelled from his order for exces-

22. Cf. A. Boscaro, «Il Giappone degli anni 1549–1590 attraverso gli scritti dei Gesuiti», in *Il Giappone*. 1966/VI: 63.

23. Some missionaries engage in comparative studies of religions, as in the case of Celestino Cavagna (1953–2014), firstly a member of the Pontifical Institute for Foreign Missions (PIME), since 2009 a priest of Archdiocese of Tōkyō, who studied at Komazawa Daigaku (Komazawa University) in Tōkyō and discussed a dissertation on a comparison between Zen and Christianity, through Dōgen and Francis of Assisi. It was written in Japanese 「*Tenchi to ware wa dōkon banbutsu to ware wa ittai*」 (*Dōgenzenshi to Asshiji no Furanchiesuko no hikaku o toshite, Zen to Kirisutokyō o kangaeru*) 「天地と我は同根、万物と我は一体」 (道元禪師とアシジのフランチェスコの比較を通して、禪とキリスト教を考える) and discussed in 1987 and translated into Italian in 1988: *Zen e Cristianesimo, attraverso un confronto fra il maestro Dōgen e Francesco d'Assisi*.

24. *Catholic Bishops' Conference of Japan Subcommittee for Interreligious Dialogue*, *Guidelines on Interreligious Dialogue in Japan* (Tōkyō: The Catholic Bishops' Conference of Japan, 2010), 7. The document was originally written in Japanese: Katorikkū Kyōkai no shoshūkyō taiwa no tebiki jissen カトリック教会の諸宗教対話の手引き実践..

25. Cf. R. A. Jonas, «Deep River by Shusaku Endo A Book Review», <<http://www.emptybell.org/articles/Book%20Review%20-%20Deep%20River.pdf>>. It first appeared in *Studies in Interreligious Dialogue*, 1995/1: 1–6.

sively sympathetic view of other religions. He eventually finds himself in India serving the lower caste peoples». ²⁶

These two reports were commented on positively by José Mario C. Francisco, President of Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University in Philippines.

The final moments of the event, *A Particular Contribution of Sophia University: The Case of Cambodia*, were dedicated to a human and cultural initiative: the contribution and the aid of the University to preserve the country's heritage sites in Cambodia. Ishizawa Yoshiaki, Director of the Sophia Asia Center for Research and Human Development, and of the Sophia Angkor International Mission, in 1996 founded the Asia Center of Research and Human Development, which is a branch of Sophia University in the Cambodian city of Siem Reap.

He went to Vietnam and Cambodia, the first time, thanks to the invitation of the French Jesuit Paul Rietsch (1912–1995) ²⁷ in 1961, ²⁸ with other six students, and began his research on the history of the Angkor dynasty. ²⁹ In these experiences too, Jesuits try to embody the education spirit of the University: «Men and women for others, with others» and to spread «the art of co-existing with foreign cultures». At the same time, they «are making effort to actualize the “Sophia model”, which is to develop human resources at the local level». Before his conclusion, Ishizawa invited some students of Gregorian to join them in the excavation work at Angkor Wat in August.

Kōno Masaharu, Ambassador of Japan to Italy, expressed words of gratitude and interest for this type of work and made some references to his own experience. ³⁰

The majority of the participants were Japanese (especially students). The event was also attended by some special guests, Nagasaki Teruaki, Ambassador of Japan to the Holy See, Francesco Kyung-surk Kim, Ambassador of Korea to the Holy See and also some religious men and women: among which a member of the Disciples of the Divine Master

26. H. Netland, «Mission and Jesus in a Globalizing World: Globalization and the Pluralistic Jesus», in *The Centrality of Christ in Contemporary Missions*, ed. by M. Barnett - M. Pocock (California: William Carey Library, 2005), 139.

27. Cf. J. Gabin, «Le Père Paul Rietsch, 1912-1995, 40 ans d'enseignement au Japon», in *Chine-Maduré-Madagascar*, 2005/8–9: 19–22.

28. In this year Rietsch was a member of Sophia University, as a teacher of French, and he was enrolled in a theological course *pro laicis* and as confessor of Society of the Helpers of the Holy Souls (SA), in Japanese: *Rengoku Enjo Shūdōkai Sōritsusha Gosetsuri no Maria Dōtei* 煉獄援助修道會創立者御攝理のマリア童貞: «Tokyoense Collegium Maximum Universitatis et Convictus Facultates Ecclesiasticæ Theologica et Philosophica Sedes Sapientiæ», in *Catalogus Provinciæ Iaponicæ Societatis Iesu Anni 1961* (Tōkyō: Kenkyūsha, 1961), 21.

29. C. Higham, *The Civilization of Angkor* (California: University of California Press, 2001).

30. Cf. Masaharu Kōno, *Wahei kōsaku: Tai-Kanbojia gaikō no shōgen (Maneuvering Peace: Testimony of Diplomacy toward Cambodia)*, (Tōkyō: Iwanami Shoten, 1999).

(PDDM),³¹ Franco Sottocornola, an Italian Xaverian Missionary and founder of *Shinmeizan* also took part.

The Symposium finished with a Mass, which was celebrated in English by the Superior General, at the church of the Most Holy Name of Jesus, the Jesuit mother-church in Rome.

The Acts of the Symposium will be published with a more detailed account of all that was said and theorized during the two days of the event.³²

31. Perhaps they are doing specialized studies in Pontifical Universities in Rome, or carrying out some apostolic activities in their communities.

32. Carlo Pelliccia è dottorando in Storia del viaggio e dell'odeporica in età moderna presso l'Università degli Studi della Tuscia, in Viterbo. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni sulla Storia del Cristianesimo in Giappone.

Cultura e società



Le contraddizioni di Fukushima tre anni dopo

SILVANO DA ROIT

L'immigrazione dei nikkeijin

Tra Brasile e Giappone

MICHEL AUGUSTINHO DA ROCHA

Le contraddizioni di Fukushima tre anni dopo

SILVANO DA ROIT

Qualche tempo fa, il primo ministro giapponese Shinzō Abe ha rassicurato in monodivisione il comitato olimpico sulla bontà della candidatura di Tokyo a ospitare le olimpiadi del 2020 affermando pubblicamente che la situazione delle fughe radioattive a Fukushima era «*under control*». Lo scopo di questa dichiarazione, ovviamente, era solo quello di tranquillizzare il mondo lasciando intendere che i giapponesi stanno affrontando seriamente e responsabilmente la drammatica situazione di Fukushima, non che i problemi causati dallo *tsunami* e dalle radiazioni fossero davvero risolti. Di fatto, sebbene il Governo stia intervenendo massicciamente per tentare di arginare i danni provocati dal cataclisma del 2011, i risultati concreti sembrano essere piuttosto mediocri. I problemi, infatti, non sono solo di natura tecnica o scientifica (che di solito vengono affrontati devolvendo finanze e competenze) ma anche, e soprattutto, di natura umana e sociale, problemi questi che richiedono molta più pazienza, tatto, chiarezza, comprensione e dialogo.

Il Governo sta cercando di persuadere la popolazione a non abbandonare Fukushima, e molte delle risorse investite in quella zona del Giappone sono devolute per questo scopo. Si assiste, ad esempio, ad una proliferazione di aziende dedite allo smaltimento di rifiuti tossici, oltre che alla decontaminazione dei terreni e delle abitazioni. Si ricostruiscono con celerità strade, ponti, città e villaggi che erano stati annientati dallo *tsunami*. Gli interventi statali sono così consistenti che Fukushima (e i suoi dintorni) sono stati definiti «modello di sviluppo per il futuro del Giappone». Le opportunità di lavori altamente remunerati sono quindi numerose, anche se permangono intatti i rischi alla salute causati dall'esposizione a livelli elevati di radiazioni.

Vivo a Miyazaki, a circa mille chilometri di distanza da Fukushima, e la madre di un bambino dell'asilo cattolico di cui sono responsabile ha avviato le pratiche per porre fine alla relazione educativa. La sua famiglia ha infatti deciso di trasferirsi a Fukushima perché il padre, che è un imprenditore edile, è riuscito a trovare delle ottime opportunità di lavoro in quella zona. Parlando con la mamma, le ho fatto presente che questo spostamento avrebbe potuto comportare un rischio per la salute dei suoi quattro bambini. La mamma, dopo avermi ascoltato attentamente, mi ha risposto sconsolata: «So che tutte le

mamme di Fukushima desidererebbero spostarsi con i loro bambini a Miyazaki, ma io non ho altra scelta che seguire mio marito perché abbiamo bisogno di soldi per vivere».

Lo stesso giorno di febbraio in cui ebbe luogo la conversazione con quella mamma, ho partecipato a un incontro di mamme che da Fukushima erano venute a Miyazaki per una breve vacanza pagata da una delle tante ONG. Il gruppo era composto da una decina di madri di famiglia le quali si erano portate appresso i loro bambini e, nel parlare a turno della propria esperienza e del terribile rischio che correvano nel vivere in una zona ancora non del tutto decontaminata, i loro occhi si gonfiavano piano piano di lacrime.

Le loro esperienze erano molto simili, e ricolme di tristezza: tutte affermavano che il Governo faceva una gran opera di persuasione promettendo di intervenire per decontaminare la zona dalle radiazioni, ma le ditte che erano incaricate di eseguire i lavori tardavano a comparire. A volte gli operai si presentavano sul posto di lavoro e ripulivano con cura il terreno, ma subito dopo lo stesso problema si ripresentava intatto perché le radiazioni continuavano invisibilmente a posarsi su ogni cosa. Certo, a volte queste radiazioni si accumulavano più in un settore del paese e meno altrove, ma la loro presenza nociva rimaneva costante e persistente. E sebbene il Governo avesse dichiarato che il livello delle radiazioni era rientrato entro i limiti accettabili di sicurezza, nessuna delle mamme che ho incontrato affermava di credere in cuor suo a ciò che veniva divulgato dalla propaganda governativa.

Una delle mamme era in lacrime perché la sua bambina, che con lei era venuta a Miyazaki, si rifiutava di giocare con la sabbia del mare perché aveva paura anche solo di sfiorare del terriccio con le sue mani. A Fukushima, infatti, non si può più giocare all'aperto, né tantomeno giocare con la sabbia, perché ci si esporrebbe al pericolo di contaminazione. La paura di questa bambina era così forte e paralizzante che se anche la mamma la rassicurava e la invitava a giocare con la sabbia della spiaggia di Miyazaki, che non è contaminata, ella si rifiutava risolutamente di farlo. I divieti e le proibizioni a cui sono sottoposti i bambini che vivono nelle zone contaminate sono così tanti e così persistenti che il sentimento di terrore aveva ormai preso il sopravvento su quello della spensieratezza del gioco.

Altre mamme, invece, erano preoccupate perché la televisione continuava a diffondere notizie positive riguardanti l'andamento economico del Paese persuadendo così la popolazione a scordarsi di quanto avviene a Fukushima e a concentrarsi sulla normale conduzione della propria vita. Ma è un fatto incontrovertibile che molti bambini di quella zona si stiano ammalando. I dati riguardanti la salute dei bambini sono pubblicati da tutte le provincie giapponesi, eccetto quelle di Iwate e Fukushima, e questo può significare

una cosa soltanto: che si vuol far passare sotto silenzio una situazione che si sta rivelando sempre più drammatica e incontrollabile.

La televisione e i media gareggiano tra loro nel tentativo di rassicurare la popolazione che si sta facendo tutto il possibile per affrontare la situazione, e che quindi la vita può ricominciare come se nulla fosse accaduto. Tuttavia, leggendo i messaggi che vengono spediti via e-mail dai cittadini del posto, ci si può rendere conto di come la situazione sia ben diversa. Le mamme desidererebbero scappare con i loro bambini in località del Giappone ritenute più sicure, ma hanno paura di esprimere apertamente questo loro pensiero. I papà non possono abbandonare il proprio lavoro perché il loro stipendio è l'unica fonte di sostentamento della famiglia. I pochi bambini che si avventurano a giocare all'aperto portano al collo il contatore Geiger per evitare i luoghi in cui più forte è la presenza di radiazioni.

Alcune città tentano di solidarizzare con gli agricoltori di Fukushima vendendo i loro prodotti. Anche alla chiesa abbiamo venduto delle mele provenienti da Fukushima, ma solo dopo che ci era stato assicurato che non presentavano alcun pericolo per la salute di coloro che le avrebbero mangiate. Certo, un qualche sospetto sulla veridicità di quanto ci è stato detto esiste: prova ne è il fatto che coloro che producono quelle mele non hanno alcuna intenzione di consumarle e anzi, loro stessi comperano quelle che sono state prodotte in province lontane da Fukushima.

Tutto questo accade perché per molti le parole «contaminato» e «non contaminato» non hanno più alcun significato a causa delle troppe falsità che sono state dette al riguardo. Un prodotto che in un primo momento era considerato «contaminato», ad esempio, adesso non lo è più, e questo non perché quel prodotto sia stato «decontaminato», quanto piuttosto perché il Governo ha alzando la soglia di «tolleranza radioattiva» nei cibi. Questo significa che coloro che consumano i prodotti coltivati in quelle zone radioattive del Giappone ingeriscono delle sostanze che presentano un grado di contaminazione quanto meno dubbia.

Gli agricoltori della zona e i produttori locali si lamentano presso le autorità affermando che continuare a ricordare quanto successo nel marzo 2011 ostacola, invece che agevolare, i lavori di ricostruzione. Essi desidererebbero inoltre che si tacesse sugli effetti letali delle radiazioni nei cibi. I giornalisti, dal canto loro, non pare stiano aiutando la popolazione a fare chiarezza sulla situazione in quanto, con il pretesto di riportare notizie in maniera imparziale, pubblicano sullo stesso giornale foto e articoli che ritraggono degli agricoltori sorridenti che pubblicizzano i loro prodotti e, nella pagina immediatamente successiva, inseriscono delle foto e dei servizi nei quali si racconta di come i bambini sia-

no costretti a giocare da soli in casa perché non possono correre all'aperto. I giornalisti, ovviamente, sanno che accostare queste notizie contrastanti può alimentare un senso di confusione, invece che di trasparenza, riguardante la situazione di Fukushima, ma essi si difendono da questa accusa affermando che il loro dovere è quello di essere più oggettivi possibile nel diramare le notizie, e che le apparenti contraddizioni riportate sui loro giornali altro non sono che il risultato della natura contraddittoria della realtà.

Di fatto, l'unica politica realistica che si dovrebbe adottare sarebbe quella di incoraggiare la gente ad abbandonare Fukushima e di aiutarla a ricostruirsi una vita lavorativa e famigliare in località più salubri del Giappone. Questo, ovviamente se la priorità fosse data alla salute della gente e non invece agli interessi economici, politici e anche di immagine internazionale del Giappone. Il Governo giapponese, invece, ha deciso di optare per la scelta economica a scapito dell'incolumità fisica della sua stessa popolazione, e poco importa se i primi a soffrirne sono proprio i bambini, cioè il futuro stesso del Giappone.

La situazione di Fukushima rimane incerta, complessa e ancora molto contraddittoria. L'immagine che il Giappone proietta di sé all'esterno, è che si stia facendo il possibile (e a volte persino l'impossibile) per risolvere o anche solo tamponare i danni causati dallo *tsunami* e dalle radiazioni. Tuttavia, dietro questa maschera imbellettata di solidarietà e di aiuti si cela il dramma e la sofferenza di tutti coloro che non hanno voce e che sono sacrificati giornalmente, come se nulla fosse, sull'altare degli interessi economici e internazionali¹.

1. P. Silvano Da Roit è un missionario saveriano che da molti anni lavora in Giappone. Attualmente è parroco della chiesa di Minami Miyazaki, in Kyūshū, e direttore della scuola materna.

L'immigrazione dei nikkeijin

Tra Brasile e Giappone

AUGUSTINHO DA ROCHA MICHEL

Come la gran parte dei paesi industrializzati, il Giappone è da anni meta di un intenso flusso migratorio, soprattutto di persone provenienti dai paesi asiatici e dal Sud America, le quali abbandonano il proprio Paese in cerca di migliori condizioni di vita. Più specificatamente, il fenomeno dell'immigrazione brasiliana ha subito un sensibile incremento soprattutto negli ultimi decenni, e il Giappone è la nazione che più di ogni altra ha accolto i brasiliani impiegandoli in occupazioni di bassa qualifica¹, specialmente nel settore industriale.

Durante gli anni '80, quando il Brasile era in balia ad una severa crisi economica e il Giappone poteva vantare un diffuso benessere, recarsi presso il «Paese degli antenati» era considerato dai brasiliani una scelta di indubbio vantaggio, e questo non solo da parte delle persone meno abbienti, ma anche da parte di coloro che appartenevano alla classe media e che desideravano in questo modo conservare o elevare il proprio tenore di vita. Le persone in questione erano i discendenti (figli o nipoti) degli immigrati giapponesi che all'inizio del xx secolo si erano recati in Brasile e che ora avevano deciso di intraprendere il percorso inverso con le stesse intenzioni dei loro antenati: lavorare temporaneamente all'estero e guadagnare il necessario per poi ritornare al proprio Paese di origine e vivere un'esistenza dignitosa. Tuttavia, i risvolti storici che hanno coinvolto entrambi i gruppi si sono rivelati molto più complessi di quanto previsto. Infatti, se i giapponesi che erano giunti in Brasile, complice la seconda guerra mondiale, avevano barattato il periodo temporaneo di lavoro con una residenza stabile, i brasiliani-giapponesi che si recavano saltuariamente a lavorare in Giappone si trovavano a fare la spola tra i due Paesi senza sapere con certezza quale dei due luoghi privilegiare.

I brasiliani che oggi giungono in Giappone incontrano una realtà molto diversa da quella trasmessa loro dai propri genitori o nonni in Brasile. Tuttavia, per questa nuova

1. Per lavoro di bassa qualifica intendiamo qui le occupazioni che rientrano nelle «3 K»: *kitanai* (sporco), *kiken* (pericoloso), *kitsui* (duro). Alcuni autori aggiungono altre due «K»: *kibishii* (severo) e *kirai* (sgradevole). J. Connell, *Kitanai, Kitsui and Kiken: The Rise of Labour Migration to Japan* (Sydney: Economic & Regional Restructuring Research Unit, Sydney University, 1993).

generazione di immigrati è come se la nozione del tempo si fosse evaporata durante il viaggio che li conduceva in Giappone e continuassero a vivere il quel mondo fatato (ma illusorio) raccontato loro dai propri parenti. Ecco perché, col venir meno delle novità causate dallo spostamento in Giappone, essi iniziano a sentire la *saudade* (nostalgia e rimpianto) per quanto hanno lasciato in Brasile, una *saudade* che esalta il passato e, nello stesso tempo, tende a far dimenticare tutti quei cambiamenti che nel frattempo stanno modellando la loro esistenza da immigranti.

Ed è proprio a partire da questa nuova realtà ibrida e instabile che i *nikkeijin*² cercano di costruire la loro vita, una vita sospesa tra il Brasile e il Giappone, tra la loro terra natia e il loro ignoto destino, nella quale a volte essi smarriscono la loro identità. Questo accade non solo perché la loro personalità è formata da tutti quei ricordi trasmessi loro da quegli antenati che erano sbarcati in Brasile secoli fa, ma anche e soprattutto perché i brasiliani di oggi cercano di formare una rete di connessioni e di rapporti sociali che consentano loro di vivere in questo Paese di adozione senza per questo dimenticare quello che hanno lasciato alle spalle. Ed è di queste connessioni e rapporti sociali che vorremmo trattare in questo studio riguardante la situazione dei *nikkeijin* in Giappone.

I *nikkeijin* in Giappone

Negli anni '80, il Brasile ha attraversato un periodo di grave crisi economica determinata da alti tassi di inflazione, diffusa instabilità politica e conseguente rallentamento del processo di democratizzazione³. Questa situazione ha di fatto spinto un numero consistente di brasiliani della classe media a cercare impiego all'estero, soprattutto negli Stati Uniti, nel Paraguay, in Giappone e in Europa, come lavoratori a bassa qualifica⁴. Dalla seconda metà degli anni '80 ai primi anni del terzo millennio il numero di coloro che hanno deciso di immigrare è vertiginosamente aumentato: si calcola che il numero dei brasiliani all'estero si aggiri intorno ai tre milioni di persone, mentre nel solo Giappone vivano attualmente circa 270 mila brasiliani⁵.

2. Questo termine deriva della parola *nikkei* e vuole indicare tutte le persone giapponesi e i loro discendenti, di tutte le generazioni, residenti all'estero. In questo articolo la parola «*nikkeijin*» vuole indicare i brasiliani discendenti di giapponesi che sono venuti in Giappone come immigrati. Dictionary.com Unabridged (v 1.1). In «*nikkei*» (Random House, Inc. 2007).

3. A. B. Argemiro, *O Desenvolvimento Econômico Brasileiro* (São Paulo: Unijui, 1999).

4. N. L. Patarra. Ed., *Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo* (São Paulo: FNUAP, 1995).

5. CRER, ABA — Comissão de Relações Étnicas e Raciais, da Associação Brasileira de Antropologia. *Documento ABA CRER* – Brasília, abril de 2003.

Le statistiche riguardanti l'affluenza di lavoratori temporanei *nikkeijin* in Giappone apparse negli anni '80 non registrano un movimento di persone molto elevato. In generale, si può affermare che al tempo queste persone non abbiano sperimentato molti problemi burocratici per accedere al territorio giapponese: essendo *issei* (prima generazione, o i giapponesi nati in Giappone) o *nissei* (seconda generazione, o i figli degli immigrati giapponesi nati fuori dal Giappone) molti di loro possedevano la nazionalità giapponese (o la doppia nazionalità). Essi potevano quindi entrare o risiedere in Giappone come dei comuni cittadini giapponesi⁶. Queste persone erano in generale uomini in età avanzata, capi di famiglia, sposati, sapevano parlare bene il giapponese e si ripromettevano di non rimanere a lungo in Giappone⁷.

Tuttavia, mentre negli anni '80 il Brasile sperimentava una forte recessione economica, appaiata poi a un'inflazione e a una disoccupazione allarmanti, il Giappone si trovava invece nel bel mezzo di un boom economico. Le piccole e medie aziende giapponesi si misero ben presto alla ricerca di mano d'opera straniera, fatto questo che ebbe un notevole influsso su tutta l'economia nipponica: al termine della catena produttiva, infatti, si collocavano tutte quelle piccole-medie aziende che ricevevano ordinazioni dalle grandi imprese automobilistiche attraverso il sistema del sub-appalto. Ma dato che queste piccole aziende non garantivano alcun avanzamento di carriera (o alcuna scalata professionale) i lavoratori giapponesi, soprattutto i più giovani e i più preparati che si stavano affacciando sul mercato del lavoro, si rifiutavano categoricamente di prestare il loro servizio in questi settori produttivi. A questa situazione si deve poi aggiungere il fatto che il Giappone stava (e tuttora sta) lottando contro una condizione demografica quasi disperata, nel senso che esso si ritrovava ad avere un alto tasso di anzianità associata ad un bassissimo tasso di natalità⁸. Molte di queste piccole aziende iniziarono così a fallire non solo per mancanza di mano d'opera giapponese, ma anche per l'elevata età dei suoi impiegati (i quali appartenevano alla fascia degli ultra quarantenni). E non riuscendo ad attirare operai giapponesi, ecco che le piccole aziende iniziarono ad accogliere tutti i lavoratori stranieri che accettavano questo tipo di lavoro.

Allo stesso tempo in Giappone si iniziava a registrare un notevole incremento di residenti stranieri illegali provenienti soprattutto dai paesi asiatici, come la Corea del sud, la Cina, il Bangladesh, le Filippine, il Pakistan e la Thailandia. In genere, questi immigrati

6. Si calcola che circa 26 mila brasiliani siano cittadini che possiedono doppia nazionalità in Giappone. R. R. Reis, T. Sales, eds. *Cenas do Brasil migrante* (São Paulo: Boitempo, 1999).

7. L. Kawamura, *Para onde vão os brasileiros? Imigrantes brasileiros no Japão* (Campinas: Unicamp, 2003).

8. R. Dekle, *Population Aging in Japan: It's Impact on Future Saving, Investment, and Budget Deficits* (Cambridge: National Bureau of Economic Research, 2002).

illegali erano uomini che venivano utilizzati nel settore edile e manifatturiero, mentre la gran parte delle donne venivano impiegate come *bar hostesses* e *entertrainers*, o erano destinate all'industria del sesso⁹.

Per cercare di porre rimedio a questo crescente flusso di immigrazione illegale, il Giappone decise nel giugno del 1990 di promulgare una Legge sul controllo dell'immigrazione introducendo così una politica più restrittiva nei confronti delle persone straniere. Essa prevedeva anche pesanti sanzioni per tutti i datori di lavoro che accettavano operai stranieri illegali nelle loro fabbriche — oltre che per tutti quegli intermediari incaricati di arruolare lavoratori per le imprese giapponesi¹⁰. Tuttavia, il numero dei datori di lavoro puniti a causa della violazione della nuova Legge sull'immigrazione fu quasi irrilevante¹¹.

A causa di una politica immigratoria più restrittiva e della progressiva mancanza di mano d'opera nel settore manifatturiero, i datori di lavoro delle piccole e medie imprese iniziarono gradualmente a sostituire i lavoratori illegali con dei lavoratori provenienti dal Sud America (specialmente brasiliani e peruviani) di discendenza giapponese¹². Questa strategia, che ebbe il merito di facilitare l'immigrazione dei *nikkeijin* provenienti dall'America Latina, è ancora oggi vista dalle autorità giapponesi come un mezzo (politicamente accettabile) per aiutare le aziende a risolvere il problema della mancanza di mano d'opera. Essa presenta inoltre anche il vantaggio che gli immigrati brasiliano-giapponesi, avendo una fisionomia molto simile a quella dei locali, non destabilizzano l'apparente omogeneità etnica del Paese¹³.

Data la loro origine etnica (e il loro legame di sangue) gli immigranti brasiliani *nikkeijin* della terza generazione (cioè i nipoti dei giapponesi che si erano recati in Brasile) erano ora in grado non solo di entrare in Giappone senza tutte quelle limitazioni e costrizioni imposte ad altri immigranti (come quella di rinnovare ciclicamente il Visa o l'obbligo di essere registrati come residenti permanenti), ma anche di svolgere o esercitare attività altamente remunerative. Dagli anni '90 si inizia così a verificarsi un progressivo consolidamento della presenza brasiliana in tutto Giappone, un fatto questo dovuto in gran parte a quelle figure di intermediari che venendo incontro alle esigenze delle imprese iniziarono a procurare loro i lavoratori immigrati necessari per renderle competitive.

9. K. Morita, S. Sassen, «The New Illegal Immigration in Japan, 1980–1992.» In *International Migration Review*, 1994, 28/1.

10. M. Ninomiya, *Decasségui? Palestras e exposições do Simpósio sobre o Fenômeno Decasségui* (São Paulo: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992).

11. J. F. Hollifield, ed., *Controlling Immigration. A Global Perspective* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

12. K. Yamanaka, «Return Migration of Japanese-Brazilian to Japan. The Nikkeijin as Ethnic Minority and Political Construct.» In *Diaspora*, 1996, 5/1: 65–98.

13. H. Komai, *Migrant Workers in Japan* (London & New York: Kegan Paul International, 1994).

Gli intermediari

La categoria che abbiamo chiamato degli «intermediari»¹⁴ è composta non solo dalle varie agenzie di turismo, ma anche da quelle persone che sono lautamente pagate per cercare, reclutare e inviare lavoratori immigranti in Giappone. Di solito, gli intermediari hanno un forte vincolo con le comunità giapponesi in Brasile e sono connessi con gli appaltatori di mano d'opera in Giappone, o perfino con le stesse imprese.

Nella maggioranza dei casi il sistema di reclutamento si svolge nella seguente maniera: quando una fabbrica decide di noleggiare dei lavoratori, essa si mette in contatto con gli intermediari e sottomette loro le proprie richieste; questi ultimi si rivolgono alle agenzie brasiliane le quali a loro volta reclutano il tipo di candidati richiesti dai datori di lavoro giapponesi.

Occorre notare che questo processo di reclutamento non riguarda soltanto i lavoratori, ma anche, e indirettamente, i loro stessi famigliari e i conoscenti: sono questi ultimi, infatti che rimanendo al Paese di origine accudiscono la casa, si prendono cura della famiglia, amministrano i soldi che ricevono da coloro che lavorano in Giappone, rinsaldano vecchie relazioni e ne creano di nuove¹⁵.

E se gli immigrati possono contare sui parenti che rimangono in Brasile per qualche aiuto economico, non meno importante e significativo è l'aiuto che gli immigrati ricevono in termini di alloggio e di cura dei bambini dai parenti con cui si trovano a vivere in Giappone. E questo nonostante il flusso migratorio sia quasi sempre gestito dagli intermediari e da agenzie (legali e illegali) le quali, di solito, decidono la destinazione, l'occupazione e persino l'abitazione a cui inviare gli immigrati (sebbene i lavoratori possano scegliere il proprio posto di impiego prima di partire per il Giappone).

Con molta probabilità queste agenzie sono sorte verso la fine degli anni '80, gli anni cioè in cui si verificarono le prime massicce ondate di immigrazione di brasiliani in Giappone. Le prime figure di intermediari all'inizio erano esse stesse degli immigrati che si occupavano dei Visa, del rinnovo dei passaporti o di altri documenti relativi al contratto di lavoro o di alloggio.

In seguito, e grazie dalla conoscenza acquisita, queste persone hanno poi iniziato a gestire il processo migratorio mediando tra le varie ditte e le persone in cerca di lavoro in Brasile. Si potrebbe quindi affermare che gli intermediari di oggi, di fatto, sono

14. H. Morita, *Japan and the Problem of Foreign Workers* (Tokyo: Research Institute for the Japanese Economy, Faculty of Economics, 1992).

15. S. Ikegami, ed., *Burajirujin to Kokusaika suru Chiiki Shakai* [O brasileiro e a comunidade local que se internacionaliza] (Tokyo: Akashi Shouten, 2001).

gli immigrati di ieri che hanno fatto tesoro e sfruttato l'esperienza acquisita a proprio vantaggio¹⁶.

Istituzionalizzazione della presenza dei brasiliani *nikkeijin* in Giappone

Alla fine degli anni '90 sono sorti in Brasile diversi centri di informazione e di sostegno nei confronti dei lavoratori immigrati, centri questi che, essendo senza scopo di lucro, furono creati dal governo nazionale, dalle amministrazioni municipali e da vari gruppi di volontari. Uno di gruppi che possiamo citare è quello chiamato CIATE (*Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior*) il quale fornisce informazioni e indicazioni agli immigrati riguardanti l'occupazione, la cultura, gli usi e costumi, le leggi riguardanti il lavoro, gli aiuti legali, il sistema educativo, la sicurezza sociale, il sistema pensionistico e contributivo giapponese¹⁷.

In Giappone esistono più di seicento enti simili, soprattutto dove esiste una significativa presenza di brasiliani immigrati¹⁸. Di solito queste organizzazioni operano in sintonia con il comune, le associazioni civili, regionali o locali, e con i gruppi di volontari che offrono informazioni di vario genere, come quelle riguardanti la scuola di lingua e il sistema di raccolta della spazzatura. I Consolati Generali del Brasile a Tokyo, Nagoya e Hamamatsu, inoltre, sono molto attivi nel fornire assistenza e sostegno legale ai brasiliani immigrati in Giappone¹⁹.

Altri aspetti di un certo interesse che in questi anni hanno accompagnato il flusso immigratorio sono l'aumento di ristoranti e dei negozi specializzati in cucina e prodotti brasiliani²⁰ (di solito si tratta di piccoli negozi di brasiliani per brasiliani) e la diffusione di giornali e riviste in portoghese (si può qui citare *l'International Press, Jornal Tudo Bem, Nova Visão, Folha Mundial*²¹) indirizzate ai brasiliani *nikkeijin* e distribuite sia in Giappo-

16. Japan Immigration Association [Zaidan Hounin Nyukan Kyokai], *Zairyu Gaikokujin Toukei* [Estatísticas sobre estrangeiros residentes no Japão (Relatórios Anuais)], 1995 a 2005. In <www.nyukan-kyokai.or.jp>.

17. Cf. <www.ciate.org.br>.

18. SAITRAN — Serviço de Assessoria e Informação para Trabalhadores Nikkeis — Kaigai Nikkeijin Kyokai. Yokohama-shi, Naka-ku Shinkou 2-3-1 Tel. (045) 663-3258 e-mail:saitran@jadesas.or.jp; MIEF — Fundação de Intercâmbio Internacional de Mie. Tsu-shi, Hadokoro-cho 700 UST Tsu 30. Tel. (059) 223-5006/7 mief@mief.or.jp; NIC — Centro Internacional de Nagoya. Nagoya-shi, Nakamura-ku, Nagono 1-47-1. Nagoya Kokusai Center Biru 40. Tel.(052) 581-0100 ou 571-4673 info@nic-nagoya.or.jp; AMDA — Centro Internacional de Informações Medicas de Tokyo. Tel. (03) 5285-8088.

19. Cf. <www.consbrasil.org>.

20. L. Kawamura, *Para onde vão os brasileiros? Imigrantes brasileiros no Japão*, op. cit.

21. T. Kajita, *Gaikokujin Rodoosha to Nihon* (Tokyo: NHK Books, 1994).

ne che in Brasile. Si potrebbe quindi affermare come sia in atto un processo di istituzionalizzazione del movimento immigratorio tra i due Paesi il quale contribuisce a sua volta ad alimentare dei processi immigratori sempre più complessi.

Negli anni '90, inoltre, si assiste a dei massicci spostamenti di immigrati tra il Giappone e il Brasile agevolati soprattutto dalle nuove leggi riguardanti i permessi di rientro in Giappone (promulgate dalla già citata Riforma della Legge di controllo sull'immigrazione del 1990), le quali dispensava i lavoratori dal sottoporsi a interminabili iter burocratici. Molti *nikkeijin*, ad esempio, si erano recati in Brasile per alcuni mesi di vacanza avendo però già acquistato il biglietto di ritorno per continuare il proprio lavoro in Giappone²².

Analizzando il flusso migratorio dei brasiliani in Giappone dagli anni '80 ai nostri giorni, possiamo notare le seguenti caratteristiche: i lavoratori appartengono alla seconda (*nissei*) o terza (*sansei*) generazione di giapponesi; sembra esserci un'uguale percentuale di immigrati donne e di immigranti uomini; la fascia d'età interessata è quella che riguarda le persone più giovani; i nuovi immigrati non sempre si preoccupano di studiare la lingua giapponese (la notevole presenza di brasiliani in Giappone agevola la comunicazione nella propria lingua); vi è una notevole presenza di celibi o di coppie sposate di recente (anche con partners giapponesi) con a carico dei figli piccoli; tra gli immigrati si nota un marcato carattere comunitario; il periodo di permanenza si è considerevolmente allungato; e, infine, tra i coniugi dei discendenti di giapponesi si nota un aumento di persone di origine non nipponica, i quali sono anch'essi considerati *nikkeijin*²³.

La città con la più alta percentuale di brasiliani in Giappone è Hamamatsu (Shizuoka), e il numero sembra essere in costante aumento: se nel 2000 si contavano circa 11.000 brasiliani residenti, nel 2004 il numero è salito a 13,800 unità²⁴. Le città con una densità maggiore di brasiliani sono Toyohashi, Toyota, Nagoya e Okazaki, tutte località queste situate nella provincia di Aichi in cui abbondano le industrie automobilistiche e le ditte legate a questo settore produttivo. Circa metà di tutta la popolazione brasiliana in Giappone si trova concentrata nelle provincie di Aichi, Shizuoka, Kanagawa, Saitama, Yokohama e Gunma, ed è proprio in queste regioni che si trova la maggioranza delle organizzazioni impegnate a promuovere l'integrazione degli stranieri²⁵.

22. T. Kitagawa, *Relatorio de Investigación sobre los Trabajadores Extranjeros en Japón* (Tokyo: Tokyo University, 1993).

23. R. Dekle, *Population Aging in Japan: Its Impact on Future Saving, Investment, and Budget Deficits*, op. cit.

24. Japan International Cooperation Agency, *Os Nikkeis e a sociedade brasileira nos próximos 20 anos* (São Paulo: Jica, 2003).

25. J. Mira «Trabalhadores Latino-Americanos no Japão.» In *A imigração latino-americana no Japão* (Nagoya: Graduate School of Languages and Cultures, Nagoya University, 2003).

Le dieci provincie giapponesi che registrano il maggior numero di presenze brasiliane sono le seguenti²⁶:

	2000	2001	2002	2003	2004
AICHI	47.561	51.546	54.081	57.336	63.335
SHIZUOKA	35.959	39.409	41.039	41.489	44.248
MIE	15.358	16.737	17.012	17.898	18.157
NAGANO	19.945	17.830	17.537	17.619	17.758
GIFU	14.809	14.925	15.138	15.756	17.596
GUNMA	15.325	16.239	15.636	16.449	16.455
SAITAMA	12.831	14.088	13.794	13.932	14.030
KANAGAWA	12.295	13.650	13.768	13.837	13.860
SHIGA	10.125	10.182	10.794	10.940	12.128
IBARAKI	10.803	10.974	10.950	10.995	11.259

Vi è una notevole distribuzione di brasiliani *nikkeijin* anche in altre località o regioni giapponesi e ciò che determina questa estrema mobilità è ovviamente la possibilità o meno di trovare impiego in diversi settori lavorativi (quali, ad esempio, quello alimentare, quello della fabbricazione di frigoriferi o di marmitte, ecc.). In questo senso, si potrebbe affermare che nonostante i brasiliani siano impiegati principalmente nel settore manifatturiero (o automobilistico), essi stanno pian piano diversificando le aree di impiego lavorativo. Lo spostamento geografico è infatti determinato soprattutto dalle varie offerte di lavoro e dalla possibilità di ottenere un salario più consistente, piuttosto che da altri motivi, quali ad esempio, dal dovere di dare una maggiore stabilità alla propria famiglia.

Il problema dell'alloggio²⁷, dell'educazione dei figli²⁸ e dell'assistenza sanitaria²⁹ dei *nikkeijin* sono solo alcuni degli aspetti che negli ultimi anni sono stati al centro di dibatt-

26. Divisão de Assistência Consular (DAC) do Ministério das Relações Exteriores do Brasil.

27. S. Ikegami, ed., *Burajirujin to Kokusaika suru Chiiki Shakai*. [O brasileiro e a comunidade local que se internacionaliza], op. cit.

28. K. Imazu, ed., *Chiiki Shakai no Kokusaika to Kyouiku no Shokadai* [Pesquisa em curso sobre a internacionalização da comunidade regional e educação]. Nagoya Daigaku Daigakuin Kyouiku Shakaigaku Kenkyu Shitsu [Centro de Pesquisa em Sociologia da Educação da Universidade de Nagoya], março/1, 2000.

29. N. L. Yoshino, *Trabalho e saúde de migrantes brasileiros no Japão* (São Paulo: Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, 1997).

titi e che hanno richiamato una certa attenzione da parte dei governi locali. Sono questi ultimi, infatti, piuttosto che il governo centrale, che hanno modificato e rinnovato le loro politiche per aiutare i residenti stranieri. Basti qui solo pensare alle varie assemblee e incontri che i governi locali hanno organizzato in questi ultimi anni per i cittadini stranieri³⁰ (attirando anche una certa antipatia da parte dei coreani che vorrebbero essere riconosciuti membri della comunità locale a dispetto della loro nazionalità)³¹.

—FINE PRIMA PARTE

*La seconda parte dell'articolo
verrà pubblicata sul prossimo numero dei Quaderni del CSA*

30. K. T. Pak, *Towards Local Citizenship: Japanese Cities Respond to International Migration. Working Paper n.30*. San Diego, The Center for Comparative Immigration Studies ccis (San Diego: University of California San Diego, 2001).

31. S. Ryang and J. Lie, *Diaspora without Homeland: Being Korean in Japan* (Berkeley: University of California Press, 2009).

P. Augustinho Da Rocha Michel è un Missionario Saveriano in Giappone che attualmente presta il suo servizio presso le comunità di Izumisano e Kumatori (Arcidiocesi di Osaka). È inoltre impegnato nella pastorale con di brasiliani residenti a Osaka.

In
margine



Vivere con il Signore
MARIA ROSA AYUMI MAEYAMA

Vivere con il Signore

MARIA ROSA AYUMI MAEYAMA

Mio padre, in gioventù, aveva incontrato un missionario Saveriano straordinario di nome Giovanni Picci, ma non ho mai capito per quale motivo avesse deciso di prendere il battesimo diventando così cattolico. Noi tre bambini fummo iscritti e abbiamo frequentato l'asilo cattolico. Durante l'ultimo mio anno delle elementari, questo grande missionario morì e mio padre, sconvolto dal dolore, smise di frequentare la chiesa. Il mio primo incontro con il Cattolicesimo risale a quanto mi fu insegnato all'asilo: i canti, le preghiere, l'andare alla chiesa. Mio padre non si recava più alla Messa, ed anche noi smettemmo di frequentare la chiesa per diversi anni. I nostri genitori ci hanno educato come ogni altro bambino giapponese, per cui ci scordammo ben presto tutto ciò che riguardava il Cristianesimo.

Una seconda occasione per riavvicinarmi alla mia fede mi si è presentata quando frequentavo la seconda media nella città di Miyazaki. Anche questa volta fu grazie a un missionario Saveriano, il p. Mario Piacere, che era coadiuvato nel suo lavoro dalle sorelle Saveriane. Mia madre (che ancor oggi non è battezzata) era stata assunta come aiutante all'asilo cattolico di Minami Miyazaki, e ogni tanto il missionario organizzava delle cene per gli amici. A queste cene eravamo invitati anche noi tre fratelli e così, assieme a nostra madre, partecipavamo con gioia a quel convito da cui traspariva un clima familiare e allegro. All'inizio ci recavamo alle cene solo per mangiare e chiacchierare un po' con il missionario, ma poi, pian piano e senza che me ne accorgessi, io e mio fratello cominciammo ad andare alla chiesa per studiare il catechismo, e ben presto ricevemmo il battesimo.

Non conosco la ragione del perché mio padre avesse chiesto il battesimo solo per sé e per mia sorella maggiore, e non per me e l'altro fratello. In ogni caso, io e mio fratello ricevemmo il battesimo durante le scuole medie e dopo aver studiato un po' di catechismo. L'avevo studiato per circa nove mesi, ma a dire il vero non è che avessi capito molto di quello che mi veniva spiegato. Semplicemente ero molto contenta di stare assieme al missionario, e le mie migliori amiche erano per lo più cattoliche, e così assieme a loro mi recavo ogni domenica alla chiesa per partecipare alla Messa.

Frequentavo assiduamente la missione, anche perché era vicina alla casa dove abitavo. Se in quel tempo mi avessero chiesto chi era per me Gesù, oppure perché andavo a

Messa, non avrei saputo cosa rispondere. Semplicemente non mi ponevo questo tipo di domande. Andavo alla missione perché mi piaceva l'ambiente e le persone che c'erano lì, e basta. Senza accorgermi cominciai a frequentare la Messa giornaliera perché provavo tanta pace nel cuore, e quando ero in chiesa mi accorgevo che era come se mi venissero tolti enormi pesi dalle spalle, sentendomi così libera e felice. Desideravo pregare da sola, dialogando nel mio cuore con il Signore.

Quando avevo ventitré anni, mio padre lasciò la nostra famiglia andandosene a vivere da solo. Sino ad allora eravamo stati una famiglia felice, e direi anche molto unita. Ovviamente come ogni famiglia anche la mia sperimentava ogni tanto dei momenti difficili, ma non mi sarei mai aspettata che alcuni problemi di natura economica distruggessero completamente questa nostra armonia. Dal canto mio feci quanto mi era possibile per aiutare a risolvere questa situazione, e sebbene frequentassi ancora la scuola, iniziai ad andare a lavorare. Tutti i soldi che guadagnavo li mettevo in comune per aiutare la mia famiglia, anche se questa mia fatica servì a ben poco.

La mia famiglia ben preso si sfasciò, ci ritrovammo senza un soldo, e io rimasi sola, abbandonata, e in preda a un'estrema solitudine. Soffrivo molto e non sapevo più cosa fare. Presi in mano la Bibbia, la quale mi cadde per terra e rimase aperta sul brano del discorso di Gesù che si trova in *Mt* 6,19–21: «Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo... Perché là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore». Queste parole mi colpirono profondamente. Certo, ora sono in grado di comprendere che in questa pagina di Vangelo Gesù non parla solo di soldi, ma durante quel periodo buio che stavo attraversando l'unica interpretazione che riuscivo a dare a queste parole era che il brano si riferiva ai soldi, e che il vero tesoro era la fede nella vita e in quel Dio che l'aveva creata.

All'improvviso mi resi conto che l'esistenza vera la si vive nell'intimo del proprio cuore in compagnia di Dio. Nessuno si accorgeva del mio dolore, delle mie lacrime, della mia disperazione, della mia buona volontà, della dedizione con cui mi applicavo nel lavoro. Mi resi conto che solo il Signore, che vede nel cuore delle persone, è l'Unico che è sempre e in ogni istante con me; più vicino a me dei miei stessi familiari. Proprio allora fui colta da un grande dispiacere perché mi resi conto di quante volte avevo ignorato quella sua presenza discreta che mi sosteneva. È come se il Signore Gesù in persona mi avesse detto: «Io sono sempre con te, asciugo le tue lacrime, cerco di consolare il tuo dolore, ti sono sempre vicino, anzi, vivo assieme a te e non ti abbandono mai. Sei tu che purtroppo a volte mi abbandoni e ti dimentichi di me».

Divenni consapevole che il mio piccolo problema, per quanto grande io lo ritenessi,

veniva in qualche modo ridimensionato se confrontato con la sofferenza che gran parte delle persone sperimenta nella propria vita. Pensai: «Non sono solo io a soffrire e a essere sostenuta dall'amore del Signore, ma tutte le persone che soffrono sono predilette da Dio». È come se improvvisamente mi si fossero aperti gli occhi e avessi visto per la prima volta la realtà. Fu un momento di grande gioia. Questa mia nuova consapevolezza, che cioè il Signore mi era sempre vicino, mi aprì il cuore e la mente. Mi sentii avvolta dal suo amore, e provai un'immensa consolazione. Grazie a questo «incontro con Dio» e a questa «esperienza dell'amore del Signore Gesù» riuscii pian piano a perdonare anche i miei familiari, e questo lo considero un autentico miracolo della fede. La mia famiglia è tuttora una famiglia sfasciata, benché siano passati ben dieci anni da quella terribile situazione iniziale.

Mi misi così al seguito del Signore Gesù, cercando di ricordare e mettere in pratica i suoi insegnamenti, e mi accorsi che nel mio cuore rinasceva la pace e la serenità. E sono convinta che sia questa l'esperienza che mi ha aiutato a rendermi sempre più consapevole della mia fede. Ora so che non sono sola, ma il Signore vive con me, e questa consapevolezza mi rende estremamente serena e in pace con me stessa, aiutandomi ad affrontare problemi o situazioni anche molto difficili. Anzi proprio nei momenti di maggior difficoltà mi accorgo che Gli parlo, Gli racconto tante cose, Gli chiedo umilmente: «E se Tu fossi qui, al mio posto, cosa faresti? Da quale prospettiva affronteresti questo tema? O come risolveresti questo problema?». Queste mie riflessioni, strano a dirsi, terminano più o meno con le stesse parole: «Signore fa che anche oggi la gente che mi avvicina possa incontrare Te attraverso di me. Che le persone che mi incontrano possano sentire un po' della pace che tu doni ai nostri cuori. Fa che anch'io possa diventare uno strumento utile nelle tue mani».

Non provo alcun timore nel comunicare a tutti che sono cattolica. Anzi cerco di dirlo col sorriso sulle labbra e sfoggiando un certo orgoglio per questa mia fede. Sono infermiera, e quindi incontro molte persone durante il giorno, e quasi tutte vengono a sapere che io sono «l'infermiera cattolica». Mi adopero affinché tutti possano entrare in qualche modo in contatto con il Signore Gesù. I pazienti, poi, mi rivolgono tante domande che non hanno direttamente a che fare con la loro condizione fisica, o con la loro malattia. Mi chiedono, ad esempio: «Vai a Messa la domenica?». Oppure «Cosa dice la Bibbia?». Nel rispondere intrattengo con loro dei dialoghi molto interessanti, e parlo apertamente di Gesù. Certo, non è che questo mio modo di comportarmi o di pensare mi sia stato rivelato all'improvviso, anzi: è solo in maniera graduale e come a tentoni che ho capito quale doveva essere il mio atteggiamento nei confronti delle altre persone. Chissà quante volte

il Signore avrà provato a parlarmi senza che io lo ascoltassi... ma dopo tanti tentativi sono riuscita finalmente a «sintonizzarmi un po' sulla sua onda» e a comprendere qualcosa di ciò che Lui vuole da me. È per questo che ora parlo di Lui ogniqualvolta ne ho l'occasione e con tutte le persone con le quali riesco a intrattenere una relazione significativa.

Grazie a questa fede, il mio cuore accoglie tutti coloro che incontro, non solo le mie amiche, i miei familiari e le persone che mi sono vicino. Questa ampiezza di visuale e di vita me l'ha insegnata la Chiesa. Così anche se mio padre se ne è andato via di casa, gli sono in ogni caso riconoscente perché è stato grazie a lui che sono venuta a contatto con il Cristianesimo. Sono poi riconoscente ai missionari e alle missionarie che ho incontrato e che mi hanno aiutato a formarmi come persona umana e come cristiana. Per un certo periodo mi sono pure chiesta se per caso anch'io non avessi ricevuto la grazia della vocazione missionaria, ma ben presto ho capito che forse quella non era la mia strada. Sento poi di dover ringraziare anche i fedeli che mi hanno sostenuto, e tuttora continuano a farlo con la loro testimonianza e la loro preghiera.

Ogni mattina il mio cuore si riaccende di entusiasmo quando prego dicendo: «E oggi, Signore, in che modo potrò incontrarti nelle persone? Ogni giorno poter camminare con Te è per me una grande gioia, ed è ciò che rende la mia vita interessante e significativa. Grazie che mi hai chiamato a seguirti»¹.

1. Questa storia di conversione è stata raccolta e tradotta dal giapponese dal missionario Saveriano p. Silvano Da Roit, che ringraziamo per la sua disponibilità e collaborazione.

