

TIZIANO TOSOLINI

CONTROSTORIE DAL GIAPPONE



Asian Study Centre

XAVERIAN MISSIONARIES - JAPAN

TIZIANO TOSOLINI

CONTROSTORIE DAL GIAPPONE

Asian Study Centre

XAVERIAN MISSIONARIES - JAPAN

ASIAN STUDY CENTRE
SERIES

FABRIZIO TOSOLINI. *Esperienza Missionaria in Paolo*. 2002.

SERGIO TARGA, FABRIZIO TOSOLINI, TIZIANO TOSOLINI. *To What Needs are Our Cultures Responding?* 2003.

SERGIO TARGA, FABRIZIO TOSOLINI, TIZIANO TOSOLINI. *Culture and Alterity*. 2004.

SERGIO TARGA, FABRIZIO TOSOLINI, TIZIANO TOSOLINI. *Experiences of Conversion*. 2005.

FABRIZIO TOSOLINI. *The Letter to the Romans and St. Paul's Grace and Apostleship. Towards a New Interpretation*. (In collaboration with Fu Jen Catholic University Press, Taipei – Taiwan). 2005.

TIZIANO TOSOLINI. *Controstorie dal Giappone*. 2006.

ASIAN STUDY CENTRE
ICHIBA HIGASHI 1-103-1
598-0005 IZUMI SANO (OSAKA) – JAPAN

Edizione Privata

Indice

Introduzione	i
L'arte del dimenticare	1
Dell'essere e del nulla	5
Alla scoperta dell'io	7
La spontaneità dell'amore	10
Mistica cristiana e buddhista	13
La marea del tempo	16
Riti d'inizio, riti di sempre	18
Le culture a cui apparteniamo a quali bisogni stanno rispondendo?	
<i>Area della religione</i>	20
<i>Area dell'educazione</i>	24
<i>Area della famiglia</i>	28
<i>Area della politica & della economia</i>	32
<i>Area dell'etica</i>	36
<i>Area dell'estetica</i>	40
Il gioiello nel pantano	44
Forma e vacuità	48
Il canto dei <i>jakugo</i>	51
<i>Yasukuni</i> : per la pace del paese	54
Dia-logare	57
Alle sorgenti del senso	59
Terra del sol levante	62
Un teschio per cuscino	65

Cultura e alterità	
<i>L'alterità nel suo incontro storico</i>	68
<i>L'alterità nell'oggi</i>	75
<i>L'alterità del messaggio e il messaggio dell'alterità</i>	81
Monete e ritratti	88
Petali quasi mai schiusi... L' occultamento della donna in Giappone	91
Il dovere del dono	95
Quando morire sembra un niente	98
L'essenza delle cose	101
Figli come fragili sogni	104
Zen in guerra	107
La leggerezza delle parole e la pietà della ragione	109
Racconti di conversione. Giappone	111
L'oblio della natura	119
Nagasaki, 6 agosto 2005	123
Nei meandri della psiche	126
La profondità della superficie	130
Povertà in Giappone	133
Conclusione	139
Indici	143

Introduzione

Introduzione

IL FAMOSO SEMEIOLOGO Roland Barthes, durante il suo viaggio in Giappone per conferenze (anni '60), scrisse un interessante libricino dal titolo suggestivo di *L'Empire des signes*. È un libro che assomiglia più a un taccuino su cui lo sguardo linguistico di Barthes trovava spazio per annotare come di sfuggita impressioni, sensazioni, emozioni, echi e riverberi strani provenienti da questo enigmatico paese. Il tutto condito, ovviamente, da teorie filosofiche e letterarie.

L'autore è veloce a sottolineare che se il Giappone corrisponde ad un immenso «impero di segni», questo regno lo si può intendere solo nel senso che questi «segni sono vuoti e che il rituale è senza dio». Per avere una delle tante prove, continua Barthes, basta soffermarsi un attimo su uno 俳句 (*haiku*) qualsiasi: «Il flash dello *haiku* non rischiarà, non rivela nulla; è come quello di una fotografia che si scatta con molta cura (appunto alla giapponese) ma avendo ommesso di caricare l'apparecchio con l'apposita pellicola. O ancora: lo *haiku* (il *tratto*) riproduce il gesto indicatore del bambino piccolo che mostra col dito qualsiasi cosa (lo *haiku* non fa questione di distinzione di soggetto) dicendo soltanto: *quello!* con un movimento così immediato (cioè così privo di ogni mediazione: quella del sapere, del nome e anche del possesso), che ciò che viene indicato rappresenta l'inutilità stessa di ogni classificazione dell'oggetto: *nulla di speciale*, afferma lo *haiku* conformemente allo spirito zen: l'evento non è classificabile secondo alcuna specie, la sua eccezionalità non approda a nulla; come un ricciolo grazioso, lo *haiku* s'arrotola su se stesso; la scia del segno che sembra sia stata tracciata, si cancella: nulla è stato acquisto, la pietra della parola è stata gettata inutilmente: non ci sono né onde né colate di senso».¹

Per Barthes, le parole dipinte sulla superficie dell'acqua — in Giappone — e quelle scritte sulla sabbia durante una giornata di vento — nell'Occidente postmoderno — sono e rimangono vuote. Tutto è convenzionale, il prodotto di anacronistiche sedimentazioni storiche, sintomi di arcane vertigini sintattiche e soprattutto semantiche... Cosa rimane di questo carosello di immagini e suoni, di rane che si tuffano nello stagno facendo vibrare l'aria per un attimo (come scriveva 芭蕉 – Bashō), dei versi malinconici e profondi del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* (Leopardi)? Per Barthes

¹ Barthes R., *L'impero dei segni*. Trad. M. Vallora. Torino: Einaudi Editore, 1984, pp. 98-9.

forse e soltanto questo: lo scritto e chi legge. Un pezzo di carta bianca ornata da alfabeti strani o intimamente familiari e gli occhi che li decifrano dandone interpretazioni azzeccate o surreali. Basterà per non farci ingoiare dal vuoto?

Le pagine che seguono vogliono solo aggiungere due parole in più a ciò che sul Giappone sembra esser già stato scritto da millenni, vogliono partecipare con la loro flebile voce al coro cacofonico del linguaggio, vogliono dare uno sguardo all'abisso (qualcuno lo chiamerebbe «la palude») in cui costantemente ci sporgiamo per vocazione o destino. Con l'attenzione — o solo la debole speranza — di non precipitare, di non farsi ipnotizzare dalle sue lusinghe. E se anche tutto ciò dovesse accadere... non importa. Con queste righe avremmo già affidato i nostri messaggi, accuratamente riposti dentro una fragile bottiglia di vetro, alle onde lamentose e clementi del tempo...



Questo testo, che raccoglie parte degli editoriali scritti per la rivista *Ashiato* e per il *Centro Studi Asiatico*, è composto da una raccolta di brevi saggi che trattano di alcuni aspetti culturali e religiosi del Giappone odierno. Ogni tematica presente in queste pagine è sorta come risposta a situazioni ed interrogativi del momento, a problematiche concrete che nascevano dal continuo contatto con un modo di pensare e di vivere diverso, dalla curiosità di capire la misteriosità del loro significato e, infine, dal desiderio di scoprire come il messaggio cristiano possa entrare in dialogo con queste manifestazioni. I testi qui raccolti possono essere paragonati ad una serie di piccoli tasselli che, se presi individualmente, rivelano solo un aspetto parziale ed incompleto della realtà trattata, ma se sapientemente incastonati in un insieme possono offrire una visione più ampia, rispettosa e omogenea, del complesso ed affascinante fenomeno religioso e sociale giapponese.

Controstorie dal Giappone

L'arte del dimenticare

SIGMUND FREUD, TRA le tante pagine scritte sotto l'influsso di una quasi incurabile *Todesangst* (ansia di morte) mentre tentava di avventurarsi sui sentieri senza mappe del nostro inconscio, annotava di sfuggita come la psiche — nella sua inconfondibile imprevedibilità — abbia regalato alla nostra esistenza un prezioso metodo di sopravvivenza: l'arte del dimenticare. Infatti, scriveva Freud, se la nostra struttura inconscia che è costituita dal deposito di tutte quelle esperienze che compongono la nostra esistenza non fosse così ben sigillata dal Super-io, la nostra vita verrebbe privata di qualsiasi slancio e creatività, i nostri ideali e progetti si paralizzerebbero nel loro sorgere, i nostri desideri e visioni si troverebbero costantemente accusati dalle azioni del passato. È perché le nostre paure, angosce, frustrazioni, complessi, colpe... vengono accantonati o non fatti emergere dal Super-io (se non nei sogni o negli incubi di notti strane quando il Super-io allenta per attimi le sue censure) che noi possiamo ancora agire, programmare, progettare, parlare di un domani. È grazie alla dimenticanza, al fatto di non ricordarsi più con certezza inconfutabile chi siamo stati, al fatto che obliamo e scordiamo parecchi di quei dolori, ansie, inquietudini o tormenti che hanno accompagnato tante esperienze della nostra vita passata che noi riusciamo ancora a guardare alla vita che ci scorre impercettibile nelle vene come un qualche cosa che deve e può essere modellato in nuove forme dal nostro sudore, speranza e pazienza.

Questa intuizione freudiana sulla positività della dimenticanza e dell'oblio, si può rintracciare in maniera diversa, e forse anche più radicale, nel mito greco di Prometeo. Secondo l'interpretazione classica di questo mito, il titano Prometeo commise agli occhi degli dei l'imperdonabile errore di regalare agli uomini il segreto del fuoco. Con il fuoco, infatti, l'umanità sarebbe riuscita a forgiare metalli, a costruirsi aratri, ad organizzare in modo migliore la propria economia e struttura sociale senza dipendere sempre dai capricci divini. Per questo motivo, Prometeo ricevette da Zeus una pena dolorosissima: fu fatto legare in catene ad una roccia in cima ad una montagna ed ogni mattina un'aquila sarebbe venuta a squarciargli il ventre e mangiargli il fegato, fegato che sarebbe poi ricresciuto durante il giorno e che all'indomani sarebbe stato di nuovo offerto in pasto alla voracità dell'aquila.

Ebbene, questa interpretazione del mito di Prometeo, secondo il filosofo Hans-Georg Gadamer, non è errata ma va ampliata e capita sotto una diversa luce. Il

vero regalo fatto da Prometeo agli uomini, infatti, non sarebbe stato tanto il fuoco bensì una medicina strabiliante che avrebbe cancellato dalla loro mente la conoscenza del giorno esatto della propria morte. Prometeo era convinto, secondo Gadamer, che se gli uomini avessero saputo e fossero stati costantemente consci del proprio correre verso il nulla, essi non si sarebbero adoperati in nessuna attività, non avrebbero dato sfogo alla loro ingegnosità e immaginazione, ma si sarebbero solo abbandonati ad uno stato di inerte quiete e non impegno. Sapere di dover morire avrebbe steso di fronte ai loro occhi il manto della disperazione e fatto aleggiare nei loro animi il terribile sentimento dell'inutilità del tutto. Ma dimenticare la propria fine, scordare il giorno in cui il proprio respiro (*psyche*) non si sarebbe più sincronizzato con quello degli altri viventi avrebbe dato loro energia e forza necessaria per agire, organizzarsi, costruire, inventare, e addormentarsi non più ripieni di angoscia ma solo di fatica.

L'attività della dimenticanza, nel suo bifronte movimento verso il passato (come in Freud) e verso l'inevitabile futuro (come nel mito di Prometeo) rappresenta allora una forza positiva senza la quale la nostra stessa vita sarebbe ridotta a convivere con i fantasmi di ciò che è stato e ci è successo, e con la certezza dell'incertezza della data della nostra morte.¹ Eppure va anche detto che, certamente, questa descrizione di cose non deve essere interpretata rigidamente. In fondo ogni nostro sforzo e illuminazione nel presente guarda al futuro come ad un campo di possibilità e scelte e si rivolge al passato come ad un serbatoio di risorse e di esperienze che ci hanno portato ad essere chi siamo. Ma è quando questo sguardo verso i poli estremi del presente non si fa più limpido, è quando uno vive coniugandosi sempre al passato remoto o è proiettato costantemente nelle zone rarefatte di un improbabile futuro che la dimenticanza assume una sua valenza e preziosità. È quando i nostri pensieri si trasformano in musei o le nostre congetture mentali covano deliranti fantasie che lo scordare diventa unguento essenziale per la nostra vita. Ed invece è quando riusciamo ad armonizzare il ricordo e a trattare con rispetto l'avvenire che un sano equilibrio di vita emerge dal tempo.

¹ Questo pensiero è oggi sfidato nella sua valenza teoretica (non esistenziale) dallo sviluppo ormai senza resistenze dell'era telematica e dell'Internet. Come afferma il saggio di Carlo Formentini, *Incantati dalla rete* (Cortina ed. 2000), nel tempo dei computer tutto può essere ricordato, memorizzato, *retrieved*, con un semplice tocco sulla tastiera. E se mentre prima di queste invenzioni noi «costruivamo» noi stessi grazie a dei «filtri dell'oblio», alla scelta più o meno consapevole di dimenticare un fatto piuttosto che un altro, questo evento piuttosto che quello, ora invece tutto il nostro passato ci assilla in maniera insensata e catastrofica. Tutto è conservato ed è lì che può franarci sopra da un momento all'altro e, ciò che è peggio, tutte quelle esperienze sono disponibili così come sono state memorizzate: non hanno subito nessuna trasformazione, non sono state depurate «dai filtri dell'oblio», non sono state metabolizzate o immunizzate dalla nostra psiche. L'odore della vecchiaia non emana, né potrà mai emanare, da nessun file.

Chiunque agisca correttamente sa che bisogna imparare l'arte del distacco dai risultati delle proprie azioni. Ogni medico che agisce bene, ogni scienziato, compositore, intellettuale, amante e genitore sa che l'attaccamento al successo rovina ogni azione. Il proprio nome è scritto sul gesto appena compiuto e insidiosamente brilla e luccica nel buio, lusingando e tentando il medico a compiere azioni che sono manipolazioni, trasformando il genio del compositore, intellettuale e scienziato in intrattenimento, ideologia e propaganda, trasfigurando le carezze del genitore e dell'amante in volontà di possesso.

Ed è quando prendiamo le distanze da un futuro che in ogni caso non ci appartiene che riusciamo a calibrare in maniera più corretta il nostro rapporto con la vita. Come scriveva tanto tempo fa il famoso sociologo italiano Franco Demarchi: «Ogni generazione ancor oggi aspira a dare sicurezza ai propri figli. Ed ogni generazione di figli rifiuta la sicurezza offerta loro dai padri. La nostra vocazione è la fuga dal passato in cui ci sembra sciocco, ignobile, specchiarsi. Siamo rapiti dall'incanto del disincanto e quel poco di liberazione dalla magia del passato, in cui siamo nati piccoli, quel poco che siamo stati capaci di conquistare, vorremmo tradurlo in qualche cosa che "sta in eterno" a segnacolo della tappa gloriosa da noi raggiunta. Fedelmente, del nostro segnacolo se ne ricorderanno soltanto i cani a gamba alzata, così come abbiamo fatto noi con i nostri padri».²

E, infine, non è proprio da questo sguardo purificato e non più aggressivo o manipolatore sia del passato che del futuro, che il concetto di giustizia, perdono e di verità possono essere capiti e apprezzati nella loro miracolosa freschezza? Perché non è dalla cultura né dal solo studio o esperienze personali che uno impara a camminare sugli abissi della verità, del perdono offerto come un dono senza ricompensa, della giustizia che dimentica ogni rancore. Tutte queste cose uno le affronta nel rischio dell'insicurezza, oltre i confini di ogni calcolo, senza soppesare imminenti guadagni o sofferenze subite, al di là di qualsiasi remunerazione o applauso...

Nel 1962, dei guerriglieri sandinisti che giurarono con un patto di sangue di liberare il Nicaragua, soltanto uno — Tomàs Borge — non fu ucciso nella giungla ma fu catturato e rinchiuso per anni nelle prigioni di Somoza. Dopo la vittoria sandinista del 1979, Tomàs Borge fu nominato dai suoi camerati Ministro degli Interni. Dopo pochi mesi i suoi compagni lo informarono che tra gli agenti che erano riusciti a catturare della Guardia Nacional di Somoza c'erano anche i tre uomini che lo avevano ripetutamente torturato durante gli anni di prigionia. Tomàs si recò subito alla prigione e ordinò che gli venissero portati innanzi quei tre prigionieri. Lui li guardò fisso negli occhi e si accertò che fossero davvero i suoi torturatori. E poi ordinò alle guardie che li rilasciassero immediatamente...

² Demarchi F., *Paradigmatica e assiomatica in sociologia*. Roma: Edizioni Paoline, 1975.

Nessun pensiero, calcolo, considerazione su come organizzare in maniera proficua la propria vita in società ha mai offerto un'adeguata spiegazione o motivazione per questa sete di verità e di perdono in cui un essere umano sacrifica spesso invano la propria vita, né tanto meno per quella incredibile giustizia che libera i suoi nemici. Scriveva Nietzsche: «La giustizia, che ebbe il suo inizio con “tutto è suscettibile di saldo, tutto deve essere saldato”, finisce per perdonare e per lasciar andare l'insolvente — finisce, come ogni buona cosa sulla terra, *per sopprimere se stessa*. Questa autosoppressione della giustizia: è noto con quale bel nome essa viene chiamata — *grazia*». Nietzsche affermava pure come i più coraggiosi esseri umani abbiamo capito questo tipo di giustizia osservando i leoni, sempre coperti da mosche e zecche che cercano rifugio e cibo nelle loro pellicce. Il leone non si adira contro di loro: «Che m'importa dei miei parassiti!... Che vivano e prosperino: sono ancora abbastanza forte per permettermelo! ».³

Forse, allora, il passato come il futuro devono essere accettati nella loro evanescenza, nel loro scomparire tra le nebbie che annunciano un nuovo mattino. Forse si tratta di lasciar andare alla deriva nel mare dell'oblio e del silenzio ciò che è stato e non tornerà, forse si tratta anche di non curarsi troppo per le conseguenze che uno dovrà affrontare per un atto di giustizia, per un gesto di perdono, per una verità che si rifiuta di annegare nelle torbide acque dei compromessi. Forse si tratta anche di affidarsi a ciò che il presente ricerca nel futuro, cioè la profezia, e ciò in cui vuole rispecchiarsi nel passato, cioè a quei sogni incredibili che si sono concretizzati per incanto solo perché frutto di gratuità e sofferenza senza compensi... Forse...

Izumi Sano
Agosto 2000

³ Nietzsche F., *Genealogia della morale*. Trad. F. Masini. In *Opere di Friedrich Nietzsche*, IV, 2. Milano: Adelphi, 1986, pp. 271-2.

Dell'essere e del nulla

COSA RIMANE DI quella nebbia che sembra quasi addormentarsi o incastonarsi tra declini e valli in una serata qualsiasi di giugno? Lo spettacolo è incredibilmente dolce e bello, quasi sublimamente kantiano o lyotardiano. Petali di cielo che accarezzano bambù ondegianti e silenziosi. Striature di verde che si mescolano alle tinte grigio pallide delle nuvole basse. Paesaggi ridipinti e improvvisamente cancellati dal vento o dall'umore.

Per Parmenide tutto faceva parte dell'Uno: cambiamenti stagionali altro non erano se non l'espressione o le maschere dell'immutabilità del tempo o dell'Essere. Scriveva infatti nel suo *Poema*: «Questa è la prima cosa che devi imparare, mio diletto: quando dici che una cosa è presente, oppure è assente, ciò non significa che l'una cosa è, e l'altra non è. Entrambe sono. Devi imparare che ciò che è presente e ciò che è assente sono entrambi. L'essere è uno, tutt'intero, ed è ovunque uniformemente adesso. Non può essere generato, perché altrimenti un tempo sarebbe stato... Non può muoversi, perché altrimenti in un luogo non sarebbe... Senza l'essere... non potrai mai trovare... questo intuire, questo avvedersi. Il nulla non è; questo pensiero, in cui ignora ci si smarrisce come mortali disorientati, deve essere del tutto abbandonato...».

Per Eraclito, invece, questi cambiamenti, queste sincronie di diversità, di unità e molteplicità, altro non erano se non l'espressione di una genesi incessante, il parto continuo e necessario di una creazione orfana e subito vedova, la chiaro-scura immediatezza del «fulmine che governa ogni cosa». Gli scritti — o meglio... le citazioni, frasi e frammenti — di Eraclito (che secondo un aneddoto sarebbero stati dati da leggere a Socrate, il quale non poté fare a meno di esclamare: «Quello che ho capito è eccellente; sono convinto che quello che non ho capito sia altrettanto eccellente; ma ci vorrebbe un palombaro di Delo per riportare alla luce tali prelibatezze dal fondo del mare»), sono guidati per mano dalla meraviglia suscitata nel vedere (*noûs...* o «penso a ciò che vedo con i miei occhi»...) il nascere e lo scomparire delle cose, la loro precarietà, il loro laborioso, infaticabile e quasi cieco divenire.

Eppure sia Parmenide che Eraclito hanno tentato, agli albori della filosofia occidentale, di pensare l'impensabile e di esprimere l'inesprimibile, di rispondere a delle domande inusuali e così vicine a noi, e cioè: Come si può imparare a capire la nostra conoscenza del mondo? Cos'è questo «c'è», questo «è qui» questo «ecco!»? Come riflet-

tere su che cosa significhi «essere» senza volerlo spiegare a partire da un concetto inimmaginabile quale è il «Nulla»?

Su Tung-p'ó (famoso poeta e statista cinese), esprimeva la stessa sorpresa (se non proprio le stesse domande) per l'essere delle cose. Ed insisteva soprattutto sul dovere di ciascuno di noi di andare a scoprire cosa ci sia al di là del fiume, e perché mai poi questa attrazione riecheggiasse così tanto tra le flebili mura della nostra «voglia di niente». La sua celebre poesia sul *satori*, resa in un chiasmo perfetto nel tentativo di descrivere le cose così come sono e non come esse vengono create o plasmate dalle nostre rappresentazioni, recita infatti:

Piove ed è uggioso sul monte Lu-shan,
Il torrente nel fiume Hsi-Chiang si è allargato ed è in piena.
Se uno non riesce a raggiungere il luogo
Il suo rimorso lo accompagnerà per sempre.

Quando uno riesce a raggiungere il luogo e ritorna
Il mondo è così com'è, senza alcuna peculiarità.
Piove ed è uggioso sul monte Lu-shan,
Il torrente nel fiume Hsi-Chiang si è allargato ed è in piena.⁴

È dagli albori di qualsiasi civiltà che le persone s'interrogano sulla realtà, su ciò che li circonda, sul perché dell'«Essere» e/o del «Nulla», della morte, della vita... Risposte infallibili a questi interrogativi non possono esistere, e forse è anche un bene che non ce ne siano. Perché non siamo computers che calcolano ma esseri umani che riflettono. Ciò che rimane, allora, è soltanto la nostra curiosità, il nostro non adagiarsi al già detto o scritto, i nostri punti di domanda e meditativi silenzi su ciò che vediamo e facciamo, i nostri pregiudizi da vagliare e purificare costantemente e con fatica sull'incandescente crogiolo della ragione e della fede. E questo non per «passatempo», o per sconfiggere le ventate intermittenti di gioia e noia che accarezzano di continuo la nostra esistenza, ma solo e soltanto perché questo è il nostro più grande privilegio e la nostra immensa fortuna: la magica attività del pensare e l'insondabile meraviglia del pensiero...

Editoriale *Ashiato*
Luglio 2002

⁴ Testo citato in *The Ox and His Herdsman. A Chinese Zen Text*. Trans. by M.H. Trevor. The Hokuseido Press: Tokyo, 1969, p. 96.

Alla scoperta dell'io

Un maestro vide un discepolo in profonda meditazione. Il maestro chiese: «O virtuoso, perché pratici *zazen*?». Il discepolo rispose: «Voglio diventare un Buddha». Il maestro, allora, prese una mattonella e cominciò a pulirla su una pietra di fronte al monastero. Il discepolo chiese: «Maestro, cosa stai facendo?». Il maestro rispose: «Pulisco questa mattonella per farla diventare uno specchio». Il discepolo disse: «Come puoi ottenere uno specchio pulendo una mattonella?». Il maestro rispose: «Come puoi diventare un Buddha praticando *zazen*?».

T. Merton, *Mystics and Zen Masters*

IL TEOLOGO AMERICANO Harvey Cox, divenuto famoso in tutto il mondo per il suo libro *La città secolare*,⁵ in un articolo interessante dal titolo di *The Pool of Narcissus: The Psychologizing of Meditation*, diagnosticava la cultura occidentale come incurabilmente malata (o ossessionata) dal problema dell'«io».

Questo problema o malattia, non nuova all'interno della tassonomia patologica esistenziale, ha già ricevuto un trattamento speciale in quella clinica occidentale che va sotto il nome di «postmoderno». Per il postmoderno, infatti, quello che erroneamente si identifica(va) con il concetto di «io» coincide con l'illusione moderna e cartesiana del *cogito ergo sum*, di un qualcosa che sopravvive alla transitorietà del tutto rassicurandosi della propria sostanzialità virtuale tramite la sua identità pensante.

Eppure Nietzsche, Marx e Freud (i famosi «maestri del sospetto») avevano già iniziato a smantellare questa fragile certezza: per Nietzsche l'«io» non era altro che un impasto di debolezza e menzogna, Marx lo considerava come il prodotto (non l'autore) di forze o rapporti economici, per Freud esso assumeva le vesti del burattino mosso dagli invisibili fili dell'inconscio.

Il postmoderno, figlio di questi nuovi pensieri, radicalizza la critica del concetto di «io» fino a farlo diventare un semplice vocabolo retorico, un banale *flatus vocis*. Vivisezionando concettualmente questo «io», infatti, i vari autori postmoderni non vi trovano che un alchemico miraggio inventato dal tempo, un «effetto di superficie» (Vattimo) che non ha nulla a che spartire con la «profondità» della «leggerezza dell'Essere», un «io» che ha abbagliato tutti per secoli (con i suoi tanti diritti e pochi doveri, con la

⁵ Cox H., *La città secolare*. Trad. A. Sorsaja. Firenze: Vallecchi, 1968.

sua voglia di libertà, emancipazione, rivolta, ecc.) ma che di fatto non è mai esistito. Per il postmoderno, allora, la cura prescritta per questo problema dell'«io» è semplicissima: basta dimenticarsene e abbracciare la vita così, come essa vive in noi (o di noi) senza che noi stessi ce ne accorgiamo. Una vita (o volontà) anonima che non chiede permessi né si interroga sui perché ma semplicemente spinge il nostro corpo sulla scena alle prime ore e lo risucchia per sempre in sé quando e come lei lo ritiene opportuno. Una vita (o una volontà) che non ti domanda né ti dà niente, svuotata di qualsiasi responsabilità o amore, cieca verso gli «altri», libera da ogni senso di colpa, peccato o rimorso...

Siamo dunque arrivati alla fine dell'«io» in Occidente? È giunta l'ora di cantarne un sommesso *requiem*? Niente affatto. Paradossalmente, e l'articolo di Harvey Cox è lì a ricordarcelo, l'«io» non è morto, ma solo trasformato. Esso è rinato inaspettatamente dalle sue ceneri non tanto attraverso una seria riflessione critica sulle disquisizioni vertiginose delle teorie postmoderne quanto piuttosto da quell'atmosfera strana, aliena ed esoterica delle meditazioni orientali, soprattutto zen.

Di più ancora: esso è ritornato a respirare dall'esatto suo contrario. Infatti, se il postmoderno ne voleva dissolvere o dissacrare la consistenza (o soltanto prenderne atto), ora invece il soggetto (occidentale) vuole scandagliare questo «io» come fosse una nuova, ultima, «terra promessa». Come scriveva Cox: «Penso che possiamo prevedere ed essere testimoni di un crescente uso di pratiche meditative ... usate per accrescere e migliorare l'esplorazione e la realizzazione dell'insaziabilità dell'io occidentale. L'«io» era già stato ritenuto come ultimo valore; e ora la ricerca del «vero io» diviene il cammino verso il Regno».⁶

Questo «vero io», in pieno spirito zen, non possiede nulla di trascendente, non ricerca salvezza ma solo liberazione, confonde fede con saggezza, e non ha nulla che lo «forzi» a scendere dalla montagna delle sue solitarie meditazioni per con-fonder-si con i bisogni e le grida di angoscia provenienti dai suoi simili.

Questo «vero io», che ricerca pace solo per se stesso, ebbro di una novità religiosa di cui gli manca qualsiasi supporto culturale, che vuole annegare nel diverso solo perché di moda... non può che far sorgere una domanda: se il neo-liberismo è stato e tuttora rimane l'anima economica del postmoderno, non si potrebbe forse pensare al fatto che le pseudo-meditazioni orientaleggianti ne rappresentino invece l'anima spirituale? «Illuminazione» come liberazione da se stessi per se stessi, pratiche inusuali per esorcizzare la paura della propria personalità o, peggio, per pacare ogni intrinseco ri-

⁶ Cox H., The Pool of Narcissus: The Psychologizing of Meditation. *Cross Currents*, 27/1, 1977, pp. 28. 18.

chiamo ad un altro che non sia l'esatta copia di se stessi... «Illuminazione», allora, non tanto come liberazione dall'io ma come sua suprema esaltazione, come ultima barriera eretta contro il niente dell'oggi. E come estrema, inespugnabile, autoglorificazione.

Narciso... ultima divinità occidentale sponsorizzata da un Oriente a caccia di uno spasmodico senso di unicità... Chi vende e chi compra fanno parte di uno stesso mercato. Peccato sia sempre il solito e ignoto neo-liberismo che ci guadagni. E che sia neo-liberismo spirituale rende il fatto ancora più triste...

Editoriale *Ashiato*
Settembre 2002

La spontaneità dell'amore

Guarda il mondo come fosse una bolla di sapone, ritienilo come un miraggio: il re della morte non si cura di colui che considera il mondo in questo modo.

Dhammapada, 170

IL FILOSOFO NISHIDA Kitarō (1870-1945), fondatore e ispiratore indiscusso della Scuola di Kyoto, nei suoi innumerevoli scritti presenta delle pagine bellissime sul concetto di amore. Ne leggiamo qualche stralcio tratto dal suo libro 私と汝 (*Watakushi to nanji* - *L'io e il tu*) del 1932.

«Vero amore non è amare l'uomo per un qualche valore, piuttosto deve essere amare l'uomo per l'uomo [in sé]. Per quanto si tratti di un nobile scopo, se si pensa d'amare un uomo per questo motivo [per un valore] ciò non è ancora vero amore. Vero amore deve significare vedere l'io nell'assoluto altro. In ciò deve essere contenuto il significato che l'io vive nel tu attraverso il fatto di morire in se stesso. Alla base di ciò che io chiamo autocoscienza del nulla assoluto, secondo cui l'io è l'io stesso attraverso il fatto di vedere in fondo a se stesso l'assoluto altro, ossia attraverso il fatto di vedere un tu, risiede il significato dell'amore. Penso che questo significato sia in ciò che nella religione cristiana si considera come agape. Agape non è adorazione ma sacrificio; è amore di Dio non amore dell'uomo; è uno scendere da Dio all'uomo non un ascendere dall'uomo a Dio. ... Anche l'agape è considerabile come libera spontaneità, come priva di valore [materiale]. Tuttavia qualcosa come un impulso irrazionale non è semplicemente amore. Amore deve essere vedere il sé nell'altro. In ciò si ha il senso di un sé personale; si ha il significato di fondare il nostro mondo reale come determinazione del nulla assoluto».⁷

Questo testo, a prima vista, sembra essere il prodotto di un mistico buddhista che ha scalato le vette dell'inconoscibile e ne ha tentato di descrivere il fascino. Come quelle di Dionisio l'Areopagita, di Plotino o di Meister Eckhart, le parole di Nishida si fanno dense, rarefatte, quasi aliene ai nostri orecchi. Sembra quasi che il contenuto del loro dire possa essere capito solo tramite l'intuizione, in quel sopraggiungere improvvi-

⁷ Nishida Kitarō, *Watakushi to Nanji* (*L'io e il tu*). Questo saggio può essere rintracciato nel VI volume di *Complete Works of Nishida Kitarō*, Tokyo: Iwanami Shoten, 1978 (19 vols.), pp. 321-427. La citazione qui riportata si trova a pp. 421. 425.

so di un senso che pervade e rende passivo il nostro pensiero sillogistico. Eppure... Heinrich Dumoulin, profondo conoscitore di Buddhismo, ci avverte di una regola ermeneutica fondamentale: «Quando da una citazione presa dalla letteratura buddhista, in lingua europea, si traduce la parola “amore” (“liebe”, “love”, “amour” ecc.) ci si deve sempre premurare di ricercare il termine originale perché da quello dipende di volta in volta il significato». Questo perché, continua ancora Dumoulin, «nelle lingue asiatiche non esiste assolutamente un sinonimo della parola occidentale “amore”. È vero che attualmente si è diffuso nella lingua giapponese il termine *ai* ... tuttavia tale vocabolo non apporta nessun aiuto per la comprensione delle fonti storiche».⁸ Questa acuta raccomandazione serve da monito non solo nella lettura delle fonti storiche del Buddhismo ma anche e soprattutto per quanto riguarda lo scritto di Nishida. Infatti il filosofo, nel testo originale del passo da noi citato, continua a parlare di «amore» usando a ripetizione la parola 愛 (*ai*) mischiandola poi (con un nesso logico di difficile comprensione) al concetto di «agape» (アガペ).

Ciò che a noi interessa in queste disquisizioni non è tanto il rigore filologico che deve (o dovrebbe) accompagnare ogni traduzione, quanto piuttosto il fatto che l'idea di «amore» (così com'è sviluppata ad es. dal vangelo di Giovanni o da san Paolo) sia totalmente incomprensibile nel contesto giapponese. Alla parola 愛 (*ai*), usata nel Buddhismo (Mahāyāna) come sinonimo peggiorativo di «attaccamento» e «passione» (sentimenti da cui il Buddhismo è venuto a liberarci) si preferisce infatti usare la parola 慈悲 (*jihi*, pietà-compassione) laddove per «compassione» si intende il concetto di 利他 - *rita* - «beneficiare gli altri» il quale, a sua volta, è sempre qualificato come 教仏 - *kyōke* - «comunicare la dottrina del Buddha», o meglio ancora, «guidare l'altro al *satori*».

Se tutto questo è vero, che posto occupa l'«amore» nella relazione inter-soggettiva descritta da Nishida? E come si deve interpretare il rapporto interpersonale «io-tu»? Che cosa significa che l'amore è «libera spontaneità» e frutto dell'autocoscienza del Nulla Assoluto? Chi è l'«altro» o il «tu» per Nishida? Chi sono io? Da quanto detto finora, forse queste domande hanno una qualche soluzione. L'«amore» non è che il respiro del Nulla Assoluto (絶対無 - *zettaimu*) di cui io sono forma e di cui il «tu» (sia esso un'altra persona, Dio, o il mio essere di ieri) rappresenta solo una delle tante occasioni datemi per «scompare nel Nirvana» o per «toccare il Nirvana col mio corpo». L'«amore» per Nishida è «spontaneo» (自発的 - *jihatsuteki*) proprio perché riconoscendo che sia l'«io» che il «tu» sono modellati dal Nulla (e in questa consa-

⁸ Dumoulin H., *Buddhismo*. Trad. C. Broseghini, A.N. Terrin. Brescia: Queriniana, 1981, p. 104.

pevolezza si elude l'ignoranza causata dalla falsa considerazione del concetto di persona come un essere che ha una sostanzialità sua propria o indipendente), esso non è originato da nessun comando o comandamento, non ha sogni da soddisfare, non ha attenzioni per le domande di un altro che ricercano in me un interlocutore, un aiuto, un invito a dimenticare la mia saggezza per essere solamente lì, quasi inutile, con lui/lei. Quello di Nishida è un amore «sapiente», un'«agape» libera da volontà e desideri, uno sguardo da occhi impassibili, senza traccia di emozioni o sorprese. In fondo... un amore frutto di quel Nulla che ci circonda e culla.

Basterà tutto questo per far scomparire dalla nostra memoria la nostalgia delle carezze di Dio? Di un «tu»?

Editoriale *Ashiato*
Ottobre 2002

Mistica cristiana e buddhista

Se avessi anche la più piccola intenzione di indulgere in questioni concettuali, questa tua stessa intenzione ti porrà tra le grinfie dei demoni. Alla stessa maniera, una mancanza cosciente di tale intenzione, o perfino la consapevolezza di non avere una tale intenzione, è sufficiente perché tu sia *già* consegnato alla potenza dei demoni...

The Zen Teachings of Huang Po

LEGGENDO DI MISTICA nel tentativo di porsi all'umile ascolto di ciò che il Buddhismo vuole comunicare, non si può che imbattersi in testi che sorvolano, quasi accarezzandola, la volatile realtà del pensiero concettuale. Secondo l'opinione comune, sembra che in questioni riguardanti le «nuvole dell'inconoscibile» o le «notti oscure dell'anima», la ragione non possa partecipare in senso pieno ma debba invece rimanerne fuori e bussare invano alle sue porte per ricercare un accenno di chiarimento.

Eppure tutti i mistici sono «scesi» dalla loro estasi e hanno raccontato. Con parole usuali, con figure linguistiche comuni, con esempi quotidiani... ci hanno fatto intravedere ed indicato un mondo in cui la trasfigurazione del reale non ha coinciso con subdole alienazioni trascendentali o, viceversa, con riconferme palesi circa la nostra umanità, caducità e temporalità. Al contrario, le loro esperienze si sono aperte ad un rapporto infinitamente profondo, si sono trovate ad esistere momentaneamente in un mondo nel quale i sensi e la comprensione venivano ad essere esaltati o stimolati in maniera del tutto normale eppure incredibilmente diverso. Ed essi hanno poi tentato di trascrivere su carta ciò che avevano trovato stampato nel cuore e nella mente da tempi immemorabili...

La domanda che si pone, allora, è semplicemente questa: c'è qualche differenza o somiglianza tra la mistica cristiana e quella buddhista? L'ascesa al Dio Amore o l'estinzione raggiunta nel Nirvana, l'essere persi in Dio o il fondersi nella «realtà così com'è»... condividono uno stesso cammino contemplativo? Il punto di arrivo della loro esperienza è così simile e compatibile che solo una carenza di vocabolario esplicativo o l'uso di termini provenienti da tradizioni diverse le hanno poi trasformate in un qualcosa di inconciliabile?

Tra i vari libri che trattano di tali argomenti ne ho trovato uno di preziosa chiarezza argomentativa. Il libro (*Mysticism Buddhist and Christian*) scritto da P. Mommaers P. e J. Van Bragt, intende esplorare il cammino vissuto da un mistico Cristiano (Jan van Ruusbroec) e ricercare, allo stesso tempo, dei contatti e delle differenze con la mistica buddhista. Focalizzandosi su queste ultime, uno degli autori afferma come «La domanda metafisica basilare, così com'è espressa nel Buddhismo, non riguarda il problema dell'*archè* o il fondamento delle cose e del mondo, ma piuttosto il rapporto tra l'uno e i molti, tra l'individuo e la totalità (il Tutto-Uno). Quello che sto cercando di dire assomiglia molto a ciò che John Cobb ha così formulato: "Quando ci rivolgiamo al Buddhismo troviamo un rigetto esplicito alle domande di cui il Dio della bibbia è la risposta. Secondo i buddhisti dobbiamo smetterla di riflettere sul perché dell'esistenza del mondo, su come esso abbia avuto inizio, cosa lo mantiene in essere, e verso quale meta è diretto.

Dobbiamo invece concentrarci sul *che cosa* noi stessi e tutte cose veramente siano. La risposta a questa domanda, profondamente articolata e vissuta, risiede nel fatto che quel *che cosa* della nostra esistenza coincide con il Nulla". Cercando di illustrare ancora questo punto: i buddhisti sono in accordo con sant'Agostino nell'affermare che l'*io* non è il *terminus ad quem* dell'atteggiamento contemplativo. Ma mentre per sant'Agostino questo atteggiamento è vissuto come un "ritornando in me stesso sono spinto verso l'alto", i buddhisti direbbero piuttosto: "ritornando in me stesso sono spinto verso l'esterno" (verso l'unità con tutte le cose). In altre parole, si potrebbe dire che entrambe le mistiche hanno in comune la medesima preoccupazione di disfarsi dell'idea di un *io* inteso come sostanza isolata, ma mentre la mistica cristiana insiste sul fatto che l'"anima" è relazione con Dio, i mistici buddhisti direbbero piuttosto: io non sono nient'altro che relazione con le cose.

O ancora: i buddhisti presuppongono un'unità originaria con tutto ciò che ci circonda (distrutta poi dalla presunta indipendenza dell'*io*) ma non si preoccupano di scoprire l'origine di tale unità. Essi non sentono il bisogno di ciò che la teologia cristiana a volte chiama "protologia". Sono convinto che questa diversa sensibilità metafisica esista anche tra le due posizioni mistiche. Come sempre, però, la realtà dei fatti non segue pedissequamente la distinzione da noi tracciata. Che un "pensiero verticale" non sia completamente assente nel Buddhismo può essere dimostrato dal fatto che il fondamento su cui si basa l'unità di tutte le cose sia ricercato nella "natura del Buddha" o nel "Buddha Cosmico" presente nei recessi più reconditi del nostro io. Non potrebbe darsi il caso che lo spirito umano si senta irrequieto fino a quando esso non fondi le sue rela-

zioni orizzontali su quelle verticali?».⁹

Da quanto letto sembra chiaro dove questi autori pongano la somiglianza/differenza tra le due mistiche: sia quella cristiana che quella buddhista ricercano la verità profonda dell'«io». Ma mentre nel Buddhismo questa ricerca si esplica in un movimento trans-discendente, (o incoraggia una trascendenza immanente) nel Cristianesimo esso si manifesta piuttosto come alito trans-ascendente (o come un attraversare salendo).

Ambedue ricercano il fondamento ultimo dell'«io»: ma mentre la mistica buddhista individua tale fondamento nel Vuoto o nel Nulla, per il Cristianesimo esso è identificato come relazione con Dio. Nessuno dubita la valenza di entrambe le pratiche. Eppure... la domanda finale posta dagli autori, come direbbe Paul Ricoeur, «dà da pensare»...

Editoriale *Ashiato*
Novembre 2002

⁹ Mommaers P., Van Bragt J., *Mysticism Buddhist and Christian. Encounters with Jan van Ruusbroec*. New York: Crossroads, 1995, pp. 124-125.

La marea del tempo

FORSE PERCHÈ OGNI inizio d'anno porta inevitabilmente con sé un pensiero sul fluire incessante del tempo, forse perché a volte ci si guarda allo specchio e si notano rughe e capelli grigi apparsi chissà quando, o forse ancora semplicemente perché si contano gli anni e ci si sorprende del loro numero... ma ultimamente stavo pensando a questa frase del maestro Daitō Kokushi (1282-1337): 億劫相別、而須與不離、尽日相對、而刹那不對、此理人々有之: «Separati da un'eternità, e mai un solo istante lontani; faccia a faccia tutto il giorno e mai un solo istante vicini. E questo appartiene a tutte le persone».¹⁰

Il maestro Daitō Kokushi usava questa frase per descrivere il rapporto — sempre labile ed evanescente — tra gli uomini e il Buddha, e per sottolineare l'assenza di durata e stabilità nella realtà delle cose. Il Buddhismo vede nella problematica dell'impermanenza (無常 - *mujō*) una legge universale partendo dalla constatazione concreta che tutto cambia sia nel mondo degli oggetti fisici, sia nel mondo della coscienza soggettiva. Più in profondità, il detto di Daitō significa che il tempo è dimensione di ciò che esiste. Un qualcosa che è tempo significa che già la sua esistenza implica temporalità, ossia che il tempo si crea con ciò che esiste.

Se nel pensiero comune il tempo viene visto come una specie di contenitore di oggetti e il mutamento viene considerato come causato dal tempo (e non invece direttamente dagli oggetti fisici), nel Buddhismo il tempo è considerato come intrinsecamente unito a ciò che esiste. In altre parole: una cosa non è nel tempo ma è tempo in se stessa. E poiché la realtà è costituita da diverse forme fisiche, ognuna di esse possiede il proprio tempo eterogeneo rispetto a tutte le altre. Per questo noi siamo «separati da un'eternità» (il mio essere tempo non è il tuo) «e mai un solo istante lontani» (entrambi siamo tempo); «faccia a faccia tutto il giorno» (ci incontriamo nel mio-tuo essere tempo) «e mai un solo istante vicini» (entrambi viviamo di un tempo che non sincronizzerà mai il nostro respiro).

E «questo appartiene a tutte le persone»: noi come esseri temporali, laddove cioè il presente della nostra mente riunifica futuro e passato nell'istante assoluto del suo

¹⁰ La frase di Daitō Kokushi è riportata da Nishida Kitarō nel suo *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*. Trad. T. Tosolini. Palermo: L'Epos, 2005, p. 147.

esserci; noi come tempo che agisce, che parla, ascolta, comunica, invecchia, si consuma, si accartoccia, svanisce...; noi come incessante ticchettio dell'eternità, del suo essere frangente e del suo perdurare in noi, momenti ed attimi del suo essere sempre uguale eppure sempre diverso nel modellare se stesso con altre sembianze, altre forme, altri contorni umani... Un tempo senza «estasi», dunque, cioè senza quel desiderio di uscire da sé e andare oltre, di scoprire possibilità nuove, di sperare. Ed un tempo senza ricordi, senza i fantasmi del passato, senza una memoria che intacchi o corroda la splendida quiete del presente.

Ma è davvero così che noi viviamo il nostro essere tempo? Siamo davvero senza nostalgia e rimpianti, aspettative e sogni nell'incessante dipanarsi di questa eternità? Davvero il principio secondo cui noi viviamo implica l'assoluta vicinanza e l'invincibile estraneità di fronte all'altro? Siamo davvero rinchiusi in un'aritmia temporale in cui giungiamo sempre troppo presto o troppo tardi per ascoltare e capire ciò che l'altro vuol dirci, ciò che noi desideriamo sfiorare con una carezza, ciò che vorremmo incrociare con uno sguardo?

Forse noi, come esseri di tempo, come gocce uniche eppure identiche nel fluire dell'attimo, abbiamo non solo il compito di far vivere il tempo ma anche di dargli senso e direzione. Nell'anonimità di ciò che passa rimanendo immobile, nella perpetua oscillazione di un pendolo, nel fluire dei grani in una clessidra, nella composta ombra di una meridiana... forse siamo chiamati a vivere il tempo in una maniera che il tempo non conosce e che non gli è dato sapere: meravigliandoci sempre di ciò che accade, voltandoci verso chi ci chiama, tentando di progettare un futuro, capendo, interpretando e guidando per mano la realtà, costruendo con pazienza qualcosa sulla roccia della fede... Forse davvero il nostro essere tempo deve significare vivere questo intervallo come grazia, come benedizione, come una traiettoria di amore.

Forse soltanto così, quando verremo risucchiati dalla marea infinita del tempo, la nostra mente potrà riandare a visitare quel che si è vissuto e sperare in quello che ancora non sa ma attende con fiducia e tremore. Forse soltanto così, nell'aver evangelizzato il tempo, scopriremo come esso non giunga e vada da nessuna parte, ma coincida invece con il creativo e silenzioso respiro di Dio...

Riti d'inizio, riti di sempre

NEL MESE DI gennaio, oltre ai consueti riti di inizio d'anno, si assiste in Giappone a due curiosi e tradizionali eventi: la recita da parte dell'imperatore, di sua moglie e di altre 10 persone (scrutate tra le 24.268 che quest'anno hanno aderito al concorso) di un 和歌 (*waka*) composto per l'occasione su un tema prestabilito (quest'anno il tema era *La città*), e la scelta da parte della popolazione giapponese di un solo *kanji* che esprima il desiderio, le aspettative, l'«umore» per il nuovo anno che si va ad iniziare.

Per quanto riguarda il primo evento, la tradizione dell'*utakai*, che alcuni fanno risalire al periodo Nara (710-794 d.C.) — ma di cui la prima testimonianza scritta risale al 1267 — vede i partecipanti recitare una loro poesia composta da 31 sillabe incastonate in cinque linee (seguendo lo schema metrico del 5-7-5-7-7). Ovviamente, più delle altre composizioni offerte come contributo, di sicuro interesse sono le parole scelte dall'imperatore e da sua moglie. Riandando con la mente ai vari viaggi intrapresi nella sua nazione, l'imperatore Akihito ha espresso il suo stupore nel notare come le città giapponesi stiano costantemente migliorando in qualità. Ecco il suo *waka*: «Ripetutamente, viaggiando per il paese, ben ricordo che di anno in anno le città appaiono sempre più belle». La poesia dell'imperatrice Michiko, invece, si è soffermata a descrivere il fuggente sentimento di pace e serenità di alcune persone che in una sera di tarda primavera ammirano la silenziosa pioggia di petali di ciliegio scendere sulle loro dimore: «Gente qui e là, attardandosi come per condividere un momento di gioia, fissano all'imbrunire petali che cadono sulla città».

Due *waka* molto diversi, anche se uniti dallo stesso tema. Il primo certamente più «moderno» — nel tentare di descrivere un Giappone ammirato dal finestrino di una macchina mentre si percorre città e villaggi; il secondo intimamente più poetico, con i classici e delicati richiami ad una bellezza che dura l'attimo di un sorriso, con le usuali e soffuse tinte da acquerello usate per abbozzare una realtà sognata ad occhi aperti. Certo: non sta alla poesia descrivere o fotografare il mondo così com'è, come è stato o sarà: a questo ci pensa la statistica, la storia o le proiezioni («scienze» di cui non si sbaglia mai a diffidare...). Alla poesia spetta l'umile, umano (e forse per questo) sublime compito di abbellirla, di ricercarne i nascosti suggerimenti e accarezzarne le intrinseche armonie...

Il secondo evento di inizio d'anno già menzionato (e che noi diremmo anche più «democratico» del primo), riguarda invece la scelta da parte della popolazione di un *kanji* che sintetizzi l'atmosfera dell'anno. Il *kanji* prediletto per il 2003 è stato quello di 帰 (*kaeru* - ritorno). L'occasione che ha dato vita a questa scelta è stato il rimpatrio di alcuni giapponesi rapiti dai coreani anni fa e di cui i media hanno dato ampie notizie e rilievi (con palesi o subliminali strumentalizzazioni politiche...).

Entrambi gli eventi, comunque, pongono ai lettori un semplice quesito: che cosa vorranno dire o trasmettere queste espressioni d'inizio d'anno? Perché si sente l'esigenza di comporre un poema a comando, di stilizzare con foga inusuale una parola su un canovaccio? Che cosa vorranno mai raccontare o raffigurare questi simboli strani? Tentando di rispondere... Forse il tutto di ciò che i giapponesi sentono con il passare delle stagioni comunicato in poche frasi; il desiderio di modellare idiomi come specchi su cui si riflettono i pensieri della gente; il ricordare ai più che i reggenti sono presenti nelle loro vite e nelle loro città descrivendone lo splendore e trasfigurando immagini legandole a quei petali del «fiore del Giappone» che ancora li benedice dall'alto lambendo grondaie ormai arrugginite...

Ma forse — e dunque? — anche il niente: fiotti di emozioni buttate lì con una consueta, matematica e ciclica ritualità; illusioni stereotipate per darsi la parvenza di vivere in un tempo sacro che non si muove; raffinato ideogramma subito scritto e poi dimenticato per indicare la costante sopravvivenza e il perfetto oblio di cui sembra nutrirsi un segno vuoto...

Fra un anno tutto ricomincerà da capo, alla stessa maniera. Il tema del prossimo *waka*, la Imperial Household Agency ha annunciato, verterà sul concetto di felicità. Il prossimo *kanji* da scegliere dipenderà molto da come i media e i giornali racconteranno le loro storie e plasmeranno idilliche identità e spiriti nazionali. Poco o niente cambierà di ciò che i rituali hanno stabilito. Forse solo una pagina in più tra gli impolverati registri della tradizione ufficiale. Forse solo l'aggiunta di un semplice iota ad una legge già imparata a memoria. Ma di certo, e ancora una volta, si rimarrà in silenzio e storditi nell'ascoltare il tempo rintoccare di sorpresa un'ora qualsiasi sull'infinito ed invisibile quadrante del Nulla...

Editoriale *Ashiato*
Febbraio 2003

LE CULTURE A CUI APPARTENIAMO,
A QUALI BISOGNI STANNO RISPONDENDO?

Area religiosa

IN GIAPPONE ESISTE un detto che potrebbe riassumere molto bene la situazione religiosa del paese: «Una persona nasce shintoista e muore buddhista». L'adagio presenta alcune caratteristiche fondamentali non solo della (apparente) «transumanza religiosa» giapponese ma anche del bisogno a cui la religione risponde in queste isole.

Lo Shintoismo, infatti, con il suo richiamo ad una realtà popolata ed impersonificata da divinità, all'unione con la ciclicità della natura festeggiata nei suoi ritmi agricoli, la sua ricerca costante di purificazione e benedizione da parte delle divinità, permea in modo endemico la religiosità delle persone giapponesi. Lo Shintoismo, cioè, sembra fungere da substrato, da richiamo ancestrale, tradizionale e (a volte) nostalgico della stessa identità giapponese (il tempio di Ise è stato recentemente descritto come il 日本人の心の故郷 - *nihonjin no kokoro no furusato* - la casa spirituale del popolo giapponese).

Il Buddismo, da canto suo, fin dal suo arrivo in Giappone nel VI sec. d.C., ha occupato due spazi importanti nella spiritualità giapponese: da una parte (soprattutto nei monasteri) esso offre all'individuo vie di liberazione o illuminazione in cui la mente ed il corpo (divenute uno) raggiungono pace e serenità; dall'altra, e a livello popolare, esso si incarica di gestire le pratiche del culto degli antenati e della venerazione dei morti. Per motivi storici, più che intrinsecamente dottrinali, il Buddismo è sempre associato con quest'ultimo rito di passaggio e la pratica dell'*hakamairi* (墓参り - visita alla tomba di famiglia) è accanto alla festa shintoista dell'*hazumōde* (初詣 - visita al *Jinja* durante il capodanno) una attività religiosa che coinvolge circa il 90% dei giapponesi.

Storicamente, poi, accanto a queste due grandi tradizioni religiose, coesistono elementi taoisti e confuciani spesso non identificati come tali, ma certamente operanti a livello di cultura popolare. La tradizione taoista (la via come armonizzazione con la natura o con l'universo) è rintracciabile, per esempio, nello scegliere di celebrare molti rituali rispettando il calendario cinese, oppure nel discernere e separare i giorni favorevoli da quelli sfortunati.

Il Confucianesimo (che ha dominato la società giapponese durante il periodo Tokugawa, 1600-1867 d.C.) ha avuto il duplice scopo di gerarchizzare i rapporti sociali e familiari (fondandoli sulla categoria dell'armonizzazione dei ruoli) e legittimare una incondizionata lealtà all'imperatore e alla nazione.

Di notevole interesse, inoltre, è il fenomeno che va sotto il nome di «New Religions» («new» nel senso che esse sono arrangiamenti originali di elementi presi dalle già preesistenti tradizioni religiose), di cui 天理教 (*Tenrikyō*) e la 創価学会 (*Sōka Gakkai*) sono le più note. La prima ha come scopo quello di rimuovere le impurità o «polvere» dalle anime degli adepti e farli ritornare così presso la dea (apparsa a Miki Nakayama, fondatrice di questa setta) vivendo una vita gioiosa e pacifica. La seconda, assicura ai propri membri che focalizzandosi sul potere attribuito alla *Sutra del Loto* tutti i loro problemi saranno risolti.

Da ultimo, il Cristianesimo ha giocato (e sta giocando) un ruolo minimo all'interno delle religioni giapponesi. I motivi per questa situazione sembrano essere principalmente due. Il primo di carattere storico, in quanto il Cristianesimo è giunto relativamente tardi in Giappone. Il secondo di carattere contenutistico, dato che il Cristianesimo è ancora oggi sentito come religione straniera che non riesce a coesistere con le altre tradizioni religiose. In molti aspetti, il Cristianesimo differisce troppo dalle religioni locali: laddove esso enfatizza il riconoscimento di un solo Dio, le religioni giapponesi accolgono e fanno convivere molte divinità (sia shinto che buddhiste); laddove esso predica il perdono dei peccati, le religioni giapponesi praticano la purificazione delle impurità; laddove esso domanda assoluta dedizione ad una sola religione, le religioni giapponesi accettano la partecipazione simultanea a diverse tradizioni (nel 1985, il 76% della popolazione si è dichiarata buddhista [92 milioni], il 95% shintoista [115 milioni], poco più di 1 milione cristiani e 14.4 milioni come appartenente alle New Religions, per un totale di 223 milioni di praticanti o appartenenti a qualche «credo». Ma la popolazione in Giappone, al tempo, raggiungeva solo 121 milioni).

La domanda che da cui siamo partiti, allora, sembra indirizzarsi verso questa risposta: dal punto di vista oggettivo, la religione risponde al bisogno di sicurezza, di assicurazione, di tranquillità e armonia all'interno del continuo fluire del reale. Dal punto di vista soggettivo, però, sembra che non ci sia la necessità di escludere una pratica o fede a scapito di un'altra. L'orientamento verso questa o quella religione dipende esclusivamente dalle circostanze o dai problemi (bisogni) che la persona si trova di volta in volta a dover affrontare: il problema della morte richiede un certo tipo di risposte e orientamenti (Buddhismo), quello della nascita di un bambino o della decisione della data di uno sposalizio — da farsi in chiesa — ne domanda altri (Shintoismo, Cristiane-

simo, e Taoismo), quelli riguardanti i rapporti con altre persone e l'esigenza di risolvere problemi personali altri ancora (Confucianesimo e New Religions). Tutte queste religioni coesistono all'interno della struttura sociale e culturale al cui interno i giapponesi vivono, tanto che si può anche affermare come anche che la chiesa locale sia parecchio influenzata dalla mentalità della religione del bisogno.

Questo non significa che la «fede» non sia un importante nella vita del giapponese (come dimostrano le pratiche ascetiche), ma in generale si può affermare che l'azione o il bisogno precede la fede e che la fede può scaturire ed è alimentata soltanto dopo che si sia sperimentata la validità o meno delle risposte offerte da una religione. Frasi del tipo 苦しい時の神頼み (*kurushii toki no kamidanomi* - in tempo di sofferenza rivolgerti alle divinità) evidenziano un determinato mondo religioso visto come supporto psicologico che sostiene i giapponesi in tempo di bisogno: un mondo da visitare solo quando le circostanze lo richiedono per attingere le dovute risposte ma non un mondo che richieda un assenso completo, incondizionato e vitale. Ai diversi problemi della vita, ci si rivolge a specifiche religioni.

BIBLIOGRAFIA

Earhart, H.B.

- 1974 *Religion in the Japanese Experience. Sources and Interpretations*. California: Wadsworth Publishing Company.

Anesaki, M.

- 1983 *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company.

Mullis, Mark

- 1998 *Christianity Made in Japan. A Study of Indigenous Movements*. Honolulu: University of Hawai i Press.

Reader, Ian

- 1991 *Religion in Contemporary Japan*. Hampshire and London: Macmillan.

Tamaru N., Reid D.

- 1996 *Religion in Japanese Culture. Where Living Traditions Meet a Changing World*. London: Kodansha International.

Scheda composta per il
Centro Studi Asiatico
Dicembre 2002

LE CULTURE A CUI APPARTENIAMO,
A QUALI BISOGNI STANNO RISPONDENDO?

Area dell'educazione

ARINORI MORI, CONSIDERATO il primo (in senso moderno) ministro dell'educazione giapponese, dichiarava nel 1885: «L'educazione in Giappone non ha come scopo quello di creare della gente che abbia raggiunto un buon livello intellettuale nel campo delle arti o della scienza, ma piuttosto quello di plasmare il tipo di persona richiesta dallo stato».

Passate due guerre mondiali, in un clima politico e soprattutto economico totalmente nuovo, Yasuhiro Nakasone (ministro dell'educazione dal 1982 al 1987) ribadiva lo stesso concetto con parole diverse: le scuole saranno privatizzate per rispondere alle esigenze dei tempi ma lo stato ne manterrà un rigoroso controllo. Il sistema scolastico avrà di mira la formazione di individui senza che essi perdano di vista i doveri verso lo stato, le tradizioni, l'idea di un inconfondibile «giapponismo». I libri, soprattutto di storia, verranno approvati (se conformi all'ideologia di stato) o rigettati (se contenenti fatti che possono nuocere all'idea di un Giappone forte e impeccabile – come ad es. il massacro di Nankino avvenuto nel 1937) dal Ministero dell'Educazione. Dobbiamo attendere il 1992, in un clima educativo effervescente e carico di tensioni, per leggere questa frase (di circostanza) dell'allora ministro dell'educazione Kunio Hatoyama: «Mentre non c'è nessuno che non sappia leggere o scrivere grazie a nove anni di scuola d'obbligo, il sistema scolastico previene la crescita di libere, indipendenti personalità.»

È questa, sinteticamente, la storia moderna dell'idea di educazione in Giappone. Una storia che tutt'ora si incentra sulla irrisolta ambiguità tra un sistema educativo che miri alla cultura come un valore umano in sé e quello che incoraggi e promuova una cultura al servizio della nazione. Questo problema diventa evidente quando analizziamo il termine usato in Giappone per educazione: 教育 (*kyōiku*). Il primo carattere sta per «insegnamento», il secondo per «crescita». Nello sbalzo semantico tra questi due caratteri credo risieda il dramma delle scuole in Giappone.

Il metodo d'insegnamento, i libri di testo e l'intero curriculum (dalla matematica alla ginnastica mattutina) sono decisi dal Ministero dell'Educazione, il quale tende a sottolineare come l'importante sia impartire conoscenze e non aiutare lo studente a ge-

stire le conoscenze offertogli (si sottolinea cioè il 教 a scapito dell'育). Agli studenti non è insegnato come pensare criticamente ma solo ad accumulare un'immensa quantità di concetti e fatti che possono essere ripetuti a comando senza che la presunta connessione logica venga spiegata loro. Imparare a memoria diventa così un altro fattore che spinge i soggetti verso la dipendenza, perché pensare criticamente è un atto che rivendica autonomia, il semplice imparare a memoria dei dati è consegnare il proprio pensiero all'autorità. E il livello di questo imparare a memoria è misurato da un competitivo sistema di esami, chiamati anche «l'inferno degli esami» (受験地獄 - *jūken jigoku*), in cui uno studente semplicemente passa o fallisce (e a chi fallisce non è permesso avere una seconda opportunità e dimostrare così il suo miglioramento).

Lo scopo di questi esami non è quello di esibire quanto si è imparato, capito o raggiunto nello studio ma quello di entrare in quella scuola il cui diploma accorda il miglior prestigio e riconoscimento sociale possibile. Competizioni feroci ed informazioni date in pasto per essere memorizzate, rendono gli studenti indifferenti a molti problemi di pubblico o internazionale dibattito, rendendoli introversi e poco socievoli. E che cosa avranno mai imparato dalla scuola? La risposta sembra essere questa: mantenere la propria individualità privata, resistere di fronte alle avversità, conformarsi. E questi sono gli ingredienti minimi per diventare un vero 日本人 (*nihonjin* – un giapponese). Non è un caso, credo, che il fenomeno dell'いじめ (*ijime* – bullying), con i suoi 22.000 casi riportati all'anno, sia apertamente condannato ma silenziosamente tollerato dallo Ministero dell'Educazione (che interviene solo in casi estremi): in fondo è il metodo più spiccio per livellare qualsiasi differenza tra studenti e impedire loro di esporre la propria originalità di pensiero.

Il concetto di educazione in Giappone sembra allora produrre due conseguenze: da una parte, la fatica dell'imparare ha di mira l'utilità che può derivare da tale apprendimento, dimenticando di esplorare i pregi (o meno) di una cultura incoraggiando il soggetto a crescere in riflessione e conoscenza critica. Dall'altra, esso tende ad accentuare e rinforzare una cultura a servizio dello stato, a produrre individui ma non persone con una propria visione della vita da offrire come contributo alla società. Sembra quasi che imparare una verità sia importante, ma imparare ad essere giapponesi (e quindi a conformarsi) lo sia ancor di più.

Da qui l'ambivalenza sopra descritta: se cioè l'educazione debba servire l'individuo oppure lo stato (da notare che tuttora le scuole cattoliche si sono supinamente adeguate alla concezione governativa dell'educazione). Che questa ambivalenza sia rivolta a favore dello stato sembra chiaro da quel fenomeno sistema educativo para-statale (e parallelo a quello nazionale) chiamato *Juku* (塾). Circa il 70% dei ragazzi/e

della primaria e secondaria frequentano un *juku* o hanno dei tutor privati. Per quelli delle superiori la percentuale sfiora l'80%. E il costo del *juku* è abbastanza elevato. Il Giappone è lodato per l'austerità del suo budget scolastico: esso è il più basso dei paesi industrializzati. Ma le scuole dipendono molto da questa educazione privata.

In una famiglia normale, l'educazione dei figli consuma un quarto delle entrate; più di metà di ciò che si spende per l'educazione precedente all'università è devoluto a pagare le tasse del *juku*. E dagli anni 1980 sembra che questi *juku* esistano anche per bambini di uno o due anni, con una educazione impartita soprattutto attraverso il gioco. E qual è lo scopo di questi *juku*? Preparare gli studenti a imparare (memorizzare) più informazioni possibili per passare i vari esami e guadagnarsi una laurea che permetta loro di avanzare nella scala sociale. Scala sociale che ha, tra le sue regole, quella di promuovere lo «spirito giapponese» e dell'«essere tutti uguali» (secondo la legge del 出る釘は打たれる - *deru kugiwa utareru* - «ribattere dentro il chiodo che spunta»). Non è un caso che la maggioranza dei giapponesi premiati col Nobel abbiano studiato all'estero.

L'insofferenza dei giovani verso questo sistema scolastico, i casi di violenza verso insegnanti... sono sintomi di un malessere di cui la cura è ancora di là da venire.

BIBLIOGRAFIA

Horio, T.

- 1988 *Educational Thought and Ideology in Modern Japan: State Autonomy and Intellectual Freedom*. Tokyo: University of Tokyo Press.

Lynn, R.

- 1988 *Educational Achievement in Japan: Lessons for the West*. London: Macmillan.

Schoppa, J.

- 1991 *Educational Reform in Japan*. London: Routledge.

Shields, J.

- 1989 *Japanese Schooling: Patterns of Socialization, Equality and Political Control*. University Park and London: Pennsylvania State of University Press.

Stephens, M.

- 1991 *Education and the Future of Japan*. Folkestone: Japan Library Ltd.

Scheda composta per il
Centro Studi Asiatico
Dicembre 2002

LE CULTURE A CUI APPARTENIAMO,
A QUALI BISOGNI STANNO RISPONDENDO?

Area della famiglia

SE C'È UN'«istituzione» che risente dei continui mutamenti culturali che avvengono in Giappone, essa senz'altro coincide con quella della famiglia. Dopo la Restaurazione Meiji (1867-1868) e il conseguente smantellamento del sistema feudale delle 家 (*ie* – casati, che indicavano sì le relazioni parentali all'interno della famiglia in senso stretto, ma poi si estendevano fino ad includere la relazione che questa famiglia aveva col villaggio e col tempio), il concetto di famiglia è venuto a ridefinirsi in maniera sempre nuova.

L'articolo 24 della Costituzione giapponese, stipulato nel maggio del 1947, ad esempio, recita: «Il matrimonio sarà basato unicamente sul consenso reciproco di entrambi gli sposi e sarà mantenuto attraverso una mutua collaborazione, sulla base di eguali diritti per il marito e per la moglie. Le leggi riguardanti la scelta del coniuge, i diritti di proprietà, l'eredità, la scelta del domicilio, il divorzio ed altre questioni relative al matrimonio ed alla famiglia saranno formulate ispirandosi ai principi della dignità individuale e dell'eguaglianza fondamentale dei sessi».

Questa dichiarazione, mentre da una parte rompe definitivamente (a livello formale) il vecchio uso di dei «matrimoni concordati» tra famiglie e rafforza il diritto di scelta personale e uguale dignità tra gli sposi, esso tacitamente evidenzia anche la natura «contrattuale» da cui nasce la famiglia giapponese. Costruire una famiglia come frutto e da un amore vicendevole tra sposi, infatti, appare come una proposizione estranea agli orecchi giapponesi. Sembra invece che avvenga proprio il contrario: lo sposarsi è importante innanzitutto per la soddisfazione di un bisogno personale, e solo dopo anni di vita assieme può sorgere un sentimento di amore tra coniugi.

Tenendo a mente questa considerazione, si riesce così a capire non solo la presenza di ruoli e maniere di comportamento ben codificati all'interno del nucleo familiare (il marito è colui che spende la maggior parte del tempo al lavoro e deve portare a casa i soldi, la moglie deve accudire i bambini e la casa) ma anche la quasi estraneità e non condivisione di sentimenti o problemi tra i coniugi. Il marito, per esempio, non parla con la moglie dei suoi problemi al lavoro perché essa non capirebbe le tecni-

calità e il gergo che lo accompagna, la moglie non comunica al coniuge i problemi dell'educazione dei figli perché ha paura di aggiungere altre ansie al marito. Si potrebbe quindi affermare che marito e moglie vivano vite parallele, ognuno con i propri interessi e valvole di sfogo, ognuno con il proprio cerchio di conoscenti e gruppi sociali a cui appartenere e da cui trarne elementi per l'identificazione personale (in Giappone, infatti, l'individuo è il gruppo a cui appartiene). La famiglia diviene così un punto di appoggio da cui trarre sicurezza ma non intimità, stabilità e armonia formale ma non esplicita condivisione di vita.

Negli ultimi decenni, questa forma di «contrattualismo familiare» è stato velocemente smascherato nella sua fragilità dalla diffusione del fenomeno dei *singles*, delle クリスマスケーキ (*Christmas' cake*, come vengono chiamate le donne che non riescono a sposarsi prima dei 25 anni), di coloro che scelgono di barattare la famiglia per la carriera, o di coloro che continuano a vivere in casa dei propri genitori anche in età adulta... tutti fenomeni, cioè, che indicano come l'essere «indipendenti» e non formare nessun nucleo familiare, renda la vita meno complicata, salvaguardi meglio le proprie aspirazioni, e non produca nessuno di quei sensi di colpa che sorgono nel momento stesso in cui si è mancato di adempiere al proprio ruolo all'interno della famiglia.

Questa tendenza contemporanea a vivere una vita senza i «cavilli» del matrimonio o sacrificando la propria «indipendenza» per costruire una famiglia, è stata recentemente sottolineata nella sua forma più estrema — quello della sepoltura — da un articolo di giornale (*Daily Yomiuri Shinbun*) dell'Agosto 2002. In esso, il giornalista Yoshimi Nagamine sottolineava che se nella tradizione giapponese la visita alle tombe e la presenza ai funerali enfatizzava e rinsaldava i legami familiari, la tendenza odierna (soprattutto fra le donne) è invece quella di farsi seppellire da sole. Come scriveva Nagamine: «Per esempio, il tempio Tocho-ji in Shinjuku Ward, Tokyo, ha dato vita ad un peculiare progetto che offre tombe “singole” a persone che sottoscrivono questo contratto quando sono ancora in vita. Ad oggi più di 2000 persone hanno aderito a questo programma, e il numero delle donne ammonta a più dell'80% del totale degli iscritti. Le ragioni che vengono offerte per aderire a questo progetto sono varie. Alcune donne affermano che non vogliono “riposare in pace” con i loro mariti, mentre altre affermano come vogliono risolvere in anticipo il problema di dove saranno sotterrate perché in vita non intendono sposarsi o avere figli».

È ovvio che queste idee o comportamenti stanno solo affiorando nella società giapponese, e che la stragrande maggioranza delle persone si sposi e voglia tentare di vivere con un *partner* a fianco. Ma che la situazione descritta in precedenza non sia una moda sporadica, è testimoniato dall'elevato numero divorzi, separazioni e non ultimo

dal milione (ca.) di aborti annuali (il Giappone ha passato la cosiddetta Eugenic Protection Law nel 1948 — con revisione nel 1949 e 1952 — rendendo legale l'aborto).

L'aborto ha radici (e motivazioni) lontane nella cultura giapponese, ma oggi-giorno la causa di tale pratica sembra essere determinata dal fatto che una famiglia non possa permettersi di «gestire» più di due bambini. L'insicurezza economica, il lavoro full-time a cui aspirano ambedue i coniugi, la mancanza di «spazio vitale», una mutata concezione del rapporto e identità di ruoli all'interno della famiglia stessa... fanno sì che il bambino rappresenti sempre meno (per il padre) la continuazione nel tempo della propria discendenza, e per la madre una delle principali ragioni per vivere (生甲斐 - *ikigai*).

I bambini, quando ci sono, sembrano rappresentare (per la contemporanea famiglia nucleare giapponese), un dono da accudire fino alla loro entrata nelle istituzioni scolastiche, laddove cioè la scuola si prenderà carico della loro educazione e crescita lasciando «liberi» i genitori di perseguire le loro carriere e i loro piani di vita.

Il crescente uso del telefonino per comunicare con i propri genitori, l'ignoranza sul che tipo di lavoro faccia loro padre, il non poter condividere i propri successi o fallimenti con la loro famiglia... sono solo alcuni simboli di una nuova e quasi ignota generazione che sta nascendo.

BIBLIOGRAFIA

Hardacre, H.

- 1977 *Marketing the Menacing Fetus in Japan*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

Hendry, J.

- 1981 *Marriage in Changing Japan. Community and Society*. Rutland, Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle Co.

Matthews, M.H.

- 1990 *Crested Kimono: Power and Love in the Japanese Family*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Hill, R., König R.

- 1970 *Families East and West*. Paris and The Hague: Mouton.

Vogel, E.F.

- 1968 *Japan's New Middle Class. The Salary Man and His Family in a Tokyo Suburb*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Scheda composta per il
Centro Studi Asiatico
Gennaio 2003

LE CULTURE A CUI APPARTENIAMO,
A QUALI BISOGNI STANNO RISPONDENDO?

Area della politica & dell'economia

È UN FATTO storico evidente (e al contempo strano) che dal 1955 ad oggi (con una breve pausa dal 1993 al 1996, anni in cui al governo si instaura come primo ministro Morihiro Hosokawa del 日本新党 - Nihon Shintō) il Giappone abbia avuto al potere lo stesso partito conservatore, cioè il Liberal Democratic Party (自民党 - Jimintō).

Com'è stata possibile questa incredibile e duratura permanenza al potere del LDP accusato da molti di ostacolare un sano dibattito democratico, di scoraggiare innovazioni politiche, sociali ed economiche?

Molti avanzano l'ipotesi che la causa di questo stato di cose risieda nella debolezza che tuttora dimostrano i partiti di opposizione. Altri ancora, soprattutto certi storici, evidenziano come sia stata l'America — alla fine della seconda guerra mondiale — a rimettere alla guida politica gli stessi burocrati che gestivano il potere prima della capitolazione finale (ad es. Nobusuke Kishi, noto criminale di guerra, che coprì la carica di primo ministro dal 1957 al 1960). Per questi storici, il Giappone «politico» così come si presenta oggi ai nostri occhi, corrisponde a quello creato (se non proprio ideato) dagli americani durante l'occupazione: un Giappone politicamente corrotto, senza leadership chiara, incapace di prendere decisioni, ossessionato dal primato economico, incurante del suicidio ecologico a cui sta andando incontro.

Per altri critici ancora, i leaders del dopoguerra (sfociati nel LDP), facendosi garanti dei costumi politici tradizionali (difesa dell'autorità, mantenimento dell'identità del villaggio e dei clans politici, compravendita di voti elettorali...) hanno perpetuato la propria élite scoraggiando abitudini democratiche. Per questi critici, l'America avrebbe indirettamente assistito questo processo passando fondi al governo in carica fin verso la metà degli anni '70, fondi usati anche per manipolare elezioni, sostenere primi ministri di comodo, e debilitare i partiti di opposizione. E tutto questo per tentare di legare la sorte politica del Giappone a quella americana, eliminando così dallo spettro delle possibilità a disposizione del Giappone postbellico, quella dell'indipendenza e della neutralità dalle potenze occidentali.

Certo, diventa difficile sapere le ragioni precise della predominanza di questo partito conservatore tuttora in carica. Alcuni fatti, comunque, sono indiscussi: il Giappone è stato definito il paese più «americano» dell'Asia e il Security Treaty firmato nel 1951 (rivisto nel 1960) lo pone militarmente sotto protezione statunitense (cfr. le basi americane di Okinawa).

Annualmente compaiono sui giornali scontri di interessi tra le frazioni che compongono questo partito e non si contano più gli scandali di politici corrotti costretti a dare le dimissioni (qualcuno si è spinto a dire che proprio per questi motivi l'LDP non è né liberale, né democratico, né un partito nel senso «normale» del termine).

Tenendo a mente queste considerazioni, non sembra sbagliato affermare che la cosiddetta «pork-barrel politics» (cioè una politica incentrata sul denaro derivante da tasse statali usate a fini clientelari) abbia molto più valore nel contesto elettorale giapponese che non i problemi reali o la volontà politica e di riforma dei votanti. Ma al momento non sembra ci siano alternative in vista e anche i vari tentativi di «ripulire» il governo da politici corrotti e arrivisti sono stati vani o al massimo cosmetici.

La situazione economica giapponese, può essere vista come una storia che scorre parallela a quella politica. Conclusosi il periodo iniziale di ricostruzione dopo la seconda guerra mondiale, Hayato Ikeda (primo ministro dal 1960 al 1964) dà vita al famoso Piano del Raddoppiamento del Reddito, uno schema economico — attuato poi da Tanaka Kakuei — che aveva di mira il raddoppio del salario medio in vista di una maggiore consunzione di prodotti materiali. Lo scopo prefissato e ottenuto, era quello di cementare in maniera sempre più solida il rapporto tra governo, imprese finanziarie e industriali e distogliere l'attenzione dei giapponesi da ogni coinvolgimento nel processo democratico o decisionale.

D'allora in poi, produrre e consumare diventano gli imperativi che hanno dominato la storia economica giapponese fino al recente dello scoppio della *bubble economy*. Una produzione ed un consumo ossessionanti che hanno sì catapultato il Giappone al secondo posto della scala economica mondiale, ma il cui costo in termini umani, politici ed ambientali ha avuto un prezzo altissimo.

Con un *welfare system* molto limitato, con il 5,5% di disoccupazione (3,62 milioni degli attuali 63,5 milioni di lavoratori), con l'aumento dei pensionati e susseguenti oneri che l'attuale forza lavorativa dovrà assumersi, con una crisi economica che ha ridotto considerevolmente il suo potenziale di crescita, il Giappone si trova oggi a vivere in un frangente economico precario senza facili soluzioni. Secondo un recente studio del governo, le stime della disoccupazione per i prossimi anni (se non si riuscirà a ricucire le perdite bancarie derivate da prestiti donati per comprare beni inflazionati — so-

prattutto terrieri) sembra avrà il seguente andamento: 220.000 persone perderanno il lavoro nell'anno fiscale che si conclude nel Marzo 2003, 207.000 nel 2004 e 229.000 nell'anno seguente).

Per quanto riguarda invece i lavoratori, si è calcolato che 1/5 degli uomini (21%) fanno più di 80 ore di extra-lavoro mensile (più di 60 ore alla settimana, pari ad un incremento del 18% dal 1993): una stima che coincide esattamente con quella fissata dal Ministero della Salute, Lavoro e Welfare per determinare il rischio di morte da 過労死 (*karōshi* - morte da super-lavoro, 10.000 casi all'anno ca.). I lavoratori giapponesi, dunque, costretti ad aumentare le ore lavorative per paura di licenziamenti e per supplire alla scarsità dell'occupazione, stanno perdendo velocemente quel fascino da «nuovi samurai» (come venivano chiamati negli anni '70 i サラリーマン - *sarariman* - gli impiegati votati incondizionatamente alla causa della ditta) e acquistano sempre più le sembianze di guerrieri (economici) in panico. Non sorretti più dalle «ditte-famiglia» che se ne prendevano cura fin nei minimi particolari (non ultimo quello di trovare loro una moglie), con un lavoro diventato sempre più mobile e incerto, con una classe politica indecisa su nuove *policy* da adottare, questi lavoratori sono lasciati in balia di se stessi, con un futuro sempre più imprevedibile e con un passato di dedizione e lealtà che sta silenziosamente evaporando.

Il sole nascente, dopo aver raggiunto il suo apice economico, sembra stia ormai tramontando...

BIBLIOGRAFIA

Emmott, B.

1989 *The Sun Also Sets: The Limits to Japan's Economic Power*. New York: Times Books.

Kersten, R.

1996 *Democracy in Postwar Japan: Maruyama Masao and the Search for Autonomy*. London and New York: Routledge.

Johnson, C.

1995 *Japan: Who Governs? The Rise of the Developmental State*. New York and London: W.W. Norton.

National Defense Council for Victims of *Karoshi*

1990 *Karoshi: When the Corporate Warrior Dies*. Tokyo: Mado-Sha.

Okimoto, D.I., Thomas P.R. (eds)

1988 *Inside the Japanese System: Readings on Contemporary Society and Political Economy*. Stanford: Stanford University Press.

Scheda composta per il
Centro Studi Asiatico
Gennaio 2003

LE CULTURE A CUI APPARTENIAMO,
A QUALI BISOGNI STANNO RISPONDENDO?

Area dell'etica

LE PAOLE USATE per descrivere il pubblico e il privato, il detto e l'autentica versione di ciò che si voleva dire, l'etica comune e il discernimento individuale (che può andare anche contro l'etica socialmente accettata o imposta)... sono molto varie in giapponese. Un paio di queste sono: 建前 (*tatema* - la situazione descritta) e 本音 (*hon*ne - la realtà dei fatti); 義理 (*giri* - obbligazione o dovere sociale) e 人情 (*nin*jō - ciò che uno sente rispetto al dovere, obbligazione sociale); 表 (*omote* - l'esterno, l'esplicito, il visibile) e 裏 (*ura* - l'interno, l'implicito, il nascosto). Raggruppando questi concetti, si può affermare che 表 (*omote*) sta a 建前 (*tatema*) e 義理 (*giri*), come 裏 (*ura*) sta a 本音 (*hon*ne) e 人情 (*nin*jō). In altre parole: ciò che uno prova veramente, ciò che uno considera come giusto o sbagliato, retto o indecente, bene o male, di solito ha poco a che vedere con ciò che viene sancito ufficialmente come corretto comportamento morale.

Di più: come un famoso detto indica (赤信号を皆で渡れば怖くない - *akashingō o minna de watareba kowakunai* - se tutti passano col rosso non c'è paura/problema) la morale sembra venire a coincidere con le scelte stabilite dal gruppo, e le regole comportamentali non sembrano siano adeguazione a norme derivate da principi etici «universalmente validi» (per usare una categoria kantiana).

Dove è nata questa discrepanza tra pubblico e privato, tra ciò che uno pensa e come uno agisce, tra etica ed *etiquette*? Una rapida carrellata storica forse ci può aiutare a inquadrare il problema.

Sotto il regno del principe Shōtoku (592-622 d.C.) il Giappone ha iniziato ad importare molto di ciò che oggi si reputa sia «giapponese». Assieme al Buddhismo, al sistema urbano, alla burocrazia... Shōtoku importò anche i classici confuciani. Attraverso questi libri, il Giappone ha imparato e studiato le grandi virtù: benevolenza, pietà filiale, rispetto degli antenati... e le cinque relazioni che stabiliscono i rapporti umani: reggente - sudditi, padre - figlio, primogenito - fratelli più giovani, marito - moglie, amico - amico. I vari rapporti con gli altri vengono dunque regolati ed armonizzati attraverso questi canoni: essere persona morale significava seguire i dettati delle virtù e

mettere da parte o celare (se ce ne fossero state) le proprie obiezioni al sistema. Come diceva Confucio: «Al mattino ascolta la *Via*, alla sera muori senza rimpianti» (*Analects* 4:8).

Con l'inizio del periodo feudale e l'avvento dei samurai e del loro particolareggiato codice etico (武士道 - *bushidō*), la virtù più importante e inculcata diventa quella di fedeltà o lealtà, sostituendo quella di benevolenza. E per i samurai fedeltà significava, nella maggioranza dei casi, obbedienza incondizionata, lealtà anche a costo di sacrificare la voce della ragione o della coscienza. Non è un caso, come afferma qualcuno, che il Buddhismo dei samurai sia coinciso con quello zen, con la sua idea di soppressione dell'«io» e l'ideale di agire con fermezza nell'immediatezza della situazione, senza far uso della pacata riflessione operata dal pensiero. Si potrebbe così affermare che i samurai furono i primi giapponesi la cui individualità fu essenzialmente privata.

Nei secoli successivi, poco cambia di questa impostazione «privata» della personalità. Al sistema feudale si ritorna ad instaurare l'imperatore. E l'imperatore era visto come il reggente della 家族国家 (*kazoku kokka*) dello «stato famiglia». Questo «stato famiglia» era unico al mondo perché possedeva una qualità chiamata 国体 (*kokutai*), l'«essenza della nazione» che non si riscontrava in nessun altro stato. Essere uno «stato famiglia», avere un imperatore che discendeva direttamente dagli dèi, e possedere questo spirito di nazione ha creato l'idea che i giapponesi fossero un popolo eletto (anche dal punto di vista morale).

Essere una «persona» significava essere una «persona giapponese», ed essere «persona giapponese», a sua volta, significava devolvere scelte e discernimenti a colui che presiedeva la scala di rapporti umani, cioè il reggente o l'imperatore. «Spirito di nazione», poi, altro non era se non lo «spirito dei governati» e lo «spirito di coloro che vengono istruiti» — come l'Editto Imperiale sull'Educazione (abbozzato da Inoue Kowashi [1844-1895] e in voga dal 1890 al 1945) proclamava con estrema limpidezza.

Sembra chiaro, allora, che allorquando il Cristianesimo giunse in queste terre abbia provocato miste reazioni tra gli ascoltatori. Con i suoi richiami etici che interpellavano i giapponesi in prima persona ostacolando la delega delle loro responsabilità all'anonimità del gruppo o all'infallibilità dell'imperatore, con una definizione di male/bene, peccato/conversione che si discostava da quella di lealtà/infedeltà, contaminazione/purificazione (di tinte tipicamente Shintoista) e con la nuova idea di un rapporto personale con Dio che «vede nel segreto», il Cristianesimo viene ad intorbidare l'umore morale dei giapponesi. Infatti, se il concetto di 罪 (*tzumi* – peccato) – come l'etimologia del carattere stesso evidenzia («mani prese dalla rete») – significava che il soggetto era responsabile di mali commessi solo e soltanto se era stato colto in flagrante, il Cristia-

nesimo afferma come un peccato sia peccato al cospetto di Dio e che la sua gravità non derivi soltanto dal suo essere stato scoperto. Ma il Cristianesimo, seppur a volte lodato dai nostalgici del *bushidō* (che ne apprezzavano la capacità di soffrire per l'altro, il disprezzo per i beni materiali, la dedizione fino alla morte verso il loro Maestro al di là delle proprie emozioni private e personali... ma non ne condividevano il richiamo alla sacralità della vita in quanto disprezzava il suicidio rituale o 切腹 - *seppuku*) poco ha potuto di fronte a secoli di etica organizzata a livello formale e «statale».

Ancor oggi detti come 旅の恥はかき捨て (*tabi no hajiwa kakisute* – Non c'è vergogna lontano da casa) sottolineano come l'etica giapponese sembri corrispondere a quella del «se non ti fai scoprire da chi ti conosce allora sei moralmente irreprensibile». Ma che la situazione non sia così ben demarcata, che cioè accanto a questa morale pubblica sopravvivano altri sentori etici, è dimostrato dal fatto che molti oggi lamentano una assenza di chiari precetti da seguire, dall'idea ventilata ogni tanto sui giornali di far diventare la Bibbia un libro di testo da studiare nei corsi di etica (dopo che Arinori Mori aveva proibito qualsiasi testo di morale nelle scuole), dall'influsso che altri stili di vita più «personalisti» hanno sulla contemporanea società giapponese.

Il Giappone sembra stia cercando nuovi parametri per un'«etica della situazione» — senza però badare molto ad un discorso morale come fondamento della vita, delle scelte personali e delle responsabilità che ne derivano.

BIBLIOGRAFIA

Furukawa, T.

- 1967 The Individual in Japanese Ethics. In Moore C. (ed.), *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 228-44.

Nitobe, I.

- 1969 *Bushido. The Soul of Japan. An Exposition of Japanese Thought*. Rutland, Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle Company.

Ruth, Benedict

- 1991 *The Chrysanthemum and the Sword. Patters of Japanese Culture*. Rutland, Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle Company.

Tsunoda R., Theodore de Bary W., Keen D.

- 1958 *Sources of Japanese Tradition*. New York and London: Colombia University Press.

Scheda composta per il
Centro Studi Asiatico
Febbraio 2003

LE CULTURE A CUI APPARTENIAMO,
A QUALI BISOGNI STANNO RISPONDENDO?

Area dell'estetica

PARLARE DI ESTETICA, del rapporto creativo e/o contemplativo, poetico e/o poetico, simbiotico e/o metaforico... che l'uomo intrattiene con la realtà, è alquanto complicato in un ambiente come quello giapponese. E questo non solo perché il concetto di categoria estetica (美的範疇 - *biteki hanchū*) e una riflessione sistematica sul concetto stesso di arte sono stati introdotti solo in epoca recente dallo studioso Nishi Amane (1829-1897), e non solo perché — così facendo — molti intellettuali giapponesi hanno percepito l'intromissione di questo ramo filosofico in Giappone come un'altra espressione di egemonia ermeneutica occidentale.

La difficoltà che inevitabilmente si incontra nel trattare di estetica, risiede nelle variegata forme ed espressioni che essa ha assunto lungo i secoli, e nelle varie parole che hanno tentato di racchiuderne il segreto. Per citarne qualcuna: 幽玄 (*yūgen*) — termine tramite cui l'arte non viene tanto intesa come «scoperta del sentiero tra le brume dei prati», come l'«apparente» tra ciò che è confuso, ma piuttosto come un qualcosa di nascosto, come «oscurità, vertigine, tramonto», come espressione di pacatezza, mistero, coagulazione dell'infinito, pienezza. Oppure il termine さび (*sabi*) — termine che sta ad indicare una «eleganza in qualche maniera triste», l'«auto-ri-creazione della natura in cui l'essere delle cose emerge nella sua essenza». Oppure ancora, per quanto riguarda le arti poetiche, il concetto di 言霊 (*kotodama*), lo «spirito delle cose», che costantemente tenta di catturare il potere primitivo della parola per svelare il fondamento di ogni significazione (che di solito viene a coincidere con il «vuoto»).

Tutti questi termini sono tentativi di definizione di un qualcosa che sfugge qualsiasi catalogazione, concetti intrinsecamente relativi che sfiorano e lambiscono ma non svelano il profondo sentimento artistico dei giapponesi. Eppure, tra i tanti, credo che il termine che più si avvicina a ciò che i giapponesi «sentono» come arte sia quello di 媚態 (*bitai*): flirtare, civettare.

Questo concetto, elaborato dal filosofo Kuki Shūzō (1888-1941), indica la disposizione del soggetto che vuole attrarre e affascinare un'altra persona. Ma allorquando il contatto è imminente, laddove gli occhi stanno per posarsi sul s/oggetto desiderato, il

soggetto si ritira, indietreggia, e in silenzio assapora la malinconia del mancato appuntamento di cui aveva già previsto l'accaduto. Detto in altri termini: sembra che i giapponesi preferiscano rimanere in uno stato di perpetua anticipazione, di attesa, perché il piacere che deriva da *bitai* nasce dall'avvicinare il più possibile l'oggetto desiderato, dall'assaporarne la prossimità senza però mai raggiungerlo e possederlo. Nulla viene consumato. Si rimane condannati alla pena del desiderio. L'altro rimane per sempre altrove.

Sembra quasi che per i giapponesi sognare sia meglio che realizzare, gustare il pathos delle cose (物のあわれ - *mono no aware*) che sorgono e svaniscono (gustare il loro svanire nel loro stesso sorgere) meglio del contemplarle e lasciarsi avvolgere dalla loro istantanea bellezza. Come scriveva Buson (1716-1784) in un suo 俳句 (*haiku*) — queste diciassette sillabe che aleggiano in un mare di silenzio: «C'è gioia anche / Nella solitudine: / Tramonto d'autunno» (寂しさの / 嬉しくもあり / 秋の暮れ - *Sabishisa no / Ureshiku mo ari / Aki no kure*).

Questo sentimento di «gioia nella solitudine», dell'inevitabile tramontare delle cose nel loro nascere, dello sguardo triste con cui si ammira lo sbocciare dei fiori di ciliegio, può essere esteso a tutte le arti, a tutte le eleganti e raffinate forme espressive di cui il Giappone è ricco e maestro. La realtà, e con essa la bellezza o il sublime, è ri-conosciuta in anticipo per quel che speculativamente rappresenta: passaggio, transizione, trasformazione, impermanenza. Lasciarsi abbagliare dal bello, in Giappone, significa ammirarne le ombre, confondersi e commuoversi dalle loro gradazioni.

Succede così per la pittura, laddove ciò che è importante non è il paesaggio ritratto ma quell'aria di indeterminatezza e Nulla che lo circonda e fa essere. Lo stesso si può dire per tutte le arti antiche (ceramica, musica, *Kabuki*, *Nō*, *Ikebana*, cerimonia del tè...) che ripropongono un tempo sublimato e trasfigurato dalla nostalgia esorcizzandolo nel presente. Tentare di ri-vivere un passato immaginato, continuare a dare forma ad un contenuto che — se mai è esistito — ormai si è perso nei labirinti del tempo, modellare il passato nell'unica forma disponibile — quella del ricordo — sembra essere il compito dell'arte intesa come rivisitazione di un paradiso perduto, di un'età aurea laddove la natura (oggi ammaestrata e resa artificiale) e l'uomo (oggi sempre più alla deriva nella sua ricerca di identità) sarebbero vissuti in sintonia e armonia. Soggiornare nel-con il passato: questo è ciò che l'arte in Giappone tenta di articolare nella sua formulazione estetica. Con una nuova, importante differenza: gli artisti contemporanei, quel passato, vogliono solo sognarlo ma non più viverlo.

In una conversazione con il romanziere Jun Hishikawa, il famoso scrittore Yukio Mishima (1925-1970), «purista» e profeta di un ritorno al passato come unica sal-

vezza dalla corruzione estetica e morale che a suo riguardo avrebbe intaccato l'autentico spirito giapponese, si lasciò scappare queste parole: «Sono apparso sul palco con lo scopo di far piangere gli spettatori, e loro invece sono scoppiati a ridere».

Il cambio generazionale sembra chiaro: oggi una nuova «specie» di artisti si sta affacciando sulla scena, gente che ha scoperto come la «tradizione» non sia semplicemente il deposito sacro di valori immutabili ma che essa può e deve essere vista anche come premessa per il presente, come un'apertura per nuove idee, nuove possibilità e sperimentazioni estetiche.

Scrittori come Kobo Abe o Kenzaburo Oe (Premio Nobel per la letteratura nel 1994) descrivono un Giappone reale, né immaginato né perso tra i fumi del passato; architetti come Kisho Kurokawa e Tadao Ando modellano spazi e luoghi da abitare in cui l'armonia con la natura e l'ambiente hanno poco a che vedere con il *tatami* o porte scorrevoli tappezzate con carta di riso; pittori e teorici d'estetica come Taro Okamoto si rifiutano di copiare oggetti remoti e distorti dalla memoria e mischiano con i colori le proprie interpretazioni della realtà, le proprie visioni di mondo. Ciò che tutti questi autori tentano di offrire non è una violenta ed impossibile abiura della tradizione o del loro «giapponismo».

Al contrario, essi affermano che solo così facendo l'unicità artistica giapponese potrà sopravvivere e offrire un contributo alla ricerca di quella bellezza che mai si era allontanata o nascosta dalla loro anima.

BIBLIOGRAFIA

Hume, N.G.. (ed.)

1995 *Japanese Aesthetics and Culture*. Albany: SUNY Press.

Kuki Shūzō

1998 The Expression of the Infinite in Japanese Art. In Dilworth D.A., Viglielmo V.H., Zavala A.J. (eds), *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy Selected Documents*. Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, pp. 207-19.

Marra, M.

1995 Japanese Aesthetics: The Construction of Meaning. *Philosophy East & West*, Vol. 45, pp. 367-86.

Shuichi, Kato

1971 *Form, Style, Tradition: Reflections on Japanese Art and Society*. Trans. by J. Bester. Berkeley: University of California Press.

Scheda composta per il
Centro Studi Asiatico
Febbraio 2003

Il gioiello nel pantano

All'origine non c'è traccia alcuna:
chi vi potrebbe mai cercare qualcosa?

«**P**ERCHÈ CERCARE? IL bue non era mai scappato. Eppure accadde che il guardiano non si interessò più di se stesso; così il bue che egli possedeva gli divenne straniero e si perse in lontane, polverose regioni». Così inizia l'antichissima opera dal titolo *Le dieci rappresentazioni del guardiano del bue* (十牛の図),¹¹ testo e disegni che discepoli zen possono consultare come una mappa allorché decidano di incamminarsi sul lungo sentiero che li condurrà — al di là di leggi e regole — verso le ignote regioni del non-attaccamento, verso la straordinaria scoperta della loro «natura originaria».

Il bue, in questa parabola, rappresenta il cuore dell'uomo, il senso profondo della sua esistenza: un cuore che pulsa sempre, instancabile e silenzioso, ma di cui il guardiano (l'uomo) più non si avvede. Per questo, sorretto da una «grande fede», «grande dubbio» e «grande coraggio», il guardiano deve andare a cercare qualcosa che non aveva mai perso o smarrito. Accorgersi che il significato della vita contiene una verità che non si conosce — seppur così incredibilmente vicina — non è che il primo passo verso il suo raggiungimento (fig. 1).

La sequenza delle immagini del libro, poi, si dipana nel modo seguente: il guardiano intravede le tracce del bue (lo studente ha letto sutre e libri sacri, ma conosce la verità solo in maniera intellettuale, fig. 2); il guardiano trova il bue (si entra in contatto con il mondo della non-dualità, il mondo della «natura originaria» in cui «io guardo il fiore e il fiore guarda me», fig. 3); il guardiano afferra il bue (vedere non significa essere, trovare non significa avere: il guardiano non è ancora diventato il bue, fig. 4); il guardiano addomestica il bue (i due diventano uno, la «grande morte» fa cessare ogni distinzione, il *kōan* ed io siamo la stessa cosa — pur non essendola, fig. 5); il ritorno a casa in sella al bue (è il tempo della «grande pace»: povertà o ricchezza, insulti o lodi, verità o bugie vengono visti per quel che sono: inutili pensieri discriminatori, fig. 6); il

¹¹ *The Ox and His Herdsman. A Chinese Zen Text.* Trans. by M.H. Trevor. The Hokuseido Press: Tokyo, 1969.

bue è dimenticato, solo il guardiano rimane (il bue, fin dall'inizio, non era che un espediente per indicare la «natura originaria» del guardiano, il dito che serviva per indicare la luna, la rete che serviva per pescare: una volta preso il pesce, a che serve la rete? Fig. 7); completo oblio del bue e del guardiano (l'uomo e il suo cuore riposano nella loro origine: il cuore è limpido, l'atmosfera tranquilla, il corpo sboccia tra i germogli di loto. Non esiste né illuminazione né volontà di illuminazione. Lo svanire del cuore e dell'uomo è la massima riunificazione dei due. Siamo nel regno del «*samadhi* del prezioso specchio», di quella lastra cristallina che riflette se stessa in tutti gli altri specchi mentre questi si riflettono a vicenda in lei. Siamo oltre la distinzione di «noumeno» e «fenomeno», di «sé», «cosa» e «cosa in sé», di «io» e «altro». Siamo nel «luogo» in cui evapora ogni desiderio di «santità». Sta scritto: «La santità, a cui persino gli uccelli del cielo consacrano fiori, è una vergogna»: voler essere santi, infatti, significa non essere ancora riusciti a liberarsi dall'egoistica passione di esserlo, fig. 8). Il ritorno al fondamento e all'origine (la realtà è «così come è» e come lo era stata fin dal suo inizio senza genesi: nessuna polvere si posa sullo specchio, nessuna nube oscura lo stagno, nessuna orma affonda nel deserto. La forma è vacuità, la vacuità è forma, fig. 9). Entrare al mercato con piene mani (il liberato libera, il «risvegliato» si mischia assieme ai Buddha e ai diavoli, si confonde tra santi e uomini comuni, offrendo e indicando la «via» verso la loro «natura originaria». Egli è il «gioiello nel pantano», il «loto nel fuoco». Da lui esce il sospiro che pronuncia il voto supremo: «Gli esseri senzienti sono innumerevoli, prometto di salvarli tutti», fig. 10).

Le evanescenti rappresentazioni pittoriche che tentano di stilizzare lo sforzo ascetico del discepolo zen, le parole afone che si arrischiano invano a raccontare la nostra eterna «natura originaria», sono di straordinaria bellezza. A loro va il merito di aver scritto con stilo trasparente, e su un foglio di carta invisibile, la vacuità del tutto. Se dovessimo riassumere quanto detto in poche frasi, se dovessimo tracciare i movimenti fondamentali di questo racconto, si potrebbe dire che questi dieci gradini hanno un duplice andamento: uno ascendente — o «via della saggezza» (fig. 1 - 8); e uno discendente — o «via della compassione» — 自他不二 [*jita funi* - non dualità tra l'io e il tu] (fig. 9 - 10). Ambedue le vie, si afferma, convivono nella figura ideale del *bodhisattva*, che unisce e incarna in sé le «contraddittorie perfezioni di saggezza e compassione».

Eppure, aldilà della bellezza di queste immagini, solo domande rimangono. È davvero possibile questa convivenza tra saggezza e compassione buddhista? L'«unità assoluta col Vuoto» cui si giunge seguendo il percorso ascensionale, riesce davvero a scindersi nella discesa (o ritorno) verso la pluralità del mondo delle forme? La priorità data all'aspetto «cognitivo» che raggiunge la non-differenziazione di tutte le cose, può

— dopo questa sua «scoperta» — confondersi ancora con la molteplicità concreta degli individui da cui era finalmente riuscita a liberarsi? E poi... perché, secondo il «monismo» del Nulla, la molteplicità è sempre considerata come radice di ogni illusione e falsità e non è mai vista invece come fonte di ricchezza? Il Nulla, come unica liberazione da ogni dogma (cioè come fuoriuscita da ogni opposizione), non diventa così a sua volta dogmatico? Cos'è che deve essere considerato come «vera realtà»: il Vuoto che tutto riduce all' «uguale» o l'Amore che non smette mai di generare differenze? È la saggezza che genera Amore o l'Amore che genera saggezza?...

Domande, semplici domande, forse solo tracce per una ricerca diversa. «Perché cercare? Il bue non era mai scappato...».

Editoriale *Ashiato*
Marzo 2003



FIG. 1



FIG. 2



FIG. 3



FIG. 4



FIG. 5



FIG. 6



FIG. 7

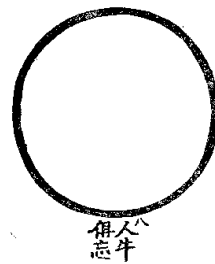


FIG. 8



FIG. 9



FIG. 10

Forma e vacuità

«R ŪPAṂ ŚŪNYATĀ, ŚŪNYATAIVA rūpaṃ, rūpān na prithak śūnyatā śūnyatāyā na prithag rūpaṃ, yad rūpaṃ sā śūnyatā yā śūnyatā tad rūpaṃ». «La forma è vacuità e proprio la vacuità è forma; la vacuità non differisce dalla forma, la forma non differisce dalla vacuità; qualsivoglia cosa sia forma, quella è vacuità, qualsivoglia cosa sia vacuità, quella è forma». «色不異空空不異色色即是空空即是色» (*Shiki fu i kū. Kū fu i shiki. Shiki soku ze kū. Kū soku ze shiki*).

Questi sono i sedici caratteri che contengono il nocciolo della millenaria saggezza buddhista, e che sono quotidianamente recitati dai suoi devoti. Essi si trovano incisi nel Sutra del Cuore (般若心經 - *Hannya shingyō*) che, assieme al Sutra del Diamante (金剛經 - *Kongōkyō*), ha tentato di riassumere in pochissime frasi l'intero compendio della meditazione sulla sapienza. Le parole non sono molte, ma alla sapienza non è mai piaciuta la loquacità. Il saggio, infatti, non è colui che sa parlare molto e bene, ma colui che infrange la sua quieta meditazione al solo scopo di comunicare un contenuto profondo e quasi eterno, una frase in cui la parola e il silenzio rimangono sospesi in un mirabile equilibrio...

Ma ritornando alla frase del sutra proviamo timidamente ad interrogarla: che significato avranno mai i termini «forma», «vacuità», «è»? Tentando di rispondere... la «forma» riguarda l'aspetto fisico o materiale del mondo, la sua forma sensibile percepita, appunto, attraverso i sensi. «Vacuità», nella sua radice sanscrita (*śvi*), indica «gonfiore» e quindi anche – come suo corrispettivo – qualcosa di concavo, incavato (come nella frase: «Ciò che sembra gonfio dall'esterno è vuoto all'interno»). L'esempio che viene subito in mente, è quella di un palloncino gonfiabile: il palloncino si espande grazie all'aria che vi è introdotta e, in questo senso, la sua forma esterna dipende dal vuoto che la modella dall'interno. La Vacuità (空 - *kū*), dunque, non deve essere confusa con il Nulla (無 - *mu*), con il ni-ente o la mancanza e non-esistenza di un qualcosa, ma anzi ne è il suo esatto contrario in quanto essa fa essere ciò che è, «gonfia» la forma rendendola tale. Infine, il verbo «essere» usato nella frase, coincide con la parola 即 (*soku* - *oppure*). Questo carattere indica l'identità fra due termini senza però escluderne la differenza. *Soku* esprime la coesistenza tra due diverse identità senza però porle in opposizione.

Ecco perché «forma-eppure-vacuità, vacuità-eppure-forma», ed ecco anche perché ciascun ente — essendo intriso di vuoto — è già intrinsecamente predisposto ad

essere interconnesso con tutti gli altri. «La vacuità» — come afferma G. Pasqualotto nel suo *Nishida, dialettica e Buddismo* — «richiama qui la condizione necessaria di ogni possibile rapporto tra gli elementi. Essa mostra un'efficacia reale nella misura in cui fonda la possibilità di interazione di ciascun elemento con tutti gli altri: se infatti ogni elemento possedesse una sostanza autonoma, non potrebbe connettersi agli altri elementi se non in modo forzato, ossia mediante l'intervento di un potere ad essi superiore che li costringa a porsi in relazione. Si potrebbe anche affermare che nella frase “proprio la vacuità è forma”, il termine “forma” non viene usato con lo stesso significato che ha nella frase “la forma è vacuità” ma acquista una qualità che potremmo dire “attiva”: esso non indica la forma sensibile di ogni elemento, ma connota la forza che garantisce l'interagire di tutte le forme sensibili. Ogni elemento è vuoto di sé, ma proprio il vuoto di sé di tutti gli elementi permette il loro reciproco condizionamento».¹²

Fin qui la spiegazione quasi etimologica riguardante alcuni termini del sutra. Ciò che ora si deve aggiungere è la dimensione spirituale che questi termini posseggono.

«Vacuità» è la parola che viene usata per indicare la realtà trascendente, il Nirvana. Ora, che il trascendente sia al-di-là e che coesista con l'immanente, con il suo opposto — cioè con il Samsara — non procura nessun fastidio alle nostre facoltà intellettive. Più difficile, invece, diventa pensare al messaggio del sutra che *identifica* il Nirvana col Samsara, e viceversa. Come scrive T.R.V. Murti nel suo *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*: «Non c'è differenza alcuna tra Nirvana e Samsara; noumeno e fenomeni non sono due classi separate di entità, né sono due stati della stessa cosa. L'assoluto considerato attraverso le forme di pensiero dell'immaginazione costruttiva è il mondo empirico; e, a sua volta, l'assoluto è il mondo visto *sub specie aeternitatis*, senza gli strumenti fuorvianti del Pensiero».¹³

Immanenza-*eppure*-trascendenza, trascendenza-*eppure*-immanenza. Mondo-*eppure*-assoluto, assoluto-*eppure*-mondo. Gli opposti esistono — contraggono la propria esistenza — nel/dal/«essendo il» loro contrario. Entriamo qui in una logica che spinge agli estremi ad uno dei più cari principi filosofici greci: quello di non contraddizione. Ciò che il sutra afferma, infatti, è che «A essendo non-A è A», oppure che «non-A non essendo A è non-A». In altre parole: l'affermare A, implica sempre anche affermare ciò che A non è, e proprio la negazione di A è affermare A.

¹² Pasqualotto G., *Nishida, dialettica e Buddismo*. Andolfato R., *Nishida Kitarō. L'io e il tu*. Padova: Unipress, 1996, pp. 189-190.

¹³ Murti T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*. London: Allen & Unwin, 1955, p. 274.

Ma se a prima vista queste formulazioni possono sembrare astruse o incomprensibili, diventano più chiare allorquando pensiamo che la vacuità di cui si parla non è vuota di ciò che essa esclude, bensì lo include, è identica ad esso, è «piena» di esso. Essa è una «vacuità piena», un Nirvana che per sempre rigonfia il ventre del Samsara, un Samsara che sempre partorisce il Nirvana.

Riuscire ad accostare queste idee, dimorare con loro per capirne il significato, non è che il primo passo per avvicinarci con rispetto ad una sapienza antica e tuttavia contemporanea. Una sapienza che — se anche non trasborda nella fede — rimane tuttavia di inestimabile bellezza perché ci collega con la sapienza di tutti i tempi. Infatti, come ci ricorda Edward Conze, «gli uomini erano saggi molto tempo prima di diventare intelligenti».¹⁴

Editoriale *Ashiato*
Maggio 2003

¹⁴ Conze E., *I Libri buddhisti della sapienza. Il sutra del diamante. Il sutra del cuore*. Trad. G. Mantici. Roma: Ubaldini Editore, 1976, p. 15.

Il canto dei *jakugo*

想見元無事 *Aimite moto buji*,
不來卻思君 *kiratazareba satte kimi o omu*.

When we meet, it is nothing really. But if
you do not come, I think of you all the more.

SE ESISTE UNA parola riguardante lo zen (in particolare) e il Buddhismo (in generale) di cui tutti sono a conoscenza, essa corrisponde senz'altro a quella di *kōan* (公案). Chi, infatti, non ha mai letto o ascoltato il detto «Il suono di una sola mano» (隻手音聲 - *sekishu onjō*)? Oppure chi non si è mai sentito quasi smarrito nel leggere la storia del Sesto Patriarca Hui-neng (in giap.: 慧能 - *Enō*) il quale, raggiunto sulla montagna da alcuni monaci che volevano ascoltare il suo parere sul *Dharma*, rispose: «Senza pensare né a ciò che è bene né a ciò che è male, in questo stesso istante, dimmi: qual è la tua faccia originaria (本来面目 - *honrai no menmoku*) prima della nascita di tua madre e di tuo padre?».

I *kōan*, forse proprio per questa loro impenetrabilità logica, sono spesso considerati dei semplici «enigmi», dei «paradossi», degli 方便 (*upāya*, in giap: *ōben*), cioè uno dei tanti «abili mezzi» o «strumenti» usati per porre un problema irrisolvibile alla mente razionale guidandola così oltre i limiti della cognizione puramente intellettuale della realtà. Questo modo di vedere considera il *kōan* come un semplice espediente psicologico e linguistico, la cui funzione risiederebbe nell'introdurre la mente di colui che riflette all'interno di quel dinamismo intuitivo che solo gli permetterebbe di liberarsi dai dualismi illusori di «soggetto» e «oggetto». Il *kōan*, secondo questa prospettiva comunemente accettata, non avrebbe in sé nessun significato o senso proprio, non possederebbe alcuna preziosità indipendente dalla sua funzione: una volta raggiunto lo scopo di distruggere le nostre facoltà raziocinanti ed intellettive, si potrebbe benissimo — e senza troppa nostalgia o rimpianto — darlo in pasto al fuoco.

Questa concezione «funzionalista» dei *kōan*, è stata recentemente rimessa in discussione da Victor Hori in un suo libro dal titolo: *Zen Sand. The Book of Capping Phrases for Kōan Practice* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003). L'originalità di questo poderoso volume risiede nel fatto che in esso si trovano raccolti e schedati (per la prima volta) 4024 *jakugo* (著語, 着語), o piccole frasi che devono essere «appese» al

kōan dopo che esso è stato risolto dal monaco. I *jakugo*, inizialmente, erano semplici commenti composti dai monaci stessi per evidenziare il punto, il nocciolo (宗旨 *shūshi*) del *kōan* e per ricordare al monaco di esercitare quell'«occhio per l'essenziale» (宗乘眼 *shūjōgan*) necessario per riconoscerne la sua indescrivibile saggezza. In Giappone, con la decadenza degli studi classici e il progressivo svanire di coloro che sapevano scrivere in cinese, si è iniziato a collezionare questi detti, e ora esistono dei libri che i monaci odierni (della scuola Rinzai) possono (e devono) consultare per scegliere la frase adatta da appendere al loro *kōan*.

I *jakugo* sono quasi dei micro-inni rivolti al *kōan* (o meglio ancora: sono dei *kōan sul kōan*) il cui scopo è quello di esprimere a parole ciò che il monaco ha sperimentato nel risolvere il significato del *kōan* stesso.

Ciò che questi *jakugo* evidenziano, allora, è che il *kōan* non è affatto un semplice artificio linguistico, né una forma di esegesi o una tecnica usata per raggiungere uno stato di coscienza in cui «non esiste più nessuna differenza tra la danza e il danzatore»: al contrario, come Hori sostiene, il *kōan* è una pratica religiosa. «La pratica del *kōan*» — scrive — «è prima di tutto una pratica religiosa, intrapresa primariamente non per risolvere un enigma, non per perfezionare la spontanea esecuzione di una qualche pratica, non per imparare una nuova forma di espressione linguistica, non per avanzare politiche culturali, e non per continuare nell'erudizione. Questi ingredienti possono certamente essere presenti, ma essi son sempre al servizio dei tradizionali scopi buddhisti di saggezza illuminata e compassione disinteressata». ¹⁵

Il *kōan*, in altre parole, è ciò che guida il monaco ad una vera e propria crisi religiosa che coinvolge tutte le sue facoltà: l'intelletto, l'emozione, la volontà. Esso è ciò che scuote le fondamenta esistenziali del soggetto, che lo guida nelle regioni inesplorate della vera conoscenza di sé attraverso la «grande radice della fede» (大信根 - *daishin-kon*), la «grande sfera del dubbio» (大疑團 - *daigidan*) e la «grande potente volontà» (大憤志 - *daifunshi*). Allorquando il soggetto riemerge da questa crisi, egli vede le cose del mondo come oggetti vuoti, egli pensa ancora usando categorie discriminatorie, ma questa volta sapendo che esse sono ancorate nel/sul vuoto. Da qui la gioia per l'illuminazione che uno sperimenta e lo spontaneo inno rivolto al *kōan* attraverso la deliziosa forma del *jakugo* (la citazione iniziale in questo editoriale, è una delle tante frasi presenti nel libro di Hori).

Sapere che il *kōan* è una pratica religiosa e che i *jakugo* ne rappresentano qua-

¹⁵ Hori V., *Zen Sand. The Book of Capping Phrases for Kōan Practice*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003, p. 6.

si un canto, non può che meravigliarci. Secoli di illuminazioni in poche frasi. Grandi dubbi affrontati da grandi fedi. *Jakugo* come parole d'amore rivolte al Vuoto o al Nulla...

Riandando con la mente a ciò che il filosofo Nishida (e poi Nishitani) domandava ai teologi che andavano a visitarlo, uno non può che porsi *il kōan dei kōan*: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal. 2,20). «Chi parla in questa frase? Tu o Cristo?», chiedeva insistentemente il filosofo ai teologi. Quale risposta — o *jakugo* — daremmo noi?...

Editoriale *Ashiato*
Giugno 2003

Yasukuni: per la pace del paese

CON L'ARRIVO dell'estate e dell'afa, con una puntualità quasi monotona come le gocce di sudore che non smettono di rigare la fronte, il Giappone si incammina a dibattere l'annuale e sempre scottante problema del tempio *Yasukuni* (靖国神社). In quel tempio Shintoista, infatti, sono custodite alcune delle anime di coloro che nelle varie recenti guerre hanno sacrificato la vita per il Giappone (all'ottobre del 2002, il loro computo era di 2.466.427).¹⁶

Tra queste, dal 1978, sono presenti anche le 14 che appartenevano alla lista di coloro che nella seconda guerra mondiale erano stati accusati di crimini contro l'umanità e contro la pace dal tribunale di Tokyo (operativo dal 1946 al 1948). Al tempio si continua a ripetere che ospitare queste anime, non dovrebbe rappresentare alcun problema o scandalo per l'opinione pubblica o internazionale. Questo per due motivi. Primo, perché la Law for Relief of War Victims and Survivors (del 1953) stabilisce che i criminali di guerra debbano ricevere lo stesso trattamento di tutti gli altri caduti. Secondo, perché il tempio considera l'atto di condanna del tribunale di Tokyo come una sentenza totalmente arbitraria emessa da parte dei vincitori sui vinti. Di più, come i responsabili del tempio affermano, le anime delle persone decedute, non sono ospitate come «single» divinità ma in maniera «collettiva»: allorquando si aggiungono nuovi individui, i loro nomi vengono scritti accanto a quelli già presenti nel «Libro delle Anime», e sono poi integrati con gli altri spiriti nel santuario centrale.

Storicamente, la bufera di sabbia che ha dato origine al «problema *Yasukuni*» (il cui nome originario, voluto dall'imperatore Meiji, era 招魂者 *shōkonsha* – «tempio per invitare gli spiriti» che avevano combattuto per lui e per la restaurazione imperiale — poi ribattezzato nel 1879 *Yasukuni*, «[per] la pace del paese», aperto a tutti i morti in guerra), risale al 1985, allorquando il primo ministro Nakasone Yasuhiro decise di visitare il tempio in maniera ufficiale il 15 agosto (anniversario della fine della seconda guerra mondiale). Questo fatto fu ferocemente condannato dalla Cina e dalla Corea del sud che ancora considerano questo pellegrinaggio un chiaro atto di «rivendicazione»

¹⁶ Questa cifra, come i dati seguenti, sono presi da *Japan Echo*, Eleven Questions about Yasukuni Shrine. June 2003, pp. 48-49. L'articolo rappresenta una traduzione parziale dell'articolo giapponese 靖国神社に関する 11 の質問 (*Yasukuni Jinja ni kansuru 11 no shitsumon*) apparso su *Chuō Kōron*, March 2003, pp. 156-61.

politica, se non proprio un palese segno di riconoscimento delle atrocità commesse in guerra dai giapponesi. Il problema, dunque, si pone/va dal punto di vista politico. Nella sua formulazione più semplice, la domanda era questa: «Può un primo ministro, come figura pubblica, onorare coloro che sono stati dei perpetratori di crimini di guerra? Può un primo ministro ignorare così platealmente i sentimenti di coloro che hanno sofferto a causa dell'esercito giapponese durante la seconda guerra mondiale?».

Per coloro che sono incaricati di gestire il tempio *Yasukuni*, come abbiamo visto, queste domande sono considerate inutili, ingiustificate, anacronistiche, oltre che assolutamente non pertinenti («con quale autorità i cinesi e coreani del sud interferiscono negli affari interni del Giappone?»).

I vari primi ministri succeduti a Nakasone, invece, hanno adottato tattiche diverse per risolvere questi interrogativi: da una parte coloro che ignorando qualsiasi critica hanno visitato il tempio il 15 agosto, e hanno aspettato che il tempo soffocasse il negativo clamore suscitato dal loro gesto. Dall'altra coloro che — come l'attuale primo ministro Koizumi — hanno deciso di giocare coi giorni e mesi del calendario.

Koizumi, infatti, ha visitato *Yasukuni* per la prima volta (in veste di primo ministro) il 13 agosto 2001, due giorni prima della data stabilita. L'anno seguente lo si è visto varcare i recinti del tempio il 21 aprile, data in cui si celebra (al sito) la festa primaverile per la pace. Quest'anno, senza rendere pubblica la notizia (?), è entrato al sacrario il 14 gennaio. Di fronte all'altare del santuario centrale si è inchinato una volta soltanto — invece dei due inchini, due battiti di mani, e inchino finale previsti dalla tradizionale preghiera Shinto. Ulteriore sottolineatura, questa, per far passare a tutti il semplice ma importantissimo messaggio che in Giappone vige ancora la separazione netta tra politica e religione (come vuole la Costituzione) e che la sua visita intendeva solo onorare i morti, non tentare di giustificare lo Shinto come religione di stato....

Il «problema *Yasukuni*» rimane, allora, un dilemma sospeso e spinoso sia a livello nazionale che «internazionale». Da un lato, gli intellettuali giapponesi (soprattutto di destra) stanno setacciando, scomodando (e distortendo?) fonti, antologie, tradizioni... antiche e nuove per giustificare queste visite al tempio. Dall'altro, i cinesi e coreani del sud non si lasciano certo sfuggire l'opportunità per far sentire occasionalmente le loro voci di protesta. Da una parte c'è chi in Giappone propone di costruire una struttura diversa, «non religiosa», in cui far riposare le anime dei defunti e a cui accedere senza dar adito a inutili polemiche; dall'altra c'è chi irride quest'ultima richiesta denunciandola nel nome di uno Shinto «forte» che dovrebbe mantenere il più unito possibile sia il rituale che la religione...

Come, e se, finiranno mai queste dispute è difficile da prevedere. Il loro ritorno ciclico, il solito accaparramento dell'evento per usi ideologici, la strana e densa atmosfera che si crea parlando di patriottismi o crimini, il ridurre cifre di morti ad un semplice gioco di dadi con la storia... lasciano la mente confusa e perplessa.

Per un attimo la colpa e l'innocenza, la spada e le lacrime, gli interrogativi sui perché di ogni sofferenza inflitta o subita, sembrano essere risucchiate dai vortici della polemica, paiono eclissarsi dalla ragione umana. Poi, invece, tutto ritorna alla calma: le invisibili e smemorate occupazioni di sempre riecheggiano di nuovo sui giornali, tra le voci cacofoniche della TV....

Non sapendo che sarà proprio questo non capire, questo non voler riflettere sul sacrificio di vite umane gettate con noncuranza al vento di ogni guerra, in ogni paese, che porterà molti a costruire i mille *Yasukuni* di domani...

Editoriale *Ashiato*
Luglio 2003

Dia-logare

Le ombre dei bambù spazzano le scale,
ma non alzano nessuna polvere.
La luna penetra in profondità nello stagno,
ma non lascia nell'acqua nessuna traccia.

A VOLTE, LEGGENDO E studiando, si incontrano dei passi che subito risaltano e ci rimangono impressi per la loro chiarezza e bellezza. D'un tratto, quello che ricercavamo senza sapere con esattezza come articolare a parole o frasi ci si presenta davanti con inaspettata lucidità; d'improvviso, quello che ci era difficile pensare ci appare davanti agli occhi nella sua semplice (e con il senno di poi, quasi banale) formulazione.

Una di queste tante citazioni, per chi sia interessato a capire e dialogare con altre religioni, credo possa essere questa:

Allorquando qualcuno voglia paragonare due religioni o confessioni, uno deve evitare lo sbaglio di cui parla Harnack quando ci ammonisce di non confrontare la propria sana teoria con la scadente pratica dell'altro, i propri ideali con la semplice realtà dell'altro. Uno deve essere su questo punto più onesto possibile, deve confrontare teoria con teoria, ideale con ideale, e se uno vuole essere assolutamente corretto, non deve accontentarsi della visione della religione ottenuta dalla vita dei suoi migliori rappresentanti, ma di ciò che si guadagnerebbe se tale religione fosse davvero vissuta seguendo i suoi migliori ideali.

La religione sotto considerazione ha inoltre il diritto di domandare di non essere valutata secondo le sue caratteristiche e condizioni marginali: aspetti questi che si sono aggrappati e tuttora rimangono appiccicati ad essa, ma che potrebbero venire eliminati senza alterare la sua natura essenziale.¹⁷

In queste poche frasi credo sia incastonata una rispettosa «teologia del dialogo tra le religioni». È necessario e urgente per chiunque si proponga di studiare o si trovi già a convivere con altri modi di pensare, pregare, inginocchiarsi... confrontare pratica con pratica, teoria con teoria, ideali con ideali, per poi andare anche aldilà degli appunti

¹⁷ Frase di Rudolf Otto citata in Foster F.H., *India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted*. London: SCM Press, 1930, p. 59.

presi fino ad immaginare come e quanto il mondo cambierebbe se davvero si vivesse in pienezza le direttive che compongono la religione sotto esame.

Immaginare, certo, ma non solo: come la citazione ci ricorda, occorre varcare altri limiti, vagliare gli aspetti secondari o superficiali di una religione, bisogna saperla liberare da tutti quei sedimenti o incrostazioni storici e culturali che la sostengono (e a volte la banalizzano) per andare al nocciolo della sua verità, fino a raggiungere ed ascoltare l'annuncio puro della sua grazia, le parole velate del suo messaggio di liberazione o salvezza.

Essere capaci di non eliminare con una semplice alzata di spalle quanto non si capisce o sembra troppo lontano dal nostro pensiero, riuscire ad evitare di adattarsi sui luoghi comuni in cui troppo spesso deponiamo una ricchezza che ci sfugge tra le dita: ecco forse le predisposizioni essenziali per accostarsi ad un'altra religione, ad un credo e confessioni diversi. Credo e confessioni che, si badi bene, la citazione non incoraggia ad assumere qualunquisticamente e non richiede allo studioso (o al curioso) di aderire con fede cieca e ignara. Al contrario, per usare una massima famosa del filosofo Spinoza, l'autore ci ricorda semplicemente questo: *nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere*.

Ciò che Rudolf Otto scrive, allora, può esserci utile se non altro come richiamo o monito verso una correttezza di rapporto, verso un altro tipo di ragionamento che non sia il solito frettoloso, sterile ed inutile elenco di differenze, mancanze e superiorità di una religione rispetto ad un'altra. Una frase che in pochissimo tempo ci chiede di «giustificare» la propria posizione teoretica ed esistenziale e di dare ragioni della nostra impostazione di pensiero e di fede. Una frase che ci invita immediatamente ad imparare un'arte strana, a volte avara di risultati e guadagni, ma essenziale quanto l'aria che respiriamo senza accorgercene: quella del capire. Arte che mai è stata facile in passato né lo sarà in futuro. Ma arte senza la quale continueremo a seguire opinioni e a lasciare ad altri scrigni di conoscenza che spettano invece a ciascuno di noi come dolce dovere morale...

E sarà forse solo da questa fatica, da questo comprendere, da questo sudore intellettuale che si fa strada tra i mille volgari slogan del «così si dice», che una sana pratica ed una corretta esperienza religiosa potrà nascere e permeare la nostra storia, i nostri quasi ormai indistinguibili paesaggi, la nostra e altrui sempre troppo fragile vita...

Alle sorgenti del senso

It's no good pushing delicacies at a man with a full belly. Striking aside waves to look for water, when the waves *are* water.

Hakuin

«**H** O IMPARATO A bastare a me stesso». 吾唯足知 (*Ware, Tada, Taru, Shiru*). Quattro semplici caratteri per descrivere una vita, o semplicemente un compito ancora da attendere. Queste lettere si trovano incise in una delle più famose e fotografate つくばい (*tsukubai* - bacinelle di pietra) del Giappone situata al tempio Ryoan-ji di Kyoto. Rimanendo per un attimo lì ad ammirarla, uno scopre subito che la forma del recipiente in cui l'acqua fluisce e si deposita, corrisponde al radicale di un *kanji* (口 - *kuchi* - bocca) che accomuna tutti e quattro i caratteri che le son scolpiti attorno.

Le voci delle guide che sgattaiolano veloci disturbando questo tempio di silenzio, si introducono di forza nei tuoi pensieri mentre spiegano ad alcuni turisti che «solo colui che ha imparato a bastare a se stesso è spiritualmente ricco. Coloro invece che non hanno imparato a farlo, rimarranno spiritualmente poveri – anche se materialmente ricchi. E questo è un concetto molto importante della filosofia zen».

E così uno si ritrova, suo malgrado, a chiedersi che cosa significhi «bastare a se stesso» e dove e come uno lo abbia «imparato», che senso avranno mai le parole «spirituale», «ricco», «povero»... La sempre rinnovata difficoltà nel dipanare questi termini, risiede nel fatto che ci troviamo a dialogare con parole che partono da una prospettiva abbastanza diversa da quella di Mitsukuni Tokugawa (1628-1700), ideatore di quella bacinella di pietra. Se i termini in questione, infatti, sembrano abbastanza semplici e comuni, non così invece il bacino di senso da cui essi sgorgano.

Proviamo, ad esempio, a leggere un passo tratto da san Paolo che sembra essere la fotocopia esatta dei caratteri sopra descritti. «Ho provato grande gioia nel Signore, perché finalmente avete fatto rifiorire i vostri sentimenti nei miei riguardi: in realtà li avevate anche prima, ma vi mancava l'occasione. Non dico questo per bisogno, poiché ho imparato a bastare a me stesso in ogni occasione; ho imparato ad essere povero e ho imparato ad essere ricco; sono iniziato a tutto, in ogni maniera: alla sazietà e alla fame, all'abbondanza e all'indigenza» (Fil. 4, 10-12).

Seppur nella fantastica coincidenza tra il testo zen e quello di san Paolo, sembra però che essi provengano da scuole esistenziali e di fede abbastanza divergenti. Ciò che sembra essere radicalmente diverso tra loro, non è tanto l'apparente risultato verso cui ambedue tendono — o che hanno già raggiunto — (e che forse potrà anche esteriormente concordare), ma la motivazione che ha dato inizio a questo loro comportamento, i maestri da cui hanno imparato a ricalibrare i propri pensieri e le proprie azioni, il perché e lo scopo di questo situarsi in maniera distaccata e autonoma in mezzo alle alterne vicende di povertà e ricchezza offerte dalla vita.

Se seguiamo i rivoli di quell'acqua che avvolge in maniera trasparente i caratteri scolpiti su quella bacinella di pietra, si scoprirà ben presto che il «superfluo» a cui rinunciare, il «di più» che si può accantonare senza nostalgia, è proprio quell'«io» immaginario o illusorio che crediamo possedere e poter gestire a piacimento. Quel che «basta», invece, è la semplice — eppur così profonda ed attraente — conoscenza della impermanenza di tutte le cose (諸行無常 - *shogyō mujō*), della legge suprema del non-io (諸法無我 - *shohō muga*), della constatazione che tutto è dolore (一切皆苦 - *issai kaiku*) e, infine, della sublime estinzione di questo autoconsapevole e doloroso processo conoscitivo nella rassicurante tranquillità del Nirvana (涅槃寂静 - *nehan jakujō*). Uno «impara» tutte queste cose diventando indistinguibile dalla realtà che lo circonda, inseguendo parole di saggezza tra il vento che muove le ondegianti foglie di bambù, accovacciandosi sempre e di nuovo ai piedi del Nulla...

Non così per san Paolo. Egli scrive affermando come possa «bastare a se stesso» proprio perché ciò che conta davvero nella sua vita non è tanto sublimare la fame, ignorare l'indigenza, e constatare come entrambe non siano altro che escrescenze del Nulla, ma la consapevolezza di essere «uno» con Cristo. La fame e l'indigenza, che capitano senza cercarle, si trasformano in testimonianza, in un qualcosa di cui vantarsi, una prova vivente di questa sua appartenenza a Cristo. Le privazioni non sono eliminate, le ferite non smettono di sanguinare.

Egli continua a vivere nella sua carne, con lucida consapevolezza, ciò che manca ai (non ciò che è tolto dai) patimenti di Cristo. Perché ciò che a san Paolo interessa, non è estinguere il dolore, ma sopportarlo (e quasi amarlo) al fine di essere con/per/in Lui, non è tanto estirpare la radice di ogni illusione ma quella di conoscere e far conoscere Colui di fronte al quale tutto il resto non è altro che spazzatura (Fil. 3, 8). «Bastare», per san Paolo, significa vivere fino in fondo la differenza che esiste tra il «liberarsi» e «il lasciarsi salvare», tra la fame come ostacolo e la fame come mezzo, tra il «bastare» a Cristo e agli altri e l'«essere superfluo» a se stesso ...

L'acqua, nella bacinella di pietra, continua a scorrere. Il tempo sembra evaporare perché sempre lì, presente in ogni singola goccia che riempie un recipiente pieno, in ogni silenzioso fiotto d'acqua che scivola via veloce per lasciar spazio ad ogni nuovo rivolo. Forse san Paolo, vedendo questa scena, non avrebbe fatto altro che bere da quella pietra cava per saziarsi la sete. Sapendo bene che altra era acqua di sorgente, altra ancora l'acqua della Vita...

Editoriale *Ashiato*
Ottobre 2003

Terra del sol levante

Dal signore della terra dove nasce il sole
al signore della terra dove il sole tramonta.

Principe Shōtoku
(592-622 d.C.)

È CON QUESTE PAROLE che iniziava una lettera inviata dal principe giapponese Shōtoku al reggente cinese di Sui. Esse, oggi, sembrano essere abbastanza presuntuose, considerato il fatto che Shōtoku viene ricordato nella storia come il più prolifico importatore di elementi cinesi in Giappone (dal sistema burocratico a quello urbanistico, dal Buddhismo ai classici confuciani...). L'introduzione alla missiva, comunque, voleva subito mettere in chiaro un principio che lungo i secoli si è poi mantenuto intatto e costante: il Giappone si sente superiore a tutti gli altri paesi asiatici (compresa la Cina) mentre si ritiene secondo solo nei confronti dell'Occidente.

E quest'ultimo senso di inferiorità deriva, in parte ma non solo, dall'aver perso la seconda guerra mondiale. Come lamentano molti pensatori di destra, è da allora, da quella disfatta, da quei bombardamenti atomici, che il Giappone ha iniziato a credere che tra il parlare di pace e il discutere di questioni militari ci sia un abisso invalicabile. Il *pacifismo idealistico* — come spesso viene chiamato da quegli intellettuali — ha «addormentato» la coscienza dei giapponesi, e ha fatto loro credere che ogni discorso militare significhi molestare i mai completamente assopiti *dogs of war*, che l'uso della forza militare sia sempre un male, e che, da ultimo, rigettare qualsiasi proposta di riarmo significhi lavorare per la pace.

Ora, invece, con le recenti guerre in Afghanistan e Iraq, il timore di parlare apertamente della necessità e urgenza di rafforzare il potenziale militare non pone alcun problema — come testimoniano alcuni articoli apparsi sul *Japan Echo* dell'ottobre 2003 dai titoli intimidatori di *Nuclear Weapons for Japan*, e *Learning to Live with Military Power*. Ed è un dato evidente a tutti che, per la prima volta dalla fine della seconda guerra mondiale, il Giappone sta offrendo supporto a forze impegnate in combattimento.

L'opinione pubblica giapponese, si è interrogata sul perché queste operazioni siano state autorizzate senza che prima sia stato dissipato ogni dubbio sulla loro effettiva

costituzionalità. Il Primo Ministro Koizumi, ha affermato che per il paese è il momento di mostrare un pò di «senso comune» invece di «trovare scuse» per non partecipare attivamente alle operazioni americane.

Grazie a questo «senso comune» l'articolo 9 della costituzione giapponese che recita «il popolo giapponese rinuncia per sempre alla guerra come diritto della Nazione e alla minaccia o all'uso della forza come metodo di risoluzione delle controversie internazionali», non costituirebbe più un ostacolo alla partecipazione a operazioni di guerra internazionali di forze giapponesi, purché queste non siano direttamente impegnate in combattimento.

Anzi, il preambolo della costituzione stessa che fa appello alla cooperazione tra le nazioni sembra, in quest'ottica, avallare la scelta di Koizumi e del suo governo che ad ottobre ha adottato una legge anti-terrorismo che avrà una validità di due anni, salvo proroghe. Questa legge consente l'invio delle forze di autodifesa giapponesi in missioni di appoggio logistico all'estero «solo nei paesi che ne accettino liberamente la presenza e in zone dove non siano in corso combattimenti» e permette loro il ricorso all'uso delle armi per proteggere se stesse e tutti coloro che si trovano sotto la loro protezione, incluse truppe di altri paesi sotto attacco.

La costituzione giapponese prevede solamente la difesa individuale e non quella collettiva: il paese può pertanto rispondere solamente ad attacchi diretti. Il governo Koizumi non considera però la partecipazione del Giappone alla lotta al terrorismo come difesa collettiva ad una aggressione diretta agli Stati Uniti, ma considera il terrorismo internazionale una minaccia diretta al paese e pertanto legittima la risposta, la quale non viola neanche l'articolo 9 poiché non prevede azioni d'attacco.

Per Koizumi questa è semplicemente una nuova interpretazione del concetto di difesa individuale. Un passo in più lo compiono i militari. Un ufficiale d'alto rango delle Forze di Autodifesa ha affermato al giornale *Asahi Shinbun*: «Spareremo e combatteremo, il quadro legale è sufficiente per permettere ai militari di decidere sul momento» lasciando supporre che nel caso le zone di operazioni assegnate si trasformassero da «zone pacifiche» in zone di guerra cambiando la natura della missione, la prima preoccupazione dei soldati giapponesi di certo non sarebbe quella di fare rapporto al Parlamento per richiedere l'autorizzazione all'uso della forza.

Subito dopo la sua elezione Koizumi si è impegnato ad ampliare e migliorare le Forze di Autodifesa affinché il Giappone non dipenda più dagli Stati Uniti per la sua sicurezza. La rapida crescita della Cina e il pericolo nord coreano, hanno evidenziato la necessità per Tokyo di creare un deterrente militare credibile se vuole mantenere un ruolo di primo piano nell'area. Le Forze di Autodifesa sono comunque già molto forti e

hanno alle loro spalle un complesso industriale militare formidabile. Gli Stati Uniti appoggiano e appoggeranno anche in futuro la crescita militare dell'«alleato» poiché nell'ottica del contenimento dell'influenza cinese e dell'instabilità nord coreana un Giappone forte e più libero dai vincoli costituzionali permetterebbe a Washington un buon risparmio in termini di impegno e di soldi. Ma come tutti sanno eppure tutti fan finta di niente, a lungo termine, questa mossa potrebbe rivelarsi un errore per Washington poiché se Tokyo entrerà da protagonista nella politica di sicurezza, si rivelerà probabilmente un forte competitore nella lotta per l'egemonia nel Pacifico tale da insediare nell'area gli interessi degli stessi Stati Uniti.

Dopo secoli di storia, sembra davvero che l'amara arroganza di Shōtoku sia ancora lì, pronta ad essere resuscitata e sbandierata nel nome di una mai ben definita supremazia. Come ha affermato di recente un giornalista: «L'era della ruminazione sentimentale sulle bombe atomiche di Hiroshima e Nagasaki è da considerarsi chiuso. Siamo ora in una situazione che ci chiede molto più di quelle solite e melense partecipazioni a convegni, o il ciclico visitare monumenti ai caduti, al fine di evitare la sofferenza di un terzo bombardamento atomico – questa volta per mano di Kim Jong-il».

Per un popolo che ha vissuto sulla propria pelle l'esperienza di quei bombardamenti, queste frasi sembrano davvero sconcertanti. «La storia insegna solamente agli uomini che la storia non ci insegna niente», avrebbe detto Mahatma Gandhi. Non vale questo soprattutto per una nazione che scorda i segni delle sue cicatrici, e delle sofferenze che ha inflitto agli altri?

Ed è davvero come se il dolore di un tempo, le voci rauche di impotenza, le promesse di non voler più vedere sangue scorrere nei tombini non risuonassero più in queste isole. Sembra quasi che pur avendo provato l'indicibile vuoto lasciato da morti violente e premature, il Giappone non riesca a liberarsi da quella definizione datale tanto tempo fa da Shōtoku.

Una definizione inventata, come sembra esserlo anche quel famoso detto dei «primi in Asia...», giacché il primissimo nome per designare quest'arcipelago sperduto in un oceano qualsiasi non era quello (ormai) bellicoso di «terra del sol levante» ma quello più pacifico e innocuo di «terra dal riso abbondante»...

Un teschio per cuscino

Città irreale, sotto la nebbia marrone di un giorno d'inverno, una folla scorreva sopra il London Bridge. Così tanti. Non pensavo che la morte avesse distrutto così tante persone.

T.S. Eliot

UN ALTRO ANNO volge al termine e viene quasi spontaneo chiedersi che cosa significhi mai il tempo, questi giorni che passano e si confondono con quelli di ieri, questi secondi che muoiono e risorgono da se stessi senza posa e senza fatica. Canta il salmista: «Ai Tuoi occhi, mille anni sono come il giorno di ieri che è passato, come un turno di veglia nella notte... Insegnaci a contare i nostri giorni e giungeremo alla sapienza del cuore» (Sal. 89, 3.12).

Queste parole quasi ricalcano quelle di un'introduzione ad un famoso *haiku* del poeta Bashō: «Nella casa di Homma Shume, alla parete del suo scenario *Nō*, è appeso un dipinto: una scena con degli scheletri che suonano flauti e tamburi. Può essere altro il volto della vita? E quell'antica leggenda dell'uomo che usa un teschio per cuscino e alla fine è incapace di distinguere sogno e realtà, anch'essa ci dice qualcosa della vita». Segue poi lo *haiku*: «Lampi guizzanti — Accanto al mio viso / Spighe di steppa».

Queste parole, sono citate dal filosofo Nishitani Keiji nel suo *La religione e il nulla*. Commentando lo *haiku*, Nishitani, poi, continua: «In una delle sue peregrinazioni, Bashō aveva dovuto trascorrere una notte in una brughiera desolata. Un lampo improvviso nell'oscurità, ed ecco che vide se stesso giacere nell'erba, con un ciuffo d'erba proprio davanti agli occhi. La tradizionale contemplazione buddhista del teschio e la frequenza di questo tema nell'arte devono aver fatto da sfondo a questo *haiku*. Ma c'è qualcosa di nuovo. Un uomo vivo riconosce se stesso, proprio da vivo, nell'immagine del teschio sulla steppa. In questa poesia, quindi, non si tratta di un semplice prato. È ciò che indica un detto zen: "Dappertutto teschi sul prato". Qui "prato" può stare per la Ginza o Broadway; prima o poi verrà il tempo in cui di nuovo vi crescerà dell'erba... In realtà, non occorre che le costruzioni debbano andare in rovina, per poi andare a vederle così. Si può vedere la Ginza, ad esempio, proprio come essa è in tutta la sua magnificenza, come un campo stepposo. La si può vedere come in una sovrapposizione

fotografica — che è, dopo tutto, il suo reale ritratto, dato che la realtà stessa è doppiamente esposta. Tra cento anni non una delle persone che ora camminano sulla Ginza sarà ancora in vita, siano giovani o vecchi, uomini o donne.

Come dice un antico adagio: “Un solo pensiero, diecimila anni; diecimila anni, un solo pensiero”. Un pensiero-lampo, e agli occhi della mente è già oggi attuale quel lo sarà tra cento anni. Possiamo guardare i viventi camminare sani e vivaci sulla Ginza e vedere, in una sovrapposizione, un quadro di morte. Quei versi di Bashō ri-guardano quindi la Ginza». ¹⁸

La vita (e la morte), per Nishitani e per il Buddhismo in generale, coincide allora con una «doppia visione della realtà», si presenta ai nostri occhi come una «sovrapposizione fotografica» in cui la bellezza di un ritratto non può che essere sviluppato dal suo negativo. Ma Nishitani ci avverte anche di una peculiarità buddhista e filosofica che forse ci potrà essere sfuggita tra i ricami delle sue parole: per lui il ritratto e il negativo rappresentano la stessa cosa, il colore e il chiaroscuro sono tutt'uno.

È davvero così? Proviamo a pensare un pò diverso. Certo, per tutti coloro che vanno al Ginza, che si fanno adulare per le vie di Broadway o che semplicemente passeggiando spensierati sul London Bridge, la fine che li aspetta è uguale, o meglio ancora, il loro vivere è già l'ombra del loro morire. Chiunque rifletta un attimo solo sulla propria esistenza, chiunque bussi alla porta della sapienza per trarne risposte, non può che certificare l'esattezza di tali affermazioni. Siamo più vecchi oggi di ieri, e iniziamo a morire nel momento stesso in cui nasciamo.

Eppure... questo Nirvana nel Samsara, questo accorgersi della quôletiana vanità del tutto, questa illuminazione che ti porta ad aggiustarti con tranquillità il cuscino di teschi su cui deponi il tuo capo, non è l'unica disponibile. Esiste un modo di vedere che non riduce la realtà e l'esistenza ad una semplice e continua metamorfosi della vita, che non riconduce il tempo e lo spazio all'assioma di Dôgen: «Questa nascita e morte è la vita del Buddha». Queste riflessioni, per quanto argute e sagge, per quanto ci ricordino che veniamo dal e ritorniamo al Nulla, illuminano solo parte di questi nostri giorni ignoti.

Oltre alla trascendenza immanente di una vita che va al di là di se stessa partorendo incessantemente se stessa, si può pensare anche ad una trascendenza che supera questa immanenza e la fonda. Il «contare i giorni» del salmista non è un saggio passato tempo, non significa semplicemente sapere che presto o tardi tutto finirà o che anch'io svanirò dalla memoria degli uomini. Significa invece riconoscere e imparare la

¹⁸ Nishitani Keiji, *La religione e il nulla*. Trad. C. Saviani. Roma: Città Nuova, 2004, pp.85-86.

«sapienza del cuore», significa sapere che il tempo, come lo spazio, sono opera di Dio, sono atti di amore in cui la nostra mente (e con essa il Buddha stesso) non sono che una dolce e profonda concretizzazione. In fondo... significa immergersi in quel pensiero che ti porta a vedere quella persona che cammina sul London Bridge, non tanto come un fenomeno passeggero della vita, ma piuttosto come quell'individuo unico e irripetibile che è scolpito nelle perfette dimensioni di Dio.

«Sapienza del cuore», allora, come sapienza che osa andare oltre il già saputo per mettersi di nuovo all'ascolto della meraviglia, come sapienza che conta i giorni della vita non tanto per non sciuparne il fascino, quanto piuttosto per calcolare il tempo che rimane prima di poter perdersi finalmente in un abbraccio di Amore.

Editoriale *Ashiato*
Dicembre 2003

CULTURA E ALTERITÀ

L'alterità nel suo incontro storico

DOBBIAMO AI MISSIONARI giunti al seguito dei mercanti portoghesi, le prime documentate cronache riguardanti l'arcipelago giapponese. Prima di allora, l'Europa conosceva di questa terra solo quanto Marco Polo aveva scritto sul *Milione*, e cioè che oltre il mare della Cina si trovava un misterioso Cipangu, pieno di templi d'oro e di favolose ricchezze. I portoghesi, al tempo sempre attenti al luccichio dei metalli, sbarcarono sulle coste di Tanegashima nel 1542. San Francesco Saverio, mosso da ben altre ragioni, raggiunse le sponde di Kagoshima sette anni più tardi. Ben presto, notizie, fatti e curiosità sul Giappone furono compilati e trascritti come promemoria per futuri missionari.

Le lettere e missive che tentavano di descrivere questa gente dai costumi inusuali e dalla lingua complicata furono inviati a re, corti ed università europee. Lentamente nasceva e si consolidava il «mito dell'Oriente», un modo di rapportarsi con lo sconosciuto che scolpiva nella mente del lettore immagini e visioni incomparabili, un mito che si nutriva della lontananza geografica, culturale e sociale di questo paese. Scriveva, ad esempio, Alessandro Valignano, il famoso missionario gesuita: «I giapponesi hanno cerimonie e riti così diversi da tutte le altre nazioni che sembra quasi vogliano di proposito cercare di non essere come gli altri. Le cose che fanno, a questo riguardo, sono aldilà di qualsiasi immaginazione, e si può davvero affermare che il Giappone sia tutto il contrario del mondo europeo».¹⁹

Nei secoli successivi, molti cronisti si accorsero che l'unica maniera per spiegare ad altri uditori che cosa fosse davvero il Giappone era tramite l'uso semplicistico e banale — ma fin troppo efficace — del contrasto, del confronto e della comparazione per opposizione: non avendo vissuto il secolo dei lumi il Giappone non esibiva nessuna logica, scienza o filosofia; non affondando le proprie radici nell'humus cristiano la gente era governata dal fato, da tradizioni senza tempo, da un'insondabile tristezza e melanconia per l'incessante fluire delle cose. Di più: i giapponesi, al contrario degli occidentali,

¹⁹ Cooper M., *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1965, p. 229.

erano bassi di statura; i templi erano semplici e poveri mentre le cattedrali che ornavano le città europee erano maestose e ricche; le donne occidentali si sbiancavano i denti, quelle giapponesi li dipingevano di nero... Il Giappone si trasformava, in questi racconti e diari, in un landa esotica e misteriosa che aveva poco in comune con la vita ordinaria dell'uomo europeo. E i giapponesi, questa gente strana e strabiliante, manteneva un alone di imperscrutabilità, un eccesso di sentimentalismo e religiosità da cui non sembrava riecheggiare nessun carattere razionale o analitico.

Eppure, agli occhi dei lettori, l'ignoto cominciava a prendere forma, l'indecifrabile poteva finalmente essere compreso e analizzato. Il Giappone, seguendo le classiche coordinate colonialiste ed imperialiste del tempo (raccolte poi sotto l'onnicomprendente termine di «Orientalism»), fu inserito all'interno di quelle interpretazioni convenzionali che si perpetuarono nei secoli, e che furono tramandate quasi fino ai nostri giorni. L'enorme distanza della loro diversità veniva ad essere rimpicciolita, filtrata o infranta attraverso le lenti catalogatrici della cultura e religione occidentali. Il Giappone divenne l'«altro», ma un «altro» con cui ci si potesse rapportare proprio perché privato della sua unicità e incomprensibilità, un'alterità senza una propria voce. Il Giappone, in breve tempo, si trasformò in un'isola tra le tante iscritte su mappe sempre più dettagliate e precise, un paese utile da avvicinare per motivi economici o di commercio, folcloristicamente interessante da studiare, depositario di una fede che seppur trasmessa tra molte incomprensioni e difficoltà comunicative, continuò a risplendere anche nei secoli bui delle persecuzioni e dei martiri.

E i giapponesi? Che cosa avranno mai avuto da dire sulla loro identità? Come avranno percepito questa intrusione degli stranieri o «barbari del sud» (南蛮 – *nanban*) nel loro paese? La risposta può essere molteplice, ma una su tutte, forse la prima registrata da un missionario, la dobbiamo a Paolo, il compagno giapponese che aveva aiutato Francesco Saverio ad esplorare queste isole. Interrogato da Francesco sul perché i giapponesi scrivessero in maniera diversa dagli europei, dall'alto in basso e da destra verso sinistra, Paolo rispose semplicemente ritorcendo la domanda: perché gli europei scrivevano in maniera diversa dai giapponesi, orizzontalmente e da sinistra verso destra?²⁰ Una risposta che spiega poco, ma in cui è già presente il ritornello preferito usato dai giapponesi per definire se stessi: «Noi non siamo come voi».

Che i giapponesi non fossero davvero un popolo come gli altri lo aveva già scoperto il Valignano, come abbiamo visto. Lo spinoso problema rimaneva quello di definire i contorni troppo vaghi di questa loro unicità. Infatti, già nella risposta data da

²⁰ Cooper M., *They Came to Japan*. Op. cit., p. 180.

Paolo al Saverio, si poteva osservare una sottile ambiguità: sebbene fosse vero che i giapponesi scrivessero in maniera diversa, quei caratteri e quello stile non erano giapponesi bensì cinesi.

Importata nel quarto secolo da uno scriba coreano, la scrittura non fu che uno dei tanti elementi che i giapponesi adottarono — con una noncuranza che presto si trasformò in destino — dai paesi vicini: il principe Shōtoku (592-622 d.C.) ridisegnò la nazione secondo i parametri cinesi, la ribattezzò col nome di *Nippon* (terra del sole nascente... che, ovviamente, sorgeva ad est solo se visto dal continente), e impose la gerarchia confuciana, la disparità dei sessi, e il lignaggio maschile su quella che con tutta probabilità, nel passato, era una società fondata su gruppi matrilineari.

Le importazioni massicce di elementi esterni alla propria cultura, questo adeguarsi a ritmi e strutture sociali non autoctone, non poteva che lasciare una cicatrice profonda nel popolo giapponese. Ben presto sorse in loro quella domanda che li avrebbe poi seguiti lungo i secoli come un'ombra o un dubbio implacabile: «Chi siamo noi? Che cosa ci contraddistingue dalle altre genti?». I giapponesi si accorsero subito che una possibile risposta a questo quesito non poteva giungere da ciò che vedevano costantemente davanti agli occhi, perché la spontaneità con cui un tempo erano abituati a vivere era stata ormai irrimediabilmente compromessa e strutturata in rigidi codici politici e religiosi. Ma una risposta chiara ed univoca non poteva giungere neppure dalle pergamene del passato, perché le prime fonti riguardanti i miti della nascita del Giappone raccolti nel *Kojiki* (Testimonianza delle cose antiche, 712 d.C.) e nel *Nihongi* (Cronache del Giappone, 720 d.C.), erano state scritte con inchiostri già mescolati con le oscure e apologetiche tinte dell'ideologia imperiale. Alla domanda su quale fosse la peculiarità intrinseca dei giapponesi non rimaneva dunque che un'unica risposta, una risposta che restava però avvolta da quel sentimento che sconfiggeva ogni ragione, riflessione o analisi: lo spirito giapponese.

Volatile, sconosciuto e per sempre alieno a chi non vi fosse nato dentro, incomunicabile e impenetrabile, l'autentico spirito giapponese veniva fatto risalire al periodo che precedeva la comparsa della 大和魂 (*Yamato damashī* – lo spirito Yamato), cioè di quel Giappone che si identificava con Jimmu, il primo mitico imperatore partorito dagli dei, e di cui si raccontava nei sopra menzionati *Kojiki* e *Nihongi*. Tentando di esorcizzare il tempo per scovarne le radici, scavando oltre annali e registri, questo spirito giapponese era ricercato non più all'esterno (in istituzioni native o in archetipi strumentalizzati dal potere politico e religioso), ma all'interno dell'anima giapponese stessa: perseveranza, coraggio, lealtà e nobiltà d'animo erano tutte caratteristiche che nessun altro popolo possedeva, né avrebbe mai potuto esibire. Questo spirito fu ciò che rese

unici i giapponesi e che permise loro di poter avere un riparo sicuro ed inattaccabile per difendere la loro identità, per potersi finalmente definire di fronte agli altri con la sicurezza di chi conosce i propri natali.

Tutti i sistemi sociali, i codici religiosi, la burocrazia politica... importati prima dalla Corea, poi dalla Cina e in seguito dall'Occidente, non avrebbero mai più alterato la loro profonda identità. Come recita uno slogan inventato alcuni secoli dopo la scomparsa del principe Shōtoku: «oggetti cinesi, spirito giapponese». Un millennio più tardi, allargando i propri scambi e contatti al mondo intero, lo slogan cambia soltanto di prospettiva, ma la realtà rimase la stessa: 和魂洋才 (*wakon yōsai*: «spirito giapponese, idee occidentali»). Mantenendo fermo e immutabile questo loro spirito nel fluire instabile ed incerto degli eventi, i giapponesi continuarono ad esercitare un vivo interesse nel copiare e fagocitare la cultura materiale di altri popoli rigettandone decisamente i principi. Rivendicando una superiorità spirituale su altri modelli esistenziali, il Giappone iniziò a distorcere e trasformare qualsiasi cosa importasse — dal Buddhismo al baseball, dal Cristianesimo ai menù di qualsiasi cucina — incorporandola e imprimendo su di essa un proprio stile, umore e sapore.

Eppure, questo spirito che isolava e proteggeva i giapponesi da qualsiasi incrocio culturale, era anche uno spirito interpellato da continue richieste di chiarificazioni. Se i giapponesi erano unici grazie a questa loro anima, in che cosa, come e perché essa si distingueva dallo spirito di altre nazioni? Offrire a questa domanda la troppa vaga risposta di una discendenza che si perdeva nei fumi del passato non riusciva più a soddisfare la curiosità degli uditori. In fondo, non era forse vero che anche altri popoli potevano vantare origini e derivazioni divine? Esibire manifestazioni di rispetto e lealtà, muoversi all'unisono nei momenti di pericolo, sopportare catastrofi con impassibilità e fermezza encomiabili, possedere un forte spirito di nazione (国体- *kokutai*) e un codice etico particolare (武士道 - *Bushidō*)... non erano forse caratteristiche presenti (anche se con manifestazioni diverse) nella psicologia collettiva e sociale di altri popoli?

Il Giappone, per un attimo, sembrò accusare il colpo inflitto da un'alterità che aveva smesso di considerare queste isole come la quintessenza della meraviglia o della stranezza. L'impasto composto dal lievito dello spirito giapponese con la massa amorfa di elementi importati dall'esterno, non sembrava più produrre l'effetto desiderato.

Due furono le soluzioni adottate dal Giappone lungo i secoli per arginare una alterità che diventava sempre più esigente ed invadente. La prima fu l'espulsione di tutti gli stranieri, e la chiusura delle proprie frontiere al commercio e proselitismo estero, per circa due secoli (dal 1639 al 1854). Una serie di editti chiamati 鎖国 (*sakoku* - paese chiuso) proibirono qualsiasi rapporto con l'Occidente, eccetto per qualche scambio con

gli olandesi. Iniziava l'era Tokugawa (1603-1867) che lungi dall'aver rappresentato una pausa per guardarsi allo specchio e riscoprire una propria ben definita fisionomia, venne invece a coincidere con una delle più violente forme di feudalesimo il Giappone abbia mai conosciuto.

Ironicamente battezzato il periodo della «Tokugawa peace», i giapponesi furono stipati in caste, costretti ad obbedire a leggi, decreti e proibizioni escogitate da fondamentalisti confuciani, forzati a mimetizzare la propria identità individuale di fronte ad un clima di terrore in cui tutti erano potenziali nemici. Ogni relazione fu rigidamente codificata, ogni azione dovette prima fare i conti con le possibili reazioni del gruppo, ogni iniziativa dovette prima ottenere il consenso dai vicini. Lo spirito giapponese, ben presto, si tramutò in puro formalismo, in una liturgia senza anima, in cortesia a comando. Vista da questa prospettiva, l'odierna e fin troppo visibile identità di gruppo sembra abbia a che fare più con il potere e la coercizione subiti dai giapponesi in quel periodo, che con le idilliche menzioni di una cultura o tradizione incontaminate dal tempo. Ma questo periodo di chiusura ottenne il suo scopo: lo spirito giapponese che era stato interiorizzato nei secoli precedenti venne ora ad essere esteriorizzato in un semplice ruolo, in maschere da giullari sempre ridenti, in comparse teatrali da mettere in atto su palcoscenici internazionali.

I giapponesi, forgiati e plasmati nell'anima e nei comportamenti, si trovano così pronti ad attuare la seconda, più contemporanea e paradossale risposta alle imbarazzanti domande rivolte dall'alterità occidentale sulla loro identità: una rinnovata importazione dall'esterno di tutto ciò che ancora non aveva lambito le loro coste. Il periodo Meiji (1868-1912) venne così a coincidere con una semplice riedizione del modello inventato da Shōtoku: si doveva cercare di inculcare l'idea di un nuovo Giappone (che sopravviveva solo in immagini prodotte da una specie di fantasia collettiva), di creare una vibrante economia da immettere in una società che lungi dall'essere moderna, manteneva invece i distinti contorni del feudalesimo appena trascorso e, infine, di continuare ad insistere sull'unicità indescrivibile del loro spirito.

Fu ancora una volta questo spirito che fornì ai giapponesi le necessarie demarcazioni concettuali per sopperire all'erosione delle loro frontiere economiche e politiche. Ed è qui che possiamo rintracciare quella strana neurosi che tuttora imprigiona i giapponesi nel loro rapporto col mondo esterno, una relazione fondata su importazioni selvagge controbilanciate da un modello nativo estremamente difensivo, un incontro/scontro che li fa costantemente oscillare da sentimenti di ammirazione a inaspettate espressioni di xenofobia.

Ad oggi, sembra che il Giappone non abbia ancora risolto lo spinoso dilemma

tra cosa sia più importate: se le sue mille croniche nostalgie per i tempi passati o la semplice verità nel riconoscere che se è vero che i giapponesi sono unici, essi però non lo sono più degli altri.

L'alterità, più che essere un incubo proveniente dall'esterno, sembra invece coincidere con quell'insicurezza esistenziale, con quel celato senso di inferiorità che era stato tatuato a fuoco nell'anima del Giappone. Un tatuaggio che solo i giapponesi, se lasciati liberi da quelle distorte e paternalistiche interpretazioni occidentali, potranno rimuovere e cancellare. E questa volta non tanto per riscoprire una loro identità attraverso l'uso di definizioni negative («noi non siamo come...»), quanto piuttosto per dar voce a tutti quei dubbi, vuoti e interrogativi che sono stati forzatamente celati dalla loro storia. Una storia che li aveva privati proprio di ciò che oggi, forse, i giapponesi si incamminano a scoprire e investigare con velata apprensione: il senso profondo della loro individualità, il desiderio di vivere in libertà le proprie scelte sentendosi finalmente a proprio agio con se stessi.

BIBLIOGRAFIA

Bellah, Robert

- 2003 *Imagining Japan. The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation*. London: University of California Press.

Cooper, Michael

- 1965 *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- 1971 *The Southern Barbarians. The First Europeans in Japan*. Tokyo and Palo Alto: Kodansha International Ltd.

Gluck, Carol

- 1992 *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late-Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press.

Mouer Ross and Yoshio Sugimoto

- 1990 *Images of Japanese Society: A Study in the Social Construction of Reality*. London and New York: Kegan Paul International.

Said Edward

- 1978 *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Suzuki David T. and Keibo Oiwa

- 1999 *The Other Japan: Voices Beyond the Mainstream*. Fulcrum Publishing.

Tucci, Giuseppe

- 1949 *Italia e Oriente*. Garzanti.

Wilkinson, Endymion

- 1983 *Japan Versus Europe: A History of Misunderstanding*. Hammonds Worth: Penguin Books.

Scheda composta per il
Centro Studi Asiatico
Gennaio 2004

CULTURA E ALTERITÀ

L'alterità nell'oggi

SCRIVEVA ROLAND BARTHES con quella lucidità che gli era caratteristica, che «le nostre formule di linguaggio sono molto fuorvianti, perché se dico che laggiù [in Giappone] la cortesia è religione, lascio intendere che c'è in essa qualcosa di sacro; l'espressione deve essere invece formulata in modo da suggerire che la religione non è là che una forma di cortesia, o meglio, che la religione è stata sostituita dalla cortesia». ²¹

Queste impressioni del filosofo sulla priorità indiscussa e incontrastata della ritualità nel rapporto con gli altri e con il mondo, è forse l'aspetto che più colpisce chiunque visiti o decida di vivere in Giappone. Una ritualità (a volte soffusa, a volte fin troppo schietta) che detta i tempi e i modi di ogni comportamento avvolgendo qualsiasi contatto con gli altri, una liturgia mondana in cui gesti e parole riverberano messaggi e codici da decifrare e interpretare continuamente.

Il mondo dell'alterità, del capire o tentare di dedurre chi sia l'«altro» di fronte a me, è un mondo in cui i giapponesi sono abituati a vivere fin dall'infanzia, un rito di cui essi conoscono a memoria i gesti, le formule e le regole nascoste. Nella complessa rete dei rapporti sociali, ognuno deve scoprire il proprio posto e ruolo da svolgere nel gruppo, selezionare le parole adatte che deve usare per rivolgersi all'altro con riguardo e reverenza, calcolare quale sia l'angolo o la gradazione corretta dell'inchino che deve offrire come saluto.

I giapponesi vivono in un universo di circoli che si intersecano quotidianamente senza soste e senza respiro: la famiglia, il posto di lavoro, gli hobby, le sette, le religioni, i *cliques* sociali, i club sportivi o ricreativi, i pub, gli amici, le scuole dove si imparano le antiche arti dell'*ikebana* o della calligrafia... Il numero di questi circoli è illimitato, come pure è perenne la domanda che i giapponesi si pongono circa la loro precisa collocazione (分- *bun*) all'interno del gruppo a cui appartengono.

Due professori della stessa università che insegnano in due dipartimenti diversi, si considerano stranieri tra loro. Se visitati da un insegnante che appartiene ad

²¹ Barthes R., *L'impero dei segni*. Trad. M. Vallora. Torino: Einaudi Editore, 1984, pp. 78-9.

un'università diversa, essi si trasformano subito in colleghi mentre è il visitatore che diventa l'estraneo. In una riunione di parrocchia il prete non espone mai i propri pareri, ma lascia che sia l'incaricato dei cristiani ad interagire con i partecipanti e far passare quelle risoluzioni che erano già state precedentemente decise tra il prete e l'incaricato stesso (pratica questa che va sotto il nome di 根回し - *nemawashi* - vangare attorno alle radici) evitando così inutili dialoghi e pericolosi scambi di opinioni. Chi parla da una posizione di superiorità (soprattutto in materie politiche), sa già che con gli uditori egli si muoverà all'interno di quella triade denominata 推薦, 賛成, 異議なし (*suisen, sansei, iginashi* - raccomandazione, approvazione, nessuna obiezione). Tutto è già codificato e scritto in partenza, lo spartito viene consegnato alla nascita, le reazioni aperte o in pubblico sono rare, la spontaneità quasi bandita e malvista.

Ogni singolo circolo separa e delimita, ogni gruppo stabilisce demarcazioni e recinti di appartenenza o estraneità. Le coppie di termini 表-裏 *omote / ura* (ciò che è manifesto e ciò che non viene rivelato in pubblico), 内-外 *uchi / soto* (l'interno o l'intimo e l'esterno o l'alieno), sembrano essere i parametri preferiti utilizzati dai giapponesi per inserirsi e creare le proprie relazioni o contatti con gli altri. Tutte parole, queste, che possono combinarsi in maniera diversa, mischiarsi e interagire dando luogo tra gli interlocutori a manifestazioni di adulazione o subordinazione, rigetto o candida accettazione, simpatia o espressioni di sarcasmo.

Queste variazioni e aggiustamenti comportamentali accadono ad ogni incontro, ad ogni inaspettato ed improbabile incrocio di sguardi. Esse sono celate nelle mute asimmetrie della persona che possiede una posizione di superiorità (先輩 - *senpai*) rispetto a quella di un subalterno (後輩 - *kōhai*) invisibilmente scritte nei biglietti da visita che ci si scambia durante i saluti di presentazione. Trova forse qui origine quel formalismo così raffinato e ricercato da sembrare quasi naturale e religioso (nel senso inteso da Barthes).

Così, qualsiasi versione sul Giappone uno sottoscriva, qualsiasi immagine contraria o adulatoria uno se ne inventi, è molto probabile che essa includa l'osservazione che il valore dell'individuo è secondario rispetto a quello della connettività, che la ritualità del gruppo abbia preminenza sui reali sentimenti del singolo. Eppure, a ben vedere, anche questa sembra essere una lettura superficiale del fenomeno perché il concetto stesso di gruppo o di una alterità che si esprime solo al plurale — se guardato con un certo distacco — pare corrispondere ad una specie di finzione, di farsa. Certo, nessuno potrà negare quel forte sodalizio che si instaura e lega due persone che condividono gli stessi interessi, eppure è proprio qui, all'interno di quella che sembra essere l'espressione ultima della loro individualità e delle loro scelte che i giapponesi

iniziano ad indossare una propria maschera, a sceneggiare un ruolo, a recitare una parte. Vestendo questa maschera, e sapendo quasi d'istinto che anche gli altri stanno facendo altrettanto, essi segnalano agli elementi del gruppo che in fondo, allora, non ci sono reali differenze tra loro, e che non avere differenze fa parte di quello che significa essere giapponesi. Apprendista e maestro, capo ufficio e portinaio, cameriere e cliente, corrispondono solo a pezzi diversi che si posizionano sulla stessa scacchiera. L'uguaglianza, qui, non deve essere ricercata nella parità di livelli o funzioni, ma piuttosto nella constatazione che in fondo si sta giocando allo stesso gioco, che le regole (ma non le mosse a disposizione) sono uguali per tutti.

Ed è proprio perché quest'abitudine di adattamento mentale è stata così ben interiorizzata dai giapponesi che a tutt'oggi essi sembrano in difficoltà nell'esprimere e dare sfogo alle proprie opinioni personali, al proprio modo di pensare e di sentire. Ma una nazione costituita da personalità camuffate e travestite per l'occasione, sviluppasi all'interno di una storia che li ha costretti a mantenere nascosto e a proteggere da occhi indiscreti il proprio «io», non deve essere fatta coincidere troppo presto con quella in cui l'individualità personale sia stata completamente cancellata o incenerita dal tempo.

Di questo occultamento dell'«io», di quell'intuizione che faceva sorgere il dubbio che forse i giapponesi avessero un proprio segreto baricentro esistenziale — aldilà dei ruoli a cui venivano assegnati e che svolgevano con incredibile naturalezza — se ne era già accorto João Rodrigues, uno dei primi missionari gesuiti giunti in Giappone. Scriveva, infatti, in una delle sue lettere: «Essi [i giapponesi] sono così astuti nei loro cuori che nessuno può capirli. Ecco perché si sostiene che essi possiedano tre cuori: uno falso in bocca perché tutto il mondo lo veda, un altro nel petto riservato solo agli amici, e il terzo celato nelle profondità del loro animo, consacrato solo a se stessi e mai manifestato di fronte a nessuno».²²

Questa acuta osservazione sul «cuore» (心 - *kokoro*) dei giapponesi da parte del gesuita portoghese deve senz'altro essere accolta, ma anche subito emendata. Se è vero, infatti, che i giapponesi conservano e celano una singolare personalità nel proprio intimo, non sembra invece corretto affermare che il loro «cuore pubblico» sia falso. Per quanto li riguarda, non c'è niente di ingannevole nel modo in cui essi si atteggiavano all'esterno, né sembra presente alcuna traccia di ipocrisia nella palese reticenza esibita nel non voler rivelare ad altri i propri sentimenti. Se non esiste un contatto naturale o mediato dai tempi con altri, se sembra difficile giostrare tra i mille complimenti che

²² Cooper M., *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1965, p. 45.

invadono lo spazio comunicativo per rintracciare una scintilla di concretezza, è proprio perché essi percepiscono che poco o nulla hanno in comune con la persona che hanno di fronte o con cui stanno parlando. E che quindi — per riprendere l'immagine del gesuita — «non c'è corrispondenza di cuore» tra gli interlocutori, nessuna traccia di quella «tacita o silente comunicazione» (以心伝心 - *ishin denshin*) che essi sembrano apprezzare e valutare molto più di inutili e rumorose parole. Se è vero che essi consegnano i loro sospiri, ansie e fantasie a concisi poemi o alle silenti pagine di un diario (di cui sono incomparabili scrittori e avidi lettori) e che solo raramente manifestano ad altri i loro autentici sentimenti (人情 - *ninjō*), è altrettanto vero che questi vagiti di senso devono essere considerati preziosi e unici — anche se essi saranno inaspettatamente espressi in uno squallido *karaoke* prenotato a ore, tra le luci soffuse di un bar in cui il luccichio del *sake* si mescola all'eco di risate sguaiate, oppure ancora durante una camminata lungo un'inquinata e lurida battigia mentre alle nostre orecchie giunge la voce del compagno che sussurra alcuni versi del poeta Bashō sulla bellezza della natura.

Gli stranieri che risiedono in Giappone sono parte di questo sistema sociale e interpersonale in virtù della loro esclusione. È raro e pressoché impossibile che una «persona esterna» (外人 - *gaijin*) riesca ad entrare all'interno di tutta quella rete di obbligazioni e doveri che governa ogni interazione tra i giapponesi legandoli così al gruppo. Seguendo lo schema interpretativo comune, uno straniero (al pari di un giapponese) verrà identificato con una associazione, corporazione, consorzio, circolo, compagnia o confraternita. Lo straniero, come il giapponese, sarà considerato come facente parte di un gruppo, legato ad una funzione da svolgere, ad un compito da attendere.

Ma un forestiero si accorgerà ben presto che se il Giappone può essere definito una nazione formata da adepti e seguaci inseriti in circoli e cerchie che si incrociano senza posa, il Giappone è anche un paese che esclude e scheda qualsiasi alterità che non sia nativa o autoctona. Lo straniero è per sempre lo «strano», l'indecifrabile, colui che non ha partecipato alla loro storia, un qualcuno che non conosce le sottili alchimie della loro lingua, un messaggero che annuncia proclami a malapena intuibili o decifrabili e che si comporta ignaro delle raffinate regole di convivenza sociale. Il sorriso puntuale e di circostanza con cui i giapponesi ricambiano queste trasgressioni, è composto da un impasto di *omote* e di *ura*, cioè di tolleranza e incredulità, di indulgenza e scandalo, di gentilezza e sopportazione.

Storicamente parlando, la seconda generazione di missionari in Giappone si accorse che proprio questo non badare troppo ai costumi locali rendeva difficile un serio contatto e dialogo con i giapponesi. L'opera del gesuita Valignano *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, è forse un libro unico nel suo genere. Composto da minuziose

regole sul come trattare con i locali, quest'opera è un meticoloso trattato di galateo comportamentale che contiene regole e detti su come salutarsi e interagire, su come costruire chiese e organizzare la vita della comunità religiosa affinché i giapponesi vi potessero riconoscere uno specchio della loro società civile e si sentissero a proprio agio a trattare con i padri. Ma questo libro si interessava solo della forma, tralasciando qualsiasi riferimento al contenuto del messaggio missionario. Di certo si sbaglierebbe se si prendesse quelle raccomandazioni come gli unici assi cartesiani per rapportarsi con i giapponesi. La storia ha cambiato molto di quegli atteggiamenti di un tempo, e oggi i giapponesi sembrano interessati molto di più ad ammirare e capire non tanto l'estetica di un annuncio ma la solidità, profondità e senso del suo contenuto.

Il forestiero, considerato un escluso (e quindi fatto rientrare di forza in una classe interpretativa), è però anche un qualcuno che attrae per sue idiosincrasie, per il suo non badare troppo al sistema, per la rude schiettezza con cui manifesta le sue opinioni. La sua sola presenza rivela ai giapponesi come esista la possibilità di vivere in una società che non tratta i suoi membri come persone che devono essere costantemente guidate e protette, rassicurate e istruite, cullate e vezzeggiate. Egli incarna, forse senza saperlo, quella tensione che i giapponesi sperimentano continuamente tra la sicurezza che deriva dall'appartenere al gruppo e il desiderio individuale di uscirne, di inseguire i propri ideali, di sentirsi liberi e autonomi, di programmare la vita assecondando i propri desideri, di aver tempo per se stessi.

Il più delle volte, l'incontro si risolve a favore di quella società vista come grembo che non si vuole abbandonare per paura di nascere. Altre volte, invece, si assiste al tremendo sforzo che i giapponesi compiono per uscire dal guscio e guardare in faccia la realtà per quella che essa è: cruda, senza poesia o rassicurazioni di sorta, svuotata di indicazioni preconfezionate, ma anche piena di potenzialità nascoste, di progettualità velate, di significati da scoprire. Incontrarsi con quelle persone che sono riuscite a riequilibrare il loro rapporto con la società e con se stesse, che sono riuscite ad interrogarsi sulla loro vita e hanno deciso di percorrere un proprio sentiero di senso, significa avvicinare non più una maschera o l'incarnazione di una generica cultura o religione, ma una persona. Con tutto quel carico di sentimenti, reazioni, obiezioni, dubbi, sorprese, illusioni, pene, speranze, ricerca e fede e che la contraddistinguono. Tutte qualità generiche, certo, ma che sono diventate uniche e preziose proprio perché vissute in prima persona, tra il rischio costante del rigetto o dell'abiura e la innegabile conferma quotidiana del loro valore.

Avvicinarsi a quelle persone che hanno capito come le etichette di «giapponese» e «straniero», di «dentro» e «fuori», non siano altro che ingannevoli miraggi che

perpetuano l'arsura di un mondo costruito su infondate teorie di superiorità o primati sociali, significa mettersi alla scuola di coloro che stanno ridisegnando la loro esistenza con i colori della propria passione e della propria volontà. Vite modellate da lacrime di fatica, certo, ma anche adorne di inconfondibili petali di gioia...

BIBLIOGRAFIA

Barthes Roland

1984 *L'impero dei segni*. Trad. M. Vallora. Torino: Einaudi Editore.

Bauman, Zygmunt

2003 *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity Press.

Doi, Takeo

1986 *The Anatomy of Self: The Individual Versus Society*. Tr. M.A. Harbison, Tokyo and New York: Kodansha International.

Lebra Takie, Sugiyama

1984 *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Littlewood, Ian

1996 *The Idea of Japan: Western Images, Western Myths*. London: Secker & Warburg.

Minami, Hiroshi

1971 *Psychology of the Japanese People*. Tr. A.R. Ikoma. Tokyo: University of Tokyo Press.

Aikawa Takaaki, Leavenworth Lynn

1967 *The Mind of Japan. A Christian Perspective*. The Judson Press.

Valignano Alessandro

1946 *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*. Tr. Schütte G., Roma: Istituto Grafico Tiberino.

Scheda composta per il
Centro Studi Asiatico
Gennaio 2004

CULTURA E ALTERITÀ

L'alterità del messaggio e il messaggio dell'alterità

CHIUNQUE INDAGHI, SEPPUR con una certa leggerezza, sul rapporto triadico tra messaggio, messaggero e uditore, si accorgerà ben presto che le combinazioni per far convergere questi tre specchi che dovrebbero riflettersi a vicenda sono molto limitate. Di ogni fatto o parola, come l'ermeneutica insegna, si possono avere solo delle interpretazioni incomplete e frammentarie che ci avvicinino il più possibile a ciò che si vuole comprendere senza però pensare che esse ne possano esaurire il senso.

E se questa constatazione è valida per ogni scambio verbale o scritto, quanto più essa si applica allorquando si prenda in considerazione la proclamazione dell'annuncio cristiano da parte dei missionari. A volte, infatti, è il messaggio stesso che suona così strano a chi ascolta da farlo sembrare quasi una fiaba, un guizzo da visionari o da folli. Il più delle volte è il messaggero che con le sue gesta e parole sciupa ciò che voleva trasmettere o comunicare. Quasi nessuna colpa hanno gli uditori di questa stranezza che riecheggia nelle loro orecchie, ascoltatori che si interrogano quasi d'istinto sul perché mai questa gente aliena continui ad assecondare il bisogno di venire in queste terre ad insegnare (o vivere) un qualcosa di cui essi non sembrano percepire alcuna esigenza di sapere o conoscere.

Se poi proviamo a proseguire nell'indagine, scopriremo come la triade messaggio-messaggero-uditore, contenga degli sviluppi concettuali ancora più intricati. Infatti, se il messaggio può ritenersi abbastanza al sicuro da opinioni e valutazioni personali (che in fondo sono — o possono essere — fatte rientrare nelle sempre labili ed evanescenti categorie di «interpretazioni esegetiche») non così invece per il messaggero e per l'uditore. Faccia a faccia, ci si scontra subito con un problema di immensa portata: quanto avrà capito mai il messaggero del messaggio che egli stesso voleva portare? Quanto riuscirà a comunicarlo con parole e opere che mantengano viva la sua freschezza ed incisività? Quanto l'uditore fraintenderà o comprenderà di quello che avrà ascoltato, visto, sperimentato, o semplicemente negato perché non conforme alla sua cultura o ai suoi credi?

Queste ultime domande ci portano ad affrontare un'altra serie di considerazioni riguardanti il rapporto sempre incerto e instabile tra cultura, messaggio, messag-

gero e uditore, un problema che seppur non limitato ai paesi di missione, assume qui delle proporzioni non comuni. Un messaggero può conoscere pressoché tutto degli usi e costumi di una cultura straniera in cui vive eppure non far passare la benché minima parvenza di fede all'uditore. Un novizio che balbetta appena poche frasi in una lingua a lui non ancora familiare si trasforma, per chi ascolta, in un maestro o se non altro in un qualcuno a cui prestare attenzione per la profondità di quel che cerca di comunicare. Colui che si pensava fosse un credente di autentica fede, abiura o si eclissa alla prima occasione concessagli. Su chi si lamentava su come la fede di una determinata persona, non fosse altro che un ornamento domenicale e per di più saltuario, si deve ricredere nel momento stesso in cui la si vede spendere tempo, energie e fatica per una delle attività della chiesa o della comunità a cui appartiene.

Da un punto di vista storico, la difficoltà di riuscire a decifrare quanto del messaggio cristiano i giapponesi riuscissero ad intuire ed accettare con convinzione, divenne un tema costante nelle osservazioni dei primi missionari. Basti pensare a quel che scrive il gesuita Cosme de Torres, il missionario spagnolo sbarcato in Giappone assieme a Francesco Saverio e primo Superiore della missione: «I giapponesi sono più inclini ad abbracciare la nostra santa fede di qualsiasi altro popolo al mondo. Sono prudenti e governati dalla ragione... e sono molto più curiosi di qualsiasi altro popolo io abbia mai incontrato. Nessun altro come loro desidera ascoltare omelie su come servire il loro Creatore e salvare così le proprie anime».²³

Queste gioiose e quasi incredule osservazioni da parte del gesuita, però, devono subito essere confrontate con quelle di Reyer Gysbertsz, un semplice lavoratore olandese stazionato prima a Hirado e poi Nagasaki durante le persecuzioni subite dai cristiani negli ormai lontani anni 1622-1629. Affermava, infatti: «Se si pensa a quanto poco conoscano della Parola di Dio, la loro (dei martiri) determinazione deve essere davvero ammirata, tanto che essa si potrebbe chiamare più cocciutaggine che fermezza. Per quanto riguarda la sacra Scrittura non ne sanno molta e le loro letture non vanno al di là del Padre Nostro, dell'Ave Maria e di qualche preghiera ai santi...È veramente straordinario che ce ne siano così tanti che rimangano risolti fino alla fine, subendo tormenti insopportabili, malgrado la loro precaria conoscenza della Bibbia».²⁴

Queste impressioni contrastanti che in un unico soffio di voce mischiano raziocinio e caparbià, salvezza e ignoranza, curiosità e morte, non dovrebbero stupire più di tanto. Se si dovesse tentare di dipanare questo intrigo di sentimenti e vite, di ani-

²³ Cooper M., *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1965, p. 40.

²⁴ Ibid., p. 389.

me e sangue, desiderio e tormenti, non troveremmo che una serie di intuizioni che i giapponesi ebbero sull'alterità del messaggio cristiano (o su coloro che lo comunicavano) e che furono pronti a pagare a caro prezzo. Di che intuizioni si sarà mai trattato? Forse di quelle solite che si manifestano allorquando si assiste ad un incontro tra il già saputo e l'ignoto, di quelle parole usuali e comuni che d'improvviso assumono un significato nuovo e mai espresso finora, di uno sguardo che fa intravedere aspetti finora nascosti della vita di ogni giorno. In altre parole, per i giapponesi il messaggio cristiano ebbe all'inizio una carica di attrazione simile a quella che si sperimenta vagando per un paese mai visto prima: tutto sembrava insolito e singolare, originale e strano. E anche la più minuscola iota, il più piccolo ricamo di senso, se notati per la prima volta, sembravano trasformarsi in eventi od occasioni che facevano sorgere una meraviglia o stupore incomparabili. Ed è questo quanto Cosme de Torres ci voleva suggerire.

Eppure, continuando nella metafora, ben presto il lavorio del tempo addolciva e smussava quelle espressioni di vivida e rugosa curiosità trasformandole ed incorporandole nella normalità della vita. Lo spessore del nuovo venne ad essere livellato dalla quotidianità e dalla consuetudine, le parole che un tempo destavano attenzione furono risucchiate in slogan comuni, l'assemblea che un tempo si riuniva per ascoltare un messaggio diverso, si organizzò in gruppi con precise regole, precetti e norme da osservare.

Così, si iniziò a richiedere costanza e fedeltà non tanto a ciò che si era ascoltato, capito o forse anche frainteso, ma a puntualità nelle assemblee, a scadenze da osservare, alle esigenze del gruppo. Le preghiere furono ritenute essenziali più perché recitate all'unisono, che non per il loro messaggio di invocazione, supplica e ringraziamento. La ritualità e l'estetica dei cerimoniali da semplice mediazione si tramutarono in fini, il vero cedette ben presto il posto al bello. E chi faceva parte di questa strana *kermesse* si ritrovò, senza accorgersi, a dover svolgere mansioni precise ed inderogabili, a vedersi assegnato d'improvviso a ruoli e compiti, a trasformare ragione e fede in una lealtà svuotata di contenuto e senso ma ricca di formalismo. E, infine, a pagare con la vita (senza saperne neanche bene il perché) la propria appartenenza al gruppo (come ci ricordava, appunto, Reyer Gysbertsz).

Questo rapporto tra la vivacità del messaggio e la quasi impersonale staticità che sorgeva dalla sua ripetitività, questo nesso tra il luccichio dell'annuncio e il suo offuscamento nelle nebbie della memoria, non devono però essere percepite come espressioni peculiari del solo Giappone. Eppure, sembra che solo in Giappone, la cui ciclicità storica sembra sia composta da stratificazioni o sedimenti che mai coprono o avvolgono interamente quelli precedenti, queste due «anime» convivano e si sovrappongano di continuo.

Pensiamo, ad esempio, a quanto del messaggio cristiano sia stato e sia tuttora ingoiato e modificato dalla cultura svuotandolo così di incisività e forza. Il fenomeno che subito viene in mente a questo riguardo va sotto il nome di 日本教 (*nihonkyō* - «giapponismo»). Accolto con tolleranza e quasi simpatia, il Cristianesimo viene qui ad essere riletto attraverso lenti e categorie che lo fanno rientrare in quegli schemi interpretativi che poco o nulla mantengono del suo contenuto originario: il valore dell'individuo e della persona viene sostituito con quello del gruppo, a quel perdono che deve sempre essere offerto ai nemici si predilige una più soffice ed imprecisata 思い遣り (*omoiyari* - empatia), al comandamento di soffrire con chi è nel dolore si sostituisce uno spontaneo e fin troppo recitato 貰い泣き (*morainaki* - pianto simpatetico), l'insondabile profondità dell'agape viene rimpiazzata con una generica forma di 身代わり (*migawari* - sostituirsi ad un'altra persona).

Tutte parole, queste, che seppur attraggono per il loro immediato alone di religiosità, di fatto non sono altro che semplici atteggiamenti culturali, una forma normale e comune di espressione sociale, le lacrime umide ma opache e senza riflessi di quelle donne che sono pagate per piangere ai funerali di uno sconosciuto. E sarebbe uno sbaglio se i missionari (e ancor più per il messaggio che essi tentano di trasmettere) assecondassero queste attitudini pensando di aver così inculturato il Vangelo, di essersi impossessati finalmente di quella chiave che possa aprire lo scrigno nascosto delle menti e spirito dei giapponesi.

Come sarebbe erroneo insistere caparbiamente sull'urgenza di mantenere intraducibili i termini del messaggio lasciando così al solo uditore il compito di indovinarne un senso. Sarebbe un pò come ripercorrere — dopo anni di distanza — la stessa vicenda di san Francesco Saverio: accortosi che la traduzione del termine Dio (大日 - *Dainichi*) offertagli dal compagno Yajirō in realtà veniva a coincidere con il nome di una divinità buddhista, egli si decise ad usare la traslitterazione del termine latino di Dio (*Deusu*) offrendo così il fianco alle scroscianti risa dei giapponesi (dato che il termine *Deusu* può essere storpiato in 大嘘 - *dai uso*, o «la grande bugia»).

Sembra allora che il problema non debba essere analizzato sotto il profilo terminologico, quanto piuttosto a partire da quei parametri che vedono il messaggio ricondotto e assuefatto ad una semplice manifestazione culturale, ad uno dei tanti aspetti in cui i giapponesi possono muoversi con disinvoltura, assimilare, modificare e scartare a piacimento. È proprio qui, infatti, che la forza coinvolgente e trasformante dell'annuncio si depotenzia e svuota concentrandosi invece solo su come perpetuare una sterile manutenzione e autoregolazione del gruppo, che le ferme parole di critica e profezia sulla situazione politica od economica attuale vengono ad essere addolcite in

discorsi che non comunicano nulla anche se stilisticamente perfetti, che al cambiamento di prospettiva e modi di vita a cui il messaggio invita si risponde leggeri con la constatazione che — come affermava il famoso novellista Endo Shusaku — il Cristianesimo in Giappone è come un vestito che non calza affatto a chi l'indossa.

Eppure, oltre alle solite tentazioni di svuotare la ricchezza dell'annuncio assecondando le normali richieste di una più radicale (ma, a ben guardare, fin troppo superficiale) inculturazione, oltre al sempre presente pericolo di sciupare irrimediabilmente il messaggio rivestendolo con addobbi locali per non impressionare gli uditori, si possono ancora notare delle situazioni in cui esiste una genuina curiosità del conoscere, una domanda sincera di comprensione del messaggio cristiano, una richiesta di spiegazioni sul perché e sul come della nostra fede. Tutti questi atteggiamenti sono presenti in molti di coloro che il più delle volte non appartengono a nessuna comunità cristiana, che hanno soltanto accarezzato la copertina di una Bibbia senza sbirciarvici dentro, ma che si chiedono che cosa vi sarà mai scritto al suo interno.

Tutte queste persone si avvicinano allo straniero con la volontà di sapere, con quell'interesse che li fa uscire dalle alcove della loro quotidianità e ritualismi per immergersi in terminologie strane, in vite che raccontano esperienze e dottrine mai sentite prima. Questo loro desiderio, non richiede affatto al missionario che egli ammorbidisca il contenuto del messaggio per renderlo più accettabile o udibile, né che egli si scoraggi e passi oltre la spiegazione di termini incomprensibili come quelli di trascendenza, di gratuità, di perdono, di creazione, di tempo. A tutte queste persone non importa se lo spazio in cui ci si riunisce o le cerimonie palesemente impacciate con cui sono accolti non siano abbastanza giapponesi per i loro gusti, né li spaventa se altri compagni o amici che li avevano accompagnati finora abbandonano il gruppo inseguendo altri percorsi di vita. Quello che davvero vogliono, invece, è capire e conoscere quel messaggio che ha forzato anche il messaggero ad esserne servo, quel che desiderano comprendere è la novità di questo annuncio che li affascina per la sua originalità e che sanno già che, se vissuto, sconvolgerà anche il loro abituale modo di pensare. Tutte queste persone, se accolte come individui che stanno mettendo in discussione la propria esistenza, che sono timorose ma anche convinte che nel messaggio cristiano ci sia quella parola di salvezza che stanno cercando, indicano come l'annuncio cristiano mantenga ancora quella freschezza e quella incisività che supera ogni barriera culturale e che fa tremare dalla bellezza chiunque si avvicini ad esso.

La gioia che queste persone sperimentano nell'attimo stesso in cui riescono ad afferrare o intuire la profondità di quelle parole, quel brivido di stupore che percorre velocemente gli occhi di coloro che sono finalmente riusciti a percepirne il significato,

non può che lasciare meravigliato, sorpreso e quasi confuso il messaggero stesso. Una meraviglia che ben poco ha a che spartire con quella descritta da Reyer Gysbertsz, e che anzi fa sembrare quest'ultima ancor più lontana, quasi un improvviso schiocco di bambù che infrange il silenzio, un rumore subito dimenticato che si perde e scompare per sempre tra le onde invisibili del tempo...

BIBLIOGRAFIA

Breen J. and Willaims M. (eds)

1995 *Japan and Christianity: Impacts and Responses*. New York: St. Martin's Press.

Davis, Winston

1992 *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*. Albany, NY: State University of New York Press.

Fujita, Neil S.

1991 *Japan's Encounter with Christianity: The Catholic Mission in Pre-Modern Japan*. New York: Paulist Press.

James, Phillips

1981 *From the Rising Sun: Christians and Society in Contemporary Japan*. New York: Orbis Books.

Jennes Joseph

1973 *A History of the Catholic Church in Japan. From Its Beginnings to the Early Meiji Era (1549-1873)*. Tokyo: Oriens Institute for Religious Research.

Lundell, Peter

1995 Behind Japan's Resistant Web: Understanding the Problem of Nihonkyō. *Missiology. An International Review*, 23/4, 401-12.

Reid, David

1991 *New Wine: The Cultural Shaping of Japanese Christianity*. Berkeley: Asian Humanities Press.

Stuard, Picken

1983 *Christianity and Japan: Meeting, Conflict, Hope*. Tokyo: Kodansha International.

Suggate, Alan

1996 *Japanese Christians and Society*. Bern: Peter Lang.

Yasuo, Furuya (ed.)

2001 *A History of Japanese Theology*. Grand Rapids MI: B. Eerdmans Publishing Co.

Scheda composta per il
Centro Studi Asiatico
Febbraio 2004

Monete e ritratti

LE BANCONOTE CHE solitamente vengono usate in Giappone per far qualche spesa o per saldare conti e rate, sono abbellite — come in qualsiasi altro paese del mondo — da alcuni ritratti di personalità che hanno segnato una tappa importante nella loro recente storia e cultura.

Pensiamo alla figura che troviamo sui 10.000 yen, cioè quella di Fukuzawa Yukichi (福沢諭吉, 1835-1901). Traduttore di opere dall'inglese, pedagogo, acerrimo sostenitore di politiche liberali e critico spietato della rampante oligarchia che dominava il periodo Meiji, Fukuzawa fu l'inventore della nozione di 独立 (*dokuritsu*, spirito di «indipendenza») che, a suo dire, avrebbe dovuto aiutare a plasmare un autentico individuo giapponese. L'«indipendenza» a cui egli si riferiva, però, si profilava come un concetto abbastanza ambiguo: essendo formato da un miscuglio di ispirato personalismo fuso con la tradizionale insistenza sull'unicità dello spirito che aleggiava su queste terre, il messaggio che da esso trapelava non poteva che essere uno: «Essere una vera persona, significa essere una persona giapponese». Con tutto quello che ne conseguiva per il soggetto in questione e per i suoi mille doveri verso lo stato...

Di questa nozione di «soggetto», anche se in maniera opposta alle idee di Fukuzawa, si prese cura un altro autore, forse minore in termini di valuta (dato che è raffigurato sulle banconote da 1000 yen), ma ricordato per aver aperto uno spiraglio sui reali desideri che albergano nascosti nelle menti dei giapponesi. Natsume Sōseki (夏目漱石, 1867-1916), novellista di fama internazionale (basti qui solo ricordare il suo celebre *Kokoro*, o «Il cuore delle cose» — come Lafcadio Hearn traduceva quella parola — fu e rimane uno dei pochi scrittori che incoraggiò l'individuo giapponese ad abbandonare la rassicurante e tiepida alcova del gruppo per scegliersi da sé un proprio percorso di vita, per dare corpo ai propri desideri. Come affermava nel 1914 di fronte ad un folto uditorio di studenti: «Avrete pace in voi stessi quando l'individualità con cui siete nati giungerà al luogo a cui essa appartiene... Vi spingo a raggiungerla *non* per il bene dello stato e nemmeno per quello delle vostre famiglie, ma perché essa (l'individualità) è assolutamente necessaria per la vostra personale felicità».

Sōseki ben sapeva che una tale scelta conduceva inevitabilmente a quel tipo di solitudine che forza l'uomo a guardarsi allo specchio e ad accettarsi per quel che è, senza confronti o paragoni con nessuno. Ma egli la indicava lo stesso perché i giapponesi, co-

me lui diceva, devono smetterla di chiedere ad altri di bere il loro *sakè* e poi far passare come propria la valutazione che ne hanno sentita. I giapponesi, invece, devono imparare ad assaggiare e giudicare da se stessi la qualità o meno della loro vita.

A queste due figure politiche e letterarie, si deve aggiungere quella di Nitobe Inazō (新渡戸稲造, 1862-1933). Pedagogo, pacifista e autore del famoso libro *Bushidō: The Soul of Japan* (1901), per circa vent'anni la sua figura è stata impressa sulle banconote da 5000 yen. Nitobe, seppur conscio che l'identità dei giapponesi si esprimeva solo al plurale e che le singole individualità venivano ad essere modellate nelle dimensioni del gruppo, non rinunciò al progetto di fondare un'educazione e un'etica attorno all'idea centrale di «personalità». Celebri rimangono queste sue frasi: «Laddove non esiste personalità, non esiste nemmeno responsabilità», e «Non è sufficiente *conoscere*. È più importante *fare*. Ma più importante ancora è *essere* — esistere come un tu, come tu sei».

Questa perspicace idea pedagogica, però, non fu trapiantata, come uno si aspetterebbe, sul terreno etico. Al contrario: *Bushidō* (o «La via dei samurai») non rappresenta altro che una succinta ricapitolazione delle virtù confuciane tentando di riadattarle ai tempi moderni. Rettitudine, giustizia, coraggio, benevolenza, onore, lealtà, autocontrollo... sono solo alcuni titoli dei capitoli che si snodano nel libro. Così la morale, nelle parole di Nitobe, abbandona il suo carattere di guida o indicazione e si trasforma in religione, in una spiritualità già dall'antichità congenita al Giappone e quindi, in fondo, in una semplice apologia dello *status quo*.

Con *Bushidō*, la tanto acclamata nozione di «personalità» viene a coincidere ancora una volta con quella di un soggetto il cui «essere» incarna queste virtù e le vive senza discuterle, senza soppesarne la reale validità. Le obiezioni personali a questa morale dell'obbedienza sono contemplate nel libro, è vero, ma solo per tentare di far capire la sottile differenza che passa tra un autentico soggetto seguace del *Bushidō* (il vero giapponese) ed un semplice individualista che ha rinunciato alla «responsabilità del dovere» di servire lo stato o il gruppo.

Di queste tre figure stampate su carta, allora, pare che il solo Sōseki sia stato abbastanza profeta da additare ai giapponesi un modo di interagire con la realtà che li veda protagonisti, autori della loro storia, consapevoli dei loro sbagli e successi. Fukuzawa e Nitobe, invece, sembrano siano rimasti impigliati in quella classica risposta che tiene sì in considerazione i generici valori di indipendenza e personalità, ma evitano di considerarli essenziali per descrivere la vera identità del soggetto giapponese. Una risposta, questa, che perpetua le interpretazioni ufficiali, ma che non tiene conto delle mai raccontate «piccole storie» di gente che quel «senso comune» l'hanno solo sopportato, subito, e sofferto.

Ora, invece, sembra che anche nella valuta ci sia una specie di riconsiderazione: il volto di Nitobe, dal luglio 2004, verrà sostituito con quello di una famosa scrittrice del periodo Meiji, Higuchi Ichiyō (樋口一葉, 1872-1896), i cui racconti e novelle si dilungano a descrivere l'infelice esistenza delle donne del suo tempo. Soldi che ci ricorderanno storie diverse, moneta che come i 1000 yen di Sōseki, ritraggono esistenze che poco hanno ormai in comune con quelle ispirate dall'impassibile e impenetrabile volto di Fukuza-wa...

Editoriale *Ashiato*
Gennaio 2004

Petali quasi mai schiusi... L'occultamento della donna in Giappone

GLI ANNI CHE passano, i giorni che si susseguono e che vanno a depositarsi nel passato modellando così la storia, a volte sono ricordati con brevi frasi, con succinti epitaffi, con degli slogan che in poche parole ne riassumano gli eventi, le gesta, le lotte, le invenzioni, gli umori.

Il Giappone, come in ogni storia che si rispetti, ne possiede in abbondanza e in ogni area di studio. Pensiamo, ad esempio, al celebre grido *Ee ja nai ka!* (tradotto all'incirca con «Non va mica bene così?», «Perché no?», «Ma basta!») con cui gente comune esprimeva senza pudore il proprio rigetto verso l'oppressiva morale confuciana dell'era Tokugawa. Lasciandosi andare ad espressioni corali ritenute irriverenti ed impossibili dalla pubblica decenza (poveri che gettavano denaro al vento, gente che calpestava il *tatami* con scarpe impantanate, folle che danzavano per strada al ritmo di liriche che inneggiavano a cibo e *sakè*...) questo fenomeno è tuttora considerato dagli storici come «l'altra faccia» del Giappone. Un inconscio collettivo che esplose inaspettatamente rivelando d'un tratto non solo il reale sentimento che si celava dietro secoli di forzati inchini, obbedienze e silenzi, ma anche il vero animo dei giapponesi, la loro voglia di vivere liberi da intimidazioni politiche e da segregazioni sociali.

Oppure ancora, pensiamo agli slogan che hanno accompagnato la rinascita economica del Giappone nel dopoguerra, parole che — come mode — ne scandivano e demarcavano il raggiunto status sociale: il 電化ブーム (*denka būmu* - il boom degli elettrodomestici) degli anni '50, il マイカラー (*maikarā* - la mia televisione a colori), マイクーラ (*maikurā* - il mio condizionatore d'aria), マイホーム (*maihōmu* - la mia casa), マイカー (*maikā* - la mia automobile) degli anni '60... Quest'insistenza sulla parola «mio», però, non deve trarre in inganno: fa parte della prassi giapponese, infatti, comprare gli ultimi derivati sfornati da industrie o catene di montaggio non tanto per «sentirsi al passo con i tempi», ma per la semplice ragione di «dover dare una mano» a coloro che si sono sforzati di far avanzare l'immagine di un Giappone competitivo e forte sul mercato internazionale.

Il campo delle scienze umane, poi, offre una gran varietà di definizioni. Basti qui solo citare un fenomeno conclusosi di recente denominato 新人類 (*shinjinrui* - «la nuova specie umana»), termine questo che indicava tutta quella gente che sembrava

vivere ai bordi della società giapponese, persone che sperimentavano un'ebbia affluenza economica, ma a cui non importava nulla di lealtà e doveri verso lo stato. Non avendo ideologie da proporre, non rivendicavano neppure alcun diritto: ciò che li accomunava era il semplice rigetto ed indifferenza verso i vecchi principi e valori proposti dal Giappone, il desiderio di definirsi come individui e di sentirsi autonomi, la tacita volontà di ridisegnare i confini che separavano in maniera fin troppo labile il pubblico dal privato.

Nell'ambiente scientifico, invece, si ricorda ancora quel bizzarro fenomeno che va sotto il nome di 日本人論 (*nihonjinron* - «discussione sui giapponesi»), cioè di tutte quelle fantasiose teorie che cercavano di giustificarne l'unicità facendo ricorso ad esperimenti da laboratorio, indagini linguistiche, studi anatomici, analisi geografiche, vivisezioni spirituali... Tutti discorsi che sconfinavano nel ridicolo, e che furono ben presto accantonati da ogni serio studioso come un gioco di cattivo gusto.

Tutte queste formule, espressioni e titoli si riferivano al Giappone inteso come collettività, come ad un insieme. Ma anche nelle relazioni umane, nelle interazioni tra persone, nell'incontro tra uomo-donna si possono trovare motti che tentino di dipingere il rapporto. Tra i tanti si può selezionare quello di 男性上位、女性優位 (*dansei jōi, josei yūi* - gli uomini sono superiori, le donne dominano), in voga dagli anni '80. L'apparente equa distribuzione di potere riflessa in questa frase, non deve però farci giungere alla conclusione che esista o sia stata raggiunta una qualsivoglia parità di ruoli e diritti tra uomo e donna. Il detto, al contrario, mette in risalto la lunga storia di «occultamento» dell'individualità femminile, la sua assenza dalle cerchie di potere e dai tavoli decisionali, il suo essere stata posta a «dominare» solo sulle zone grigie e senza bagliori della vita quotidiana.

Ad un rapido sguardo storico, la donna in Giappone è sempre stata rilegata in secondo piano, ritenuta necessaria sì, ma mai veramente riconosciuta per i suoi pregi e individualità — la classica figura da 黒子 (*kuroko* - l'assistente burattinaio nel teatro 歌舞伎 - *kabuki* — che se anche vestito interamente di nero rimane però goffamente visibile sul palcoscenico). I secoli che l'hanno vista protagonista e artefice del suo destino sono pochi: si possono ricordare quelli che si perdono nelle nebbie della mitologia, allorquando le donne (molto più degli uomini) erano considerate essere in comunione col mondo del divino (basti pensare al mito della creazione del Giappone, con la dea 天照 - *Amaterasu*); quelli vissuti da scrittrici come Shibuki Murasaki e Sei Shōnagon che composero opere importanti quali *Storia di Genji* e *Note del guanciale* contribuendo così alla fioritura culturale del periodo Heian (794-1185 d.C.); e, in tempi più vicini a noi (anni '20), quelli dell'ambigua figura della モダンガール (*modan gāru* - la donna moderna), persone che avevano un lavoro, che non si sposavano di proposito per non

essere risucchiate nelle tradizionali immagini di «buona moglie, madre saggia», che vestiva alla moda e spendeva i suoi soldi con apparente disinvoltura.

Ma aldilà di questi ed altri personaggi femminili di passaggio, il resto della loro vicenda umana coincise con la loro quasi totale eclissi dal mondo sociale, viste assegnarsi ad essere semplici figure da comparsa, delle presenze più intuite che viste, i classici tre passi di distanza con cui esse devono seguire il marito in pubblico (come l'attuale principessa Masako può ben testimoniare).

Gli uomini, con quella loro inventata «superiorità», molto hanno fatto per tenere a distanza queste presenze femminili considerate scomode ed invadenti. Durante l'era dei samurai, le donne furono confinate nelle stanze più recluse della casa (da qui il titolo di 奥さん - *okusan*, la persona all'interno) e ogni loro coinvolgimento in materie pubbliche venne bandito e proibito. Nel 1672, lo studioso Ekken Kaibara scrisse uno dei più conosciuti libri del periodo Edo: 女大学 (*Onna daigaku*, *Il grande insegnamento per le donne*), raffigurandole come esseri inferiori, non istruite, l'ombra che accompagnava inesorabilmente lo splendore di colui che veniva ritenuto come l'unico e solo protagonista delle vicende giapponesi: l'uomo.

Nel 1887, il Ministero dell'Educazione pubblicò *Il grande insegnamento per le donne Meiji*, un manuale il cui scopo era quello di ricalibrare la visione troppo negativa che Ekken aveva gettato sul mondo femminile. Le donne vennero così ad essere riconosciute come persone che dovevano contribuire con le loro doti e talenti allo sviluppo dello stato. Ma i ruoli a cui esse furono assegnate rientrarono in quelli classici della «tradizionale donna giapponese»: essa doveva essere frugale (per contribuire con i suoi risparmi all'avanzamento dell'industria), ottima pedagoga (per educare i suoi figli ad essere perfetti soggetti imperiali), saggia conduttrice degli affari domestici (a cui era concesso di regnare a piacimento ed esercitare il privilegio di poter avere l'ultima parola – 鶴の人声, *tsuru no hitogoe* – nelle discussioni familiari). Ma sempre con quel velato e soffuso incoraggiamento ad essere pacata e discreta, a continuare a barattare una piccola indipendenza con la perdita di tante delle sue libertà, a ringraziare per quel poco che gli era concesso baciando la mano al suo «benefattore»...

Certo, dal periodo Meiji, molta strada si è fatta per giungere ad una sua «liberazione» ed «emancipazione»: il suffragio universale del 1946, la Equal Opportunity Law passata dal governo quarant'anni più tardi, l'accesso all'università, l'avvio alle «donne di carriera» e alla scalata a cariche politiche...

Eppure, il detto *dansei jōi, josei yūi* rimane tutt'oggi udibile, quasi fosse un monito che ricordi nel suo dire quella diversità ed inferiorità con cui le donne sono state bollate, che prolunghi il rifiuto di dar spazio ai loro pareri ed emozioni, che moltiplichi

gli angoli bui dell'esistenza in cui esse sono state costrette a nascondere e celare la loro felicità. Petali quasi mai schiusi, vite in ombra che attendono ancora di concretizzare il sogno che Yosano Akiko (1878-1942) — conosciuta da tutte le donne per essere stata la prima a dar voce non solo ai moderni valori di indipendenza e uguaglianza, ma anche a quelli più intimi di amore e dolcezza — incise in una sua splendida poesia del 1911: «Giunto è il giorno in cui le montagne si muovono. / Parlo, ma nessuno mi crede. / Solo per un breve periodo le montagne rimasero assonnate. / Ma nel passato esse danzavano con fiaccole accese. / Non importa, amici, se non mi credete, / l'importante è credere a questo: / tutte le donne che si erano assopite / ora si sono svegliate ed hanno iniziato a muoversi»²⁵ ...

Editoriale *Ashiato*
Febbraio 2004

²⁵ Yosano A., *River of Stars. Selected Poems of Yosano Akiko*. Trad. S. Hamill and M. Gibson. Boston & London: Shambala, 1997, p. 105.

Il dovere del dono

È UN FATTO indubitabile e visibile a chiunque che il Buddhismo non solo abbia avuto un effetto «umanitario» su tutti i popoli in cui ha silenziosamente messo radici, ma che esso abbia anche contribuito a solidificare quell'atteggiamento (o attitudine) di calma quasi ieratica che può essere tuttora vista risplendere negli occhi dei popoli asiatici. Fin dalle sue origini, infatti, il Buddhismo ha cullato e incoraggiato la pratica delle quattro famose «virtù sociali»: amicizia o benevolenza (*maitrī*), con-passione (*karunā*), gioia simpatetica (*muditā*) ed equanimità (*upeksā*). La combinazione di queste prime due virtù vennero poi a sfociare e convergere (nel Buddhismo Mahāyāna) in quella della «con-passione simpatetica» (慈悲 - *jihī*), cioè in quell'atteggiamento assunto dal *bodhisattva* (lett. «essere illuminato») che rinuncia ad entrare nel Nirvana al fine di aiutare tutti gli esseri senzienti a liberarsi dal doloroso ciclo delle morti e rinascite.

La struttura quadripartita di queste virtù possiede uno sviluppo gerarchico: la benevolenza (o bontà) non è che il gradino iniziale che introduce il successivo fino a giungere alla vetta di quella somma virtù che elimini ogni ostacolo al raggiungimento della vera sapienza, cioè alla virtù della equanimità (o indifferenza), di quello stato in cui si rimane immobili e distaccati sia nei confronti della gioia che del dolore, dell'onore che del dis-onore. *Upeksā*, infatti, non è altro che quello stato «neutro» in cui uno eclissa ogni relazione di amore fraterno e sensibile eliminando ogni moto o istinto che lo spinga a vedere nelle necessità dell'altro un proprio grido di aiuto, nella destituzione di chi «non ha» una propria forma di privazione. Come afferma Gadjin: «L'indifferenza, il liberarsi sia dell'amore che dell'odio, significa essere disinteressati alla felicità e al dolore, al piacere e alla sofferenza sia di se stessi che dell'altro. Sembra sia una caratteristica propria del Buddhismo considerare questo stato di cose come il “bene”, come la virtù suprema».²⁶

Questa idea buddhista della *upeksā* è evidente, anche se in maniera paradossale, allorché si giunge a considerare il concetto di «dono» o dell'«offrire» (*dāna*) laddove, cioè, il porsi di fronte all'altro con «piene mani» sembrerebbe forzare il soggetto a riconoscere una presenza altra da sé. Il Buddhismo, invece, afferma come «la pura

²⁶ Gadjin M.N., *Tranquil Flow of Mind: An Interpretation of Upeksā*. In *Indianisme et Bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr. Etienne Lamotte*. Louvain-la-Neuve: Institute Orientaliste, 1980, p. 245.

donazione è un'attività disinteressata grazie alla negazione della coscienza intenzionale del donatore... La donazione non riconosce né l'io che offre né il tu che riceve».²⁷

A prima vista, il lettore non può che rimanere abbagliato dalla profonda saggezza che scaturisce da queste frasi. Chi non simpatizzerebbe, infatti, con l'idea che la pura donazione debba implicare la negazione sia della superiorità dell'io che offre che quella dell'inferiorità del tu che riceve?

Eppure, a ben guardare, una semplice domanda rimane: nell'atto del donare, l'io deve necessariamente negare l'esistenza dell'altro che mi interpella e mi chiama ad uscire da me stesso per andargli incontro? Detto altrimenti: perché l'analisi della donazione dovrebbe riguardare soltanto l'attitudine dell'offerente oscurando quasi del tutto il bisogno oggettivo invocato dal ricevente?

Proviamo, ad esempio, a leggere un passo del filosofo Levinas sulla donazione e sull'alterità dell'altro: «La nudità del volto non è ciò che si offre a me perché lo sveli — e che perciò verrebbe ad essere offerto a me, al mio potere, ai miei occhi, alle mie percezioni, in una luce ad esso estranea. Il volto si è rivolto a me — questa, appunto, è la sua nudità. È per se stesso e non in riferimento ad un sistema... La trascendenza del volto è, ad un tempo, la sua assenza dal mondo in cui entra, lo spaesamento di un essere, la sua condizione di straniero, di privo di tutto, di proletario... Questo sguardo che supplica ed esige — che può supplicare solo perché esige — privo di tutto perché avente diritto a tutto e che si riconosce solo donando (proprio come si “mettono in questione le cose donando”) — questo sguardo è appunto l'epifania del volto come volto. La nudità del volto è indigenza. Riconoscere significa riconoscere una fame. Riconoscere Altri significa donare. Ma significa donare al maestro, al signore, a chi si avvicina come “voi” in una dimensione di Altezza».²⁸

Ecco: forse la differenza del dono in quanto dono risiede qui. Esso non è un *optional* che l'offerente spontaneamente dà dopo aver intinto il suo sé, la sua offerta e l'altra persona negli invisibili ed indistinguibili colori del Nirvana. Esso invece è un obbligo ed un dovere verso l'altro, il gesto che l'io deve offrire ad un «tu» che non è, né sarà mai, parte del mio «sistema» di pensiero, del mio «mondo». E questo, si badi, molto prima di qualsiasi domanda sul senso dell'io, dell'altro, del loro rapporto o relazione.

L'altro visto come «signore», come visitazione, come un maestro a cui devo tutto e che in questo suo ri-chiedere svela l'unicità e nullità del mio «io», la mia elezione ad essere suo servo ed «ostaggio», il mio «essere per/dall'altro» prima ancora di «essere

²⁷ Yamaguchi S., *空の世界 (Kū no Sakai - Il mondo del vuoto)*. Tokyo: Risōsha, 1967, p. 100.

²⁸ Levinas E., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Trad. A. Dall'Asta. Milano: Jaka Book, 1990, pp. 73-74.

per/in me stesso». Il donatore è colui che nell'istante sconosciuto ma assoluto del proprio donare, riceve subito in cambio ciò che in giorni, mesi e anni di solitaria fatica un buddhista ricerca di continuo come un tesoro perduto e mai posseduto: il senso del proprio «non-io».

Non è forse solo da questa idea levinasiana di dono che può nascere l'idea dell'etica (non della morale), le virtù sociali, l'autentica «umanità» e quella profonda giustizia che si fonda sui doveri dell'individuo «verso» l'altro piuttosto che sui suoi mille ed inventati diritti «senza» l'altro?..

Editoriale *Ashiato*
Maggio 2004

Quando morire sembra un niente

C'è solo un problema filosofico
veramente serio: il suicidio.

Albert Camus

TENTARE DI CLASSIFICARE l'inclassificabile, racchiudere in definizioni o tassonomie strane gesti e atti di cui non si saprà mai le vere intenzioni o motivi, è sempre stata una sfida che l'uomo ha raccolto con velata curiosità e apprensione. E questo non tanto per il gusto di sfidare l'inconoscibile, quanto piuttosto per esorcizzare la paura che l'uomo sente quando si scontra col non-saputo, per calmare quelle inquietudini e domande che si manifestano allorquando l'ignoto si affaccia in maniera inaspettata sulla sua via. Dare un nome al mistero, teorizzare sull'arcano, non rende affatto questi ultimi meno sconosciuti e più duttili alla presa del sapere: ciò che la ragione ottiene in questo suo coinvolgimento con l'indicibile, invece, è quell'effetto illusorio di poter gestire ciò che deborda i suoi precari confini dandogli voce o imprime-dogli un nome.

Un classico esempio di questa attitudine può essere vista qualora si analizzi il concetto del suicidio, del gesto inaspettato di qualcuno che si toglie la vita. Che significato avrà mai un'esistenza che si ritorce contro se stessa, che pensa la propria estinzione come ad un suo ultimo, disperato rifugio? Che vorrà dire confidare in una notte senza ritorno per porre fine ad un'agonia, ad un delirio, ad una vergogna?

Già nel lontano 1897 Emile Durkheim pubblicava *Il suicidio*,²⁹ opera nella quale egli distingueva tre tipi di suicidi in base a tre tipi di solidarietà sociale: quello *altruistico* (il soggetto è inserito all'interno di un'alta coesione tra le persone ed il suicidio è inteso come asservimento ai fini del gruppo, come ad esempio il suicidio per evitare il disonore della propria famiglia); quello *egoistico* (che si dà in persone slacciate da ogni rapporto con il gruppo. Il suicidio è qui visto come soluzione individuale alle crisi che sorgono laddove prevalgono la responsabilità, la scelta o l'iniziativa personale); ed infine il suicidio *anomico* (privo di legge), presente in quelle società in cui non esistono più regole comuni o, se esistono, esse sono inefficaci, confuse o contraddittorie. In que-

²⁹ Durkheim E., *Il suicidio. Studio di sociologia*. Trad. R. Scramaglia. Milano: Rizzoli, 1993.

sto contesto, l'individuo ricorre al suicidio perché è venuto meno ogni sistema di appoggio, di solidarietà o punto di riferimento (come nei periodi di depressione economica, di dissesto sociale, di inattesa e improvvisa prosperità).

Durkheim notava anche come il numero dei suicidi fosse inversamente proporzionale alla coesione sociale: infatti, studiando alcune religioni egli si accorse che quanto maggiore risultava la integrazione sociale prodotta dalle rispettive fedi (come in quella ebraica e cristiana) tanto minore risultava il totale dei suicidi, e viceversa (come tra liberi pensatori e i protestanti).

Se questo quadro tracciato da Durkheim può essere pensato come tipico delle società occidentali, non così invece quando analizziamo la situazione giapponese. Le parole usate in Giappone per indicare il suicidio sono varie, ed ogni termine porta con sé il suo carico di storia e mistero. Esiste il 切腹 (*seppuku* - taglio del ventre) in uso tra i samurai antichi e nuovi come espiazione di una colpa commessa o come mezzo per sfuggire ad una morte disonorevole per mano degli avversari; il 玉碎 (*gyokusai* - «come gioielli frantumati in schegge») eufemismo usato per il suicidio di massa a cui sia civili che soldati ricorrevano durante la seconda guerra mondiale per non cadere in mano ai nemici; il 諫死 (*kanshi*) o il suicidio praticato come rimostranza verso qualcuno al fine di rimproverarne un comportamento scorretto o come ricatto morale che induca l'altro a perdere la faccia; 殉死 (*junshi*) il suicidio per lealtà o devozione verso un proprio superiore; 心中 (*shinjū*) il suicidio commesso dagli amanti, dalla madre assieme al figlio o in genere il suicidio compiuto in compagnia di qualche altra persona; il suicidio di coloro che pensano di aver perso ogni dignità (人間の尊厳 – *ningen no songen*) a causa di qualche malattia incurabile o anche da parte di coloro che essendo diventati famosi nel mondo non hanno più niente a cui aspirare (cfr. ad esempio il suicidio del famoso scrittore Kawabata).

La lista potrebbe continuare per pagine, scandire nomi come etichette per descrivere un fenomeno che il più delle volte si riduce sui giornali a semplici cifre e statistiche. Oppure si potrebbe investigare la folta letteratura sul tema, libri che includono anche descrizioni su quali siano le forme di suicidio meno dolorose, i costi a cui andrà incontro la famiglia del defunto se con il suo atto il suicida ha causato problemi alla precisa routine quotidiana della società (sembra che il suicidio più costoso consista nel buttarsi sotto un treno, sconvolgendo così gli orari ferroviari, la puntualità sul lavoro da parte dei passeggeri...), soffermarsi a studiare i luoghi dove tali suicidi avvengono (il più raccomandato sembra sia quello del 樹海 – *jukai* o «mare di alberi», una foresta posta ai piedi del Fuji)

Rimane però il fatto che a differenza della classificazione offertaci da Durkheim, i giapponesi non sembrano intrattenere un rapporto tragico con la morte. Al contrario, essa è vista come stimolo per continuare ad esistere, come un monito o un'occasione per alleviare le ferite invisibili dell'anima. La vita, invece, è considerata nella sua lucente, placida impermanenza, nel suo indifferente trascorrere. A volte essa coincide solo con una domanda che non ha soluzione, come un fatto accidentale, senza fururo, svuotata di ogni parvenza di trascendenza. Non sembra strano allora pensare che accanto al solito biglietto che il suicida lascia dietro sé come ricordo (死んでお詫びする - *shinde owa-bisuru*: «Chiedo scusa di morire»), se ne possa immaginare un altro che i giapponesi incidono tra le pieghe sgualcite e stanche delle proprie giornate: «Chiedo scusa di vivere...».

Si riuscirà mai a testimoniare loro quello sguardo di un Dio che dolcemente sussurra: «Tu sei prezioso ai miei occhi,... sei degno di stima e io ti amo» (Is. 43, 4)?

Editoriale *Ashiato*
Giugno 2004

L'essenza delle cose

COSA SONO, NELLA loro quiddità — e non considerati nella loro funzione — cose semplici e naturali come l'acqua, il fuoco, il vento? Qualcuno potrebbe rispondere: l'acqua disseta e lava, il fuoco brucia e purifica, del vento si sente la voce ma non si sa da dove venga o dove vada. Ma il filosofo buddhista continuerebbe a chiedere: «Non dirmi come questi fenomeni naturali agiscono o si manifestano *pro nobis*, dimmi invece che cosa sono *pro se ipsis*, qual è la loro essenza». Con fatica, ci si concentra allora solo sul fuoco in sé, su quell'acqua e vento che ora nel pensiero smettono di modellare forme e produrre fruscii.

E basta un attimo per scoprire come la fiamma, seppur abbia la capacità di consumare tutte le cose, non possa però bruciare se stessa, come la pioggia pulisca e renda terso il cielo eppure essa stessa non si lavi, come il vento accarezzi le foglie senza sperimentare mai a sua volta la delicatezza del suo tatto. Il fuoco non brucia il fuoco, l'acqua non lava l'acqua, l'occhio non vede l'occhio. Il vero modo d'essere di una cosa così com'è in se stessa, la sua identità, deriva proprio dal non essere ciò che è. Così l'essenza del fuoco sta nella sua non-combustione e quella dell'acqua nel suo non-lavare. E gli esempi potrebbero continuare. La lama incide e taglia, eppure essa non può mai ferirsi. Il tempo scandisce giornate e attimi senza però mai passare od invecchiare...

Venire in contatto con la realtà delle cose «così come esse sono» e non come sono distorte dalla ragione, ci dicono i buddhisti, significa entrare in una logica diversa, in un modo di vedere che supera il discorso dell'essere (il fuoco è fuoco perché brucia) per adottare invece quello della Vacuità, del Nulla (il fuoco *non* brucia il fuoco quindi è fuoco). Che cosa vorrà mai significare agire e pensare da questa prospettiva della Vacuità? Come, a livello esistenziale, questa logica può influire o cambiare la nostra esistenza? Con quali nuovi colori può essa ridisegnare i nostri monotoni orizzonti? Proviamo a leggere un esempio offertoci da Nishitani Keiji, un filosofo che non ha avuto esitazioni nel proporre la figura di san Francesco d'Assisi come modello cristiano di tale pensiero.

Scriveva Nishitani: «Si racconta che Francesco, sul punto di subire la cauterizzazione di un occhio infettato, si rivolse al cauterio con queste parole: "Fratello fuoco, nobile e utile tra tutte le creature, sii benigno con me in questo momento, perché ti ho sempre amato per amore di Colui che ti creò. Prego il nostro Creatore che ci creò dal

nihilum, che voglia tanto moderare il tuo ardore che io possa sopportarlo”. Detto ciò, fece il segno della croce davanti al ferro incandescente... Se posso permettermi di azzardare una mia opinione, non potrebbe forse darsi che il segno della croce fatto sulla relazione tra sé e gli altri indichi l’aprirsi di un campo dove il sé e gli altri sono legati insieme nella divina *agape*, dove entrambi sono trasformati in un nulla e “svuotati”, e che ciò avvenga là dove ha luogo l’incontro con gli altri? Non potrebbe il segno della croce avere il significato di una benedizione affinché, nell’amare gli altri “come se stessi” in Cristo, tutti gli uomini diventino propri fratelli e sorelle?

In ogni caso, per Francesco lo scopo del fare il segno della croce era sollecitare l’amore del suo amato fratello, il fuoco. Questo amore ebbe luogo nel punto in cui egli si svuotò e si incontrò con il fuoco, e dove il fuoco si svuotò (cessò di essere fuoco) e si incontrò con lui. Quando Francesco fece il segno della croce davanti al ferro incandescente, si aprì un tale campo. Quando il medico applicò il cauterio, passandolo dall’orecchio al sopracciglio, Francesco sorrise dolcemente, come un bambino sotto la mano carezzevole della madre. E quando i fratelli, che prima erano scappati via, tornarono, egli li rimproverò: “Paurosi, uomini di poca fede, perché siete scappati? In verità vi dico che non ho sentito dolore né l’ardore del fuoco”. Ricordiamo qui il detto zen giapponese, “Una volta annichilito lo spirito, anche il fuoco incandescente è freddo”. Naturalmente, il fuoco era caldo, e senza dubbio Francesco sentì il dolore fisico. Ma proprio nel punto in cui era caldo, il fuoco non era caldo; e proprio nel suo esser doloroso, il dolore non era doloroso. Nell’atto di bruciare se stesso, il fuoco non bruciava: non era fuoco. Proprio in colui che sentiva dolore, non c’era dolore: egli non era se stesso. Francesco e il fuoco si incontrarono nel punto in cui il fuoco non era fuoco ed egli non era se stesso. Il fuoco era stato in effetti incontrato come un fratello.

In questo incontro, il fuoco era nella terra natia del fuoco stesso, dove “il fuoco non brucia il fuoco” e dove “il fuoco non è fuoco, quindi è fuoco”. E là anche Francesco era veramente nella terra natia del proprio sé, come un sé che non è un sé. Quando egli benedisse il fuoco con il segno della croce, quando si rivolgeva non solo al fuoco ma all’acqua e al vento, al sole e alla luna e a tutte le altre cose come fratelli e sorelle, non era forse tutto ciò proprio un incontro in quel campo?».³⁰

Queste bellissime parole di Nishitani ci lasciano stupefatti perché ora la comprensione di quell’oscuro mistero che rende le cose quelle che sono si fa a noi più vicina, meno esoterica e strana. La fratellanza degli elementi e dell’umanità avviene in quel «campo» o «terra natia» in cui non esistono differenze, ma solo modi diversi con cui la

³⁰ Nishitani Keiji, *La religione e il nulla*. Trad. C. Saviani. Roma: Città Nuova, 2004, pp. 347-48.

vita si manifesta e si concretizza. Il fuoco non è fuoco nel suo bruciare, Francesco non è Francesco pur essendolo.

Le parole bibliche da cui tutto questo scaturisce, e che avranno colpito Nishitani, sono quelle di «Prego il nostro Creatore che ci creò dal *nihilum*...» Il problema, come al solito, risiede in un unico dettaglio, in una minuscola parola: «dal». È *dal* Nulla che noi e tutte le cose veniamo? Oppure è *da* quel Dio amore, *da* quella «terra natia» in cui uno ama «per amore di Colui che *creò* il fuoco», quel luogo *da* cui può sgorgare un'agape non più vuota ed una dolce preghiera, *la* preghiera di Francesco?

Editoriale *Ashiato*
Luglio 2004

Figli come fragili sogni

Il figlio apparve di fronte agli occhi della madre e subito scomparve. In questo mondo pieno di dolore, questa è la maledizione della vita umana... Ora i miei occhi sanno quanto effimera sia la vita.

Testo tratto dal dramma *Sumidagawa* del teatro Nō
scritto da Jūrō Motomasa, 1395-1459

QUESTE ERANO LE parole che mi ritornavano in mente in questo agosto stanco e assolato in cui in tutto il Giappone si celebra la festa buddhista dell'*obon* (お盆), la «festa degli spiriti» o «delle anime». È in questo periodo che il tempo sembra evaporare o dileguarsi per ricongiungersi con gli spiriti dei defunti che ritornano alle loro case, è in questi giorni che i vivi eseguono danze folcloristiche e tradizionali e che le famiglie si riuniscono presso la tomba degli antenati.

Fin dall'antichità, questa festa è divisa in tre parti: il 迎え火 (*mukaebi*, in cui si accendono lanterne e fuochi per ricevere le anime), l'お盆 (*obon*, giorno in cui i parenti si riuniscono, visitano il cimitero e mangiano assieme) ed infine l'送り火 (*okuribi*, in cui si accendono candele e fiaccole per indicare alle anime la strada di ritorno all'aldilà). Ma questo periodo di festività che tra ricordi e danze vuole celebrare il temporaneo ritorno a casa dei propri familiari defunti, riguarda soprattutto gli 有縁霊 (*uenrei*), cioè quegli spiriti che hanno dei discendenti che possano offrire loro i riti ancestrali. Non così invece per i 無縁霊 (*muenrei*), per quegli spiriti che hanno sofferto una morte non naturale, come ad esempio i 水子 (*mizuko*) cioè le anime di quei bambini che sono nati morti o le cui madri hanno deciso di abortire. In questo caso, infatti, il bambino muore prima dei suoi genitori sconvolgendo così la normale sequenza di antenato-discendente.

Nel caso di un aborto procurato il *mizuko* non riceve nessuna cerimonia funebre e non gli è assegnato nessun nome postumo buddhista. Esso rimane uno spirito «incompleto», sospeso tra il mondo di una vita che stava germogliando e il suo precoce ricadere in una notte senza albe. Ecco perché il *mizuko*, spirito senza nome e senza tempo, porta sempre con sé una maledizione (祟り - *tatari*) che colpisce la persona stessa che ha interrotto la gravidanza o la famiglia e circolo dei suoi parenti.

A tutto questo si può porre rimedio grazie ad una cerimonia denominata *mizuko kuyō* (水子供養), che ha appunto lo scopo di placare quel sentimento di ansietà generato dalla paura della maledizione e di offrire un qualche conforto spirituale alla madre. Il rito si svolge per la maggior parte al di fuori dei calendari usuali che scandiscono le cerimonie per i morti e in templi che non hanno nessuna connessione con la propria comunità di appartenenza. Il bonzo recita i sutra d'occasione (quella del Cuore o quella del Loto), offre fiori e incenso e a volte si rivolge ai presenti cercando di includere all'intero del più vasto contesto buddhista il dolore di coloro che attendono il rito. Ai piedi della divinità 地藏 (*Jizō* - il protettore di questi spiriti) viene posta una piccola statua raffigurante un infante o la divinità stessa, che va ad ingrossare le fila di quelle già presenti sul luogo.

Ma accanto ai ricordi — o anzi, grazie ad essi — questa cerimonia fa riaffiorare anche gli struggenti sentimenti di rimpianto e angoscia, di tormento e agonia per il gesto compiuto, quella sofferenza anonima che scinde il cuore di una persona e a cui non sembra esserci rimedio. Anche se il rito verrà ripetuto più volte, anche se le soffici parole del sutra saranno in grado di rappacificare l'anima irrequieta del *mizuko*, niente riuscirà però asciugare le lacrime della madre, il suo sentirsi la vita scivolarle tra le dita, il suo pensare a quel figlio che era parte di lei e che ora non è più.

Alle festività dell'*obon*, lontane da lanterne e fiaccole, anche quest'anno molte saranno coloro che in segreto si recheranno in templi sconosciuti a deporre il loro dolore ai piedi del Nulla. Anni fa, seduto sugli scalini di un tempio qualsiasi, ammiravo il via vai di gente che veniva ad ossequiare le anime dei loro antenati. Tra le tante vidi una ragazza che vestita in maniera sobria, con un fare quasi giovanile che non lasciava trasparire l'età, si diresse sicura verso la statua del *Jizō* e rimase lì in piedi, con le mani racchiuse in preghiera davanti alla bocca. Non una parola usciva dalle sue labbra, non una supplica, non un lamento. Non sembrava neppure accorgersi di me che le ero seduto quasi a fianco, né di tutti coloro che con le loro chiacchiere e voci iniziavano pian piano a sgretolare o intaccare il suo sacro silenzio. Era così assorta nei suoi pensieri da non badare a tutto quello che la circondava. Rimaneva lì, di fronte a quella statua circondata da immagini, tavolette votive, candele... Desideri sfumati, figli come fragili sogni subito infranti... Poi d'un tratto abbassò il capo in un inchino senza fine, si voltò e riprese la sua via. Seguendola con gli occhi, la vidi scivolare via e confondersi tra la gente. Ma prima che scomparisse del tutto diedi un ultimo sguardo alla sua figura. Solo allora mi accorsi che quasi per un'ironia della moda, sul retro della maglietta vi era stampata in inglese una parola, quella parola così cara ai buddhisti ma ora forse così insignificante ed impotente per lei e per il suo dolore: «Nothingness»...

Il seguito della scena del teatro *Nō* riaffiorò dai miei pensieri: «La visione riapparve e svanì. E più forte crebbe in lei uno struggente desiderio. Il giorno stava per far capolino sul canovaccio del cielo. Lo spirito scomparve. Ciò che sembrava fosse stato suo figlio ora non era che un grumo di terra perso nella vasta e desolata pianura. Pietà e tristezza gonfiarono il suo cuore...».

Obon: festa dei morti in pace, ma anche delirio e incubo per coloro che la procurano prima del tempo. Troverà mai consolazione, quella ragazza, in questo tempo di ricordi? Riusciremo mai sussurrarle che Dio la ama lo stesso, o forse anche di più proprio perché ora anche lei sa del Suo stesso dolore?

Editoriale *Ashiato*
Agosto 2004

Zen in guerra

Every religion seeks to proclaim a truth which transcends the world, but is enmeshed in the very world it desires to transcend. Every religion seeks to remake the world in its own image, but it is always to some extent remade in the image of the world. This is the tragedy of religion.

R. Bellah

OGNI RELIGIONE, PROPRIO perché si rivolge con parole umane a degli individui storici che tentano di comprenderla, può non solo essere distorta da interpretazioni che ne falsino la natura, ma anche usata per scopi che non le sono assolutamente pertinenti. La storia è ricca di esempi in cui il comandamento di non uccidere (presente in quasi tutte le religioni) viene accantonato per salvaguardare una qualche ideologia ritenuta essenziale e a volte persino superiore a quello stesso precetto. Non importa se questa la si chiami stato, pace, sicurezza, spirito di nazione ecc. uomini e donne continuano ad andare in guerra, a morire e ad uccidere, legittimati dai loro capi politici e sorretti dalle preghiere e benedizioni dei loro *leaders* spirituali.

Non dovrebbe sorprendere, allora, scoprire come anche il Buddismo (il cui primissimo precetto morale riguarda la compassione verso *tutti* gli esseri senzienti e la proibizione di togliere la vita) sia stato manipolato e usato per scopi che ne hanno snaturato la dottrina e deformato gli insegnamenti. Questo è avvenuto in maniera particolare nello zen, la cui visione della vita e il suo tentativo di eliminare ogni pensiero illusorio e discriminatorio dall'io individuale ha dato un decisivo supporto all'ideologia militare giapponese durante la seconda guerra mondiale.

Come e soprattutto perché lo zen, le cui meditazioni e pratiche dovrebbero isolare l'individuo dalle preoccupazioni mondane ed indirizzarlo invece verso la solitaria scoperta del suo «vero sé», si è lasciato coinvolgere nelle fin troppo comuni e banali idee di «nemico», di «vittoria», di «lealtà verso la nazione?». Perché lo zen, che approva solo battaglie e lotte contro l'ignoranza e il desiderio, si è prestato a trasformare semplici individui in guerrieri implacabili e in soldati senza pietà?

Forse una delle risposte che si può offrire a questi interrogativi, anche se non certo l'unica, risiede proprio in quel concetto di «non-io» così fondamentale per il Bud-

dhismo zen. In giapponese, questo concetto è espresso con diverse parole: 無我 (*muga* – non sé), 無私 (*mushi* – non io), 大我 (*daiga* – grande sé), 没我 (*botsuga*, scomparsa del sé), 忘我 (*bōga* – dimenticanza del sé), 滅私 (*messhi* – estinzione del sé).

Proviamo ora a leggere uno spezzone di articolo apparso nel 1935 nel periodico *Sanshō* (appartenente alla scuola Sōtō zen) dal titolo di *Lo spirito del popolo e il non-io*: «Il maestro zen Dōgen ha scritto: “Imparare la via del Buddha è imparare il sé, imparare il sé è dimenticare il sé”. Entrare nel “regno della dimenticanza del sé (*bōga*)” è l’insegnamento fondamentale del Buddhismo. Giungere alla pace della mente e ottenere la fede religiosa avviene affidandosi con devozione al Buddha, dimenticandosi del sé e realizzando il non sé (*muga*). L’illuminazione zen consiste nell’abbandonare il piccolo sé, nello svuotare il sé, sfociando così nella verità del grande sé (*daiga*). Perciò tutti i santi e i saggi di questo mondo hanno insegnato che, avendo dimenticato e svuotato il sé, il bene supremo consiste nel servire altri individui e la società. Essendo entrati nel regno della dimenticanza del sé e del non io, è ora possibile servire con pietà filiale i propri genitori ed essere devoti al proprio sovrano». Oppure ancora questo altro passo scritto nel 1941 dal maestro Sōtō zen Ōmori Zenkai: «Il cuore della via buddhista consiste nel distogliersi dal sé... È perché esiste il sé che esiste anche l’interesse personale e l’egoismo... Tutti noi sentiamo un forte attaccamento alla vita. Ma è solo quando ci disfiamo di questo attaccamento che possiamo accedere al nobile spirito di sacrificare la nostra vita per lo stato... Il cuore e la pratica della via del Buddha è quella di dimenticare il sé. È uccidendo l’idea del nostro piccolo sé che rinasciamo come veri cittadini giapponesi».³¹

L’estinzione dell’insignificante sé personale nei più vasti orizzonti di lealtà al sovrano e del «grande sé» della nazione, unita poi al superamento della paura della morte in battaglia (se il sé «non esiste» chi potrà mai ucciderlo? E soprattutto...come potrà mai sentire rimorso per le morti che esso ha causato?) sono senz’altro delle aberrazioni ideologiche, una contraddizione dello stesso pensiero di «non attaccamento» predicato dal Buddha. Eppure questo non ha impedito a maestri e discepoli zen di servirsi del loro stesso credo per armare un popolo e sacrificarlo sull’altare di una presunta supremazia spirituale.

È proprio per questo che ogni credo, senza il supporto della ragione, non solo non potrà mai liberare o salvare nessuno, ma nella sua follia esso prima o poi negherà alla propria radice il fondamento stesso per cui è nato — l’uomo vivente.

Editoriale *Ashiato*
Marzo 2005

³¹ Entrambe le citazioni sono prese da Victoria B.D., *Zen War Stories*. London: Curzon Press, 2003, pp. 136 e 116.

La leggerezza delle parole e la pietà della ragione

CHE RELAZIONE ESISTE tra una parola e l'oggetto a cui essa si riferisce o rivela? Che tipo di rapporto si instaura tra un fatto e il suo esser raccontato o narrato? Le parole sono semplicemente dei segni usati per indicare un oggetto (come la teoria convenzionalista afferma), oppure esse sono soltanto delle copie o delle immagini che rappresentano le cose nominate (come ci dice la teoria della corrispondenza)? Di più: che potere hanno le parole? Esse «fanno essere» una cosa nel momento stesso in cui sono pronunciate (come ad esempio nell'atto del promettere o nella stipulazione di un patto), oppure tra parola e significato non esiste nessun nesso, nessun «voler dire» perché ogni frase rimanda a un qualcosa che può essere solo intuito, ma non espresso?

Queste domande non sono affatto banali o insignificanti, come qualcuno potrebbe supporre. Basti qui solo pensare al recente scontro diplomatico tra il Giappone e la Cina riguardante la pubblicazione di alcuni testi scolastici giapponesi. È questo un fatto che ritorna stancamente ogni anno, ad ogni nuova revisione dei libri di storia da parte del ministero dell'educazione. In che cosa consiste precisamente questa diatriba? E quando è nata?

La revisione dei testi ha una lunga vicenda: essa inizia nel 1949 e la pratica fu rafforzata nel 1953 con la promulgazione della School Education Law che assegnò al ministero dell'educazione il potere di esaminare e autorizzare la pubblicazione di tutti i manuali di studio. Per far questo, il ministero creò il Comitato di Ricerca per la Selezione dei Libri Scolastici (教科用図書検定調査審議会 – *Kyōkayō Toshō Kentei Chōsa Shingikai*) a cui designò alcuni funzionari provenienti dall'accademia e dall'ambiente scolastico. I nuovi testi passati al vaglio da questi ispettori potevano ricevere due tipi di suggerimenti: 改善意見 (*kaizen iken*), in cui semplicemente si proponevano dei miglioramenti o perfezionamenti al testo (questi suggerimenti non erano vincolanti o obbligatori), e 修正意見 (*shūsei iken*) che notificavano sbagli, inesattezze ed errori che dovevano essere corretti e modificati prima della sua pubblicazione e divulgazione.

Nel giugno del 1982 i maggiori quotidiani giapponesi (*Asahi*, *Mainichi* e *Yomiuri*) annunciarono come il ministero dell'educazione avesse decretato la revisione dei testi di storia per le scuole superiori ordinando, per quanto concerneva la guerra sino-giapponese (1937-1945), di sostituire la parola «aggressione» (侵略 - *shinryaku*)

contro la Cina con un termine meno belligerante come quello di «incursione» (侵攻 - *shinkō*) o «avanzamento» (進出 - *shinshutsu*). Inoltre, lo stesso ministero ordinava di cancellare dai testi il numero dei civili cinesi uccisi dalle truppe imperiali nella strage di Nankino (1937) e di qualificare la lotta di indipendenza coreana del 1919 come una semplice «sommossa» (暴動 - *bōdō*). Non è dato sapere se queste revisioni fossero obbligatorie (*shūsei iken*) o meno perché al tempo il ministro dell'educazione si rifiutò di discuterne in pubblico. La Cina reagì a queste notizie solo un mese più tardi, chiaro segno che ciò che davvero gli importava non erano tanto i testi di storia, quanto il fatto di poter umiliare il governo giapponese sullo scenario internazionale. La controversia sui libri scolastici, infatti, riaprì antiche ferite in altre parti dell'Asia: boicottaggi, proteste e dimostrazioni contro il vecchio imperialismo giapponese si fecero sentire a Singapore, Hong Kong e Okinawa (!). Nel settembre del 1982 la Cina e la Corea accettarono le scuse formali offerte loro dal governo giapponese, il quale promise anche di rettificare i testi. Ma da allora i manuali di storia furono oggetto di costante attenzione. Negli anni che seguirono non furono pochi coloro che sottolinearono come in quei testi molte informazioni cruciali fossero ignorate o passate sotto silenzio: nessuna menzione della storia coreana dal 1910 al 1950; nessuna riga sulle violenze e gli abusi inflitti dai soldati giapponesi alle migliaia di «comfort women» (慰安婦 - *ianfu*) cinesi, coreane, taiwanesi e filippine; troppa superficialità e disinvoltura nel descrivere l'operato delle truppe giapponesi durante l'occupazione della parte orientale della Cina tra il 1931 e il 1945 (e quest'ultima rimostranza è ciò che ha dato vita alle recenti manifestazioni cinesi e alla presa d'assalto dell'ambasciata giapponese a Pechino).

Le rinnovate parole di scusa offerte ad aprile da Koizumi sono state queste: «Nel passato il Giappone, attraverso il suo dominio coloniale e le sue aggressioni, ha causato delle sofferenze e dei danni tremendi alle popolazioni di molte nazioni, soprattutto asiatiche. Il Giappone affronta apertamente questi fatti della storia in spirito di umiltà». Ecco: che cosa significa «affrontare apertamente questi fatti» quando questi ultimi sono a conoscenza di tutti, ma sono celati agli stessi studenti giapponesi che avrebbero l'opportunità di imparare a non commettere più gli sbagli dei loro padri? Che senso ha agitare la storia, distorcere o nascondere il proprio passato agli occhi delle generazioni future? Il vero dramma dei testi scolastici, allora, non è tanto quello di falsificare il passato, nascondersi dietro parole, stravolgere i fatti, quanto piuttosto quello di celarlo ai propri figli che, come orfani senza memoria, sono ancor oggi ignari sia del tremendo dolore che della consolante pietà della ragione...

Editoriale *Ashiato*
Maggio 2005

RACCONTI DI CONVERSIONE

Giappone

IL CONCETTO CHE soggiace al misterioso e delicato fenomeno della cosiddetta «conversione religiosa» sembra essere abbastanza chiaro nella sua formulazione: esso indica come un soggetto abbia sperimentato una trasformazione, un cambiamento o svolta («conversione») nel suo sistema di valori, di credenze e fede che finora l'avevano accompagnato nell'interpretare la realtà, l'incontro con gli altri, la propria persona.

L'appellativo «religioso», invece, sta ad indicare l'entrata dell'individuo in un mondo governato da un'intenzionalità che trae origine né da una serie di principi umani (seppur razionalmente dedotti ed universalmente validi) né da semplici ed innati impulsi filantropici. La qualifica di «religioso», al contrario, si presta a definire l'accesso ad una sfera interpretativa le cui coordinate appartengono all'ordine del divino, sono iscritte in profezie, credi e comandamenti che trascendono (anche se non annullano affatto) le categorie del pensiero umano.

In retrospetto, e semplificando di molto, si può anche affermare come il cambiamento o conversione che queste persone hanno sperimentato nella loro vita può venir inteso o come «processo» (cioè come un graduale, progressivo e ben ponderato avvicinamento ad una nuova fede), oppure come un evento «immediato», l'irruzione improvvisa di un qualcosa o Qualcuno di cui queste persone erano a conoscenza ma che fino a quel momento rimaneva irrilevante o perfino contrastava le previe credenze, convinzioni e tradizioni. Ambedue queste modalità di cambiamento (la prima più comune e sperimentata, la seconda senz'altro più rara) si differenziano solo nel modo in cui esse sono venute a contatto con il divino, con il mistero che esse hanno avvicinato o intuito, ma il fine ultimo da esse raggiunto (l'adesione al richiamo di Dio, il ricalibrare i propri pensieri e volontà a quella di Dio) rimane uguale ed invariato per entrambe.

A queste specificazioni riguardanti il concetto e le modalità della conversione religiosa, si deve anche aggiungere l'ambito culturale, sociale, politico ed economico in cui le persone che hanno sperimentato una conversione sono inserite. Ogni conversione, infatti, avviene all'interno di un contesto ed è necessariamente unita alla comunità o alla cultura a cui uno appartiene. Ogni conversione porta sempre con sé il bagaglio storico

ed interpretativo che l'ha vista sorgere, ogni conversione si incarna in una visione di mondo particolare e unica che detta anche il modo con cui essa è avvenuta, le parole che ne hanno dato vita, le forme esteriori che d'ora in poi essa assumerà nel suo essere espressa all'interno della propria realtà e tradizione.

Queste succinte note introduttive sulla natura, sviluppo e contesto storico-culturale in cui avviene una conversione possono essere assunti come i parametri minimi per ogni discorso che intenda ricercare su questa tematica,³² e queste categorie serviranno anche ad accompagnare la nostra succinta riflessione su alcuni racconti di conversione.

Cercando di capire la natura delle conversioni così come esse ci state descritte dalle persone interessate, balza subito all'occhio il dato accidentale e quasi fortuito con cui queste persone si sono avvicinate al Cristianesimo. Nel loro momento sorgivo, infatti, non è presente alcun richiamo all'attività svolta dai missionari o dal clero locale. Si tratti di pura curiosità, di domande esistenziali sulla propria od altrui vita, dell'accoglienza e bontà che si è sperimentato in momenti di difficoltà e di dolore, o del semplice fatto di aver trovato lavoro in una delle tante strutture educative della chiesa, la figura del missionario entra in scena solo nel momento in cui egli è chiamato ad accogliere quella persona e a rispondere o spiegare il significato del messaggio cristiano. Sembra allora che l'attività del «primo annuncio» venga effettuato (direttamente o indi-

³² Altri ricercatori e pensatori hanno analizzato il fenomeno della conversione da svariati punti di vista. Basti qui solo ricordare gli studi condotti da Lewis Rambo che ha individuato sei stadi che caratterizzano una conversione, cioè «crisis, quest, encounter, interaction, commitment and growth» (in Rambo L., *Conversion. In Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon Press, 1990, pp. 229-30). Oppure le riflessioni di Bailey Gillespie che evidenzia tre componenti essenziali per una conversione religiosa: «1. A change in the denominational affiliation or status; 2. A movement back or to God through personal introspection or outward encounter; 3. A sense in which a person solves or resolves a religious identity crisis which integrates the personality and informs one's purpose» (in Bailey G., *The Dynamics of Religious Conversion*. Alabama: Religious Education Press, 1991, p. 63). Oppure ancora gli studi di McGuire Meredith che descrive il processo di conversione in quattro stadi: «1. Pre-disposition; 2. Initial interaction; 3. Resocializing stage; 4. Symbolization» (in McGuire M., *Religion: The Social Context*. Belmont California: Wadsworth Publishing Company, 1992). Alan Tippet, invece, individua nella conversione religiosa questi fattori: «1. Awareness (terminating with a "point of realization"); 2. Period of decision making (ending with the "point of encounter"); 3. Period of Incorporation (culminating in the "point of consummation"); 4. Period of Maturity» (in Tippet A., *The Cultural Anthropology of Conversion*. In Malony N., Southard S. (Eds), *Handbook of Religious Conversion*. Birmingham: Religious Education Press. 1992, pp. 192-208). Tutti questi (ed altri) studi tentano di analizzare la conversione da un punto di vista psicologico, personalistico, interattivo e sociale. Per le nostre analisi sulle conversioni in Giappone ci siamo limitati a prendere in considerazione le domande che hanno accompagnato la stesura degli scritti della persona convertita. Seppur non esaustive, quelle domande tengono però in considerazione molti di quegli aspetti sottolineati dagli scrittori appena accennati.

rettamente) o dalla testimonianza della comunità cristiana stessa o da delle persone che con le loro parole, gesti ed atteggiamenti creano nell'uditore od osservatore il desiderio di investigare e conoscere più a fondo i contenuti della fede e religione cristiana. Di fatto, nessuna delle persone che ha riportato la propria storia ha sperimentato un richiamo impellente ed urgente a convertirsi, ma tutte affermano come la loro adesione alla fede sia passata attraverso un lento cammino di riflessione, di dubbi, di approfondimento e di ricerca stimolati dall'incontro con altri credenti o altri curiosi.

In questo percorso si possono notare anche alcuni tratti distintivi dell'ambiente giapponese che ha visto sorgere queste conversioni: l'ammirazione per una religione che possiede una dimensione universale (al contrario dello Shinto e del Buddismo giapponese che rimangono religioni senza nessuna spinta evangelizzatrice); la bontà, affetto e spontaneità che contraddistingue la comunità, il gruppo dei cristiani e il prete della chiesa (al contrario dell'impersonale e rigida struttura gerarchica della società giapponese); la concezione dell'idea di un Dio che ama indistintamente ciascuna persona per quella che è, con tutte le sue debolezze, sbagli e paure (al contrario del costante richiamo ad una perfezione di facciata che contraddistingue i complessi rapporti sociali in Giappone); il fascino esercitato dalla lettura della Bibbia oltre che dalla semplicità e comprensibilità della liturgia e dei sacramenti cristiani (al contrario dei riti e preghiere delle religioni locali di cui pochi conoscono il significato e a cui si partecipa più per tradizione che per convinzione).

Tutti questi elementi indicano non solo come le persone che si sono avvicinate al Cristianesimo abbiano dovuto ampliare i loro orizzonti culturali al fine di includere anche la visione cristiana della vita,³³ ma anche come queste persone abbiano dovuto superare il profondo pregiudizio manifestato contro una religione considerata dagli stessi giapponesi come strana e straniera. Per riuscire a cogliere la fatica e la difficoltà del percorso di conversione da parte di queste persone, infatti, occorre tener presente quella radicale «giapponismo» (*japaneseness*) che contraddistingue ogni aspetto spirituale e sociale della vita di questa nazione. Definita come «una mentalità religiosa che permette a diverse religioni di coesistere ed amalgamarsi in maniera “pacifica”, e che rifiuta di accettare ogni religione od ideologia che metta in pericolo questa “pacifica coesistenza”, ... questa bilanciata struttura può essere paragonata a quella di un arco di

³³ In questo contesto si può affermare come la conversione al Cristianesimo non si manifesti affatto come un gesto di «rifiuto» o «rinuncia» nei confronti del sistema religioso a cui precedentemente una persona apparteneva. Al contrario, e come ben afferma Kato Katsuji, «the Japanese did not *reject* their former religion as much as they *outgrew* it through the discovery of a personal God, while preserving their Confucian moral heritage». Citato in Gendron L., *Six Conversion Stories. A Look in Depth*. Taiwan: Fu Jen University Press, 1997, pp. 37-8.

volta in cui ogni pietra è saldamente fissata alla altre. Se una di essa case, l'intera struttura viene a cadere».³⁴

La pressione che questa idea esercita sulla popolazione giapponese è tanto forte quanto subdola: un vero giapponese, infatti, non può che aderire a tutte quelle norme e comportamenti di gruppo che lo identificano come persona e che lo fanno interagire con gli altri con dei comportamenti già codificati o standardizzati, e quindi con modalità espressive già da tempo riconosciute e collaudate. Di più: affermare che la religione cristiana non è una fra le tante da far coesistere con quella nazionale (shintoista) o familiare (sia essa buddhista o di altro tipo) significa esporsi alla critica di «esclusivismo», «estremismo» o «settarismo» che i giapponesi rifuggono d'istinto quasi come un incubo. Essere differenti ed ostentare eccentricità è permesso solo all'interno di una diversità in qualche modo già prevista e tollerata all'interno del gruppo. Ma sostenere che una visione religiosa possa rispondere in maniera unica e soddisfacente ai bisogni spirituali di una persona significa diventare quasi degli stranieri in patria ed incamminarsi nel deserto dell'incomprensione sociale e della solitudine.

Il passaggio dal nativo gruppo di appartenenza religiosa a quello della comunità cristiana testimonia anche il passaggio da una concezione «pragmatica» della religione (in cui non si ricerca tanto una salvezza ma solo una temporanea soluzione alle difficoltà che scaturiscono dalla vita, una maggiore sicurezza, prosperità, successo, guarigioni in periodi di malattie, miglioramento del rapporto con il proprio *partner*...) a quella più «gratuita» e «libera» della fede in cui il rapporto personale con Dio e Gesù Cristo penetra i vari momenti dell'esistenza quotidiana. Sia che si tratti di rivolgersi a Dio come ad un «Tu» o di vedere nella figura dei pazienti l'immagine del Cristo sofferente, di tentare di concretizzare i suoi comandamenti o semplicemente di riandare a sera a ripensare a quell'amore che non si è riuscito a mettere in pratica, la relazione che queste persone hanno instaurato con Dio dimostra come essa sia pervasa da una spiritualità che oltrepassa la semplice ricerca di un beneficio materiale ed immediato. Questo significa anche che il concetto di individuo, così difficile da esternare nell'ambiente giapponese, viene ad assumere un rilievo ed una profondità particolare: è la persona in quanto tale (e non semplicemente una persona che si confonde e perde nell'anonimità del gruppo) che si rapporta con Cristo, è l'individuo che ora si confronta con l'alterità di un Dio che chiede di guidare per mano la loro esistenza.

Questa idea di personalità nasce nel momento stesso in cui gli individui spe-

³⁴ Fujita N., «Conic» Christianity and «Donut Japan». *Missiology: An International Review*, 1994 XXII/1: pp. 44; 48.

rimentano (anche attraverso i sacramenti della Chiesa) che la propria vita è preziosa agli occhi di Dio e che la loro esistenza non è lasciata in balia di forze imprevedibili o di futuri ripieni di incertezza a cui porre rimedio con l'assistenza di riti e cerimonie di cui sfugge il contenuto, o ricercando le sempre rassicuranti parole di chiromanti e veggenti, ma piuttosto che la loro vita è ora parte di quella «nuova creatura» instaurata e manifestata dalla risurrezione di Cristo.

Eppure, e in maniera quasi paradossale, è proprio a partire da questa auto-consapevolezza della propria identità che si può scorgere anche il pericolo inverso, cioè quello di non prestare molta attenzione alla comunità cristiana in quanto tale. Gli impegni di lavoro, i problemi quotidiani, i tanti gruppi e circoli a cui si appartiene e che richiedono dedizione e fedeltà, evidenziano come il proprio apporto e contributo alla comunità cristiana avverrà soltanto quando si saranno soddisfatte tutte le altre esigenze che la società impone ai suoi membri.

L'entrata a far parte della comunità cristiana in maniera attiva e responsabile, allora, sembra quasi il prolungamento naturale di quella stessa logica che vede i giapponesi passare da un gruppo all'altro, o da un club all'altro, a seconda del tempo libero che essi sono riusciti a trovare dai loro impegni. E questo fatto incide anche sulla visione o concetto di Chiesa che essi posseggono o che si sono ritagliati su misura. Essa, infatti, non è un luogo in cui poter lavorare e sostenersi a vicenda in vista di una maggiore testimonianza cristiana, non è l'ambito in cui ricalibrare le proprie priorità di vita e di pensiero, ma solo quello spazio in cui avvicinarsi (a volte per dovere, altre volte per necessità) per adempiere al proprio dovere di appartenenza e filiazione.

Questo fatto diventa più chiaro se pensiamo a quanto poco queste persone convertite siano riuscite ad entrare in un rapporto critico ed interpretativo con la propria cultura e società. I valori ritenuti indispensabili per il «giapponismo» non solo non vengono analizzati e riveduti alla luce della nuova fede acquisita, ma essi permangono quasi da sottofondo a colorare le personali visioni e comprensioni del reale e le dinamiche del proprio rapporto con gli altri.

Questo fatto indica anche come la persona convertita viva al proprio interno un conflitto mai placato o sedato tra l'essere cristiano e l'essere giapponese, e come questa stessa persona tenti di esorcizzare la sofferenza che ne deriva affermando come il messaggio evangelico non sia stato ancora abbastanza «inculturato» da poter essere vissuto senza traumi. Così, ad esempio, invece di riconoscere come i sentimenti di uguaglianza debbano essere estesi a tutte le persone perché fondati sull'amore di Cristo, essi invece vengono fatti risalire ad una più normale consuetudine sociale, una consuetudine, si badi bene, che ammette e stipula anche l'esclusione di coloro che non apparten-

gono allo stesso gruppo. Oppure si pensi ancora al rapporto tra Cristianesimo e Buddhismo: invece di riconoscere come tra i due esista un divario di senso non solo ontologico ma anche salvifico, ci si limita solo a prendere atto dello «screzio» incolmabile che li separa, affermando allo stesso tempo come il Buddhismo possieda una carica evocativa maggiore proprio perché trasformato nei secoli dalla cultura giapponese.

Tutto questo, ovviamente, non significa affatto che il Cristianesimo non debba essere veicolato in maniera tale che gli uditori ne riescano ad afferrarne o comprenderne il significato e la novità che esso introduce nella loro vita. Quanto detto, invece, vuole soltanto evidenziare la difficoltà che queste persone convertite sperimentano nel momento stesso in cui il messaggio cristiano rivisita, interroga ed esamina assunti che appartengono al puro ambito culturale e sociale in cui esse vivono.

Ma se le osservazioni fin qui esposte riguardano la tremenda fatica e la straordinaria bellezza con cui alcune persone giapponesi si sono avvicinate alla fede cristiana, che cosa afferma il missionario di se stesso, del suo coinvolgimento in queste storie di conversione, di ciò che ha provato nell'introdurre e guidare una persona sulla soglia dei misteri di Dio? Quali sono stati i mutamenti che sono avvenuti in lui, quale la nuova comprensione di se stesso in rapporto alla sua vocazione di annunciatore del Vangelo?

Si può subito notare come il missionario, nell'accogliere una persona desiderosa di conoscere il messaggio evangelico, si sia innanzitutto preoccupato di entrare in sintonia con le domande e le motivazioni che hanno spinto una persona a contattarlo. È solo cercando di instaurare un rapporto di amicizia con l'unicità della persona che lo ha interpellato che il missionario ha potuto poi iniziare un cammino di evangelizzazione in cui le parole che egli ha usato per spiegare il contenuto di fede sono state accolte e capite dall'uditore proprio perché parte del suo orizzonte di vita. I concetti che egli ha usato, i metodi catechetici che egli ha scelto sono stati di volta in volta adattati alla situazione in cui si trovava la persona con cui egli dialogava, ma sempre con l'attenzione di non diluire o sminuire il messaggio in semplici e banali artifici linguistici e nella costante consapevolezza che è Dio (e non il missionario) il vero artefice di ogni conversione.

Il missionario si è posto così nella posizione di colui che, «amico dello Sposo» (Gv. 3, 29), ha gioito nell'udire la Sua voce risuonare nella vita dell'altro, e allo stesso tempo ha aiutato questa stessa persona a darle forma e a riconoscerla offrendole delle grammatiche che hanno potuto in qualche modo articolarla. Il missionario ha sperimentato in questo rapporto la felicità di aver dato vita ad una persona in Cristo, ed ha espresso la sua gratitudine nel sentirsi un semplice «segno» che si è eclissato di fronte alla potenza di Dio.

Questo rapporto con la persona convertita, però, a volte mostra anche i tratti tipicamente «umani» di colui che si sente ancora «maestro» del messaggio cristiano di fronte al «discepolo» che se ne è avvicinato. E questo si può notare non solo nel fatto che l'evento della conversione raramente ha dato vita anche ad un approfondimento del mistero di Dio da parte del missionario, ma anche nel fatto che nel rapporto con il convertito egli si senta investito di una qualche «superiorità» di fede a cui l'altro non è ancora giunto e a cui aspira.

E se la figura del «maestro» è così importante nella cultura giapponese perché esso «guida» il discepolo a delle verità esistenziali che non avrebbe mai potuto sperimentare senza il prolungato sostegno del maestro stesso, è altrettanto vero che per il messaggio cristiano «uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli» (Mt. 23, 8), o ancora, che il missionario non può che essere il «servo del Cristo Gesù» (Rom. 1, 1). La tentazione del missionario di considerare il convertito come un discepolo e non invece come un fratello e sorella in Cristo è ancora ben presente e radicato nella sua attività evangelizzatrice. Prova ne è il fatto che la comunità cristiana, di cui egli è responsabile, raramente interviene nel condividere la gioia, le fatiche e le speranze del suo sforzo evangelizzatore.

Eppure, il futuro di un Cristianesimo adulto in Giappone non può che passare attraverso questa fase in cui la consapevolezza di come Cristo sia «tutto in tutti» (Col. 3, 11) spinga sia il missionario che il credente ad ascoltare gli echi dell'amore di Dio nella loro ed altrui esistenza, a testimoniare nella vita concreta la sua forza trasformante, a rivolgersi e pregare assieme quel «Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef. 4, 6). Un futuro di cui ancora si stenta a percepire le prime indicazioni, ma che non è privo di quella gravida attesa che caratterizza ogni speranza e desiderio.

BIBLIOGRAFIA

Conn, Walter

- 1986 *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*. New York: Paulist Press.

Gendron, Louis

- 1997 *Six Conversion Stories. A Look in Depth*. Taiwan: Fu Jen University Press.

Gillespie, Bailey

- 1991 *The Dynamics of Religious Conversion*. Birmingham: Religious Education Press.

Griffin, Emile

- 1982 *Turning: Reflections on the Experience of Conversion*. New York: Image Books.

Kato Katsuji

- 1915 *The Psychology of Oriental Religious Experience: A Study of Some Typical Experiences of Japanese Converts to Christianity*. Wisconsin: George Banta Publishing.

Lamb C., Bryant D.M.

- 1999 *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. London: Cassell.

Loder, James E.

- 1989 *The Transforming Moment*. Colorado Springs: Helmers & Howard.

Malony N., Southard S. (Eds)

- 1992 *Handbook of Religious Conversion*. Birmingham: Religious Education Press.

Paloutzian R.F., Richardson J.T., Rambo L.R.

- 1999 Religious Conversion and Personality Change. *Journal of Personality*, 12/6: 1047-79.

Rambo, Lewis

- 1993 *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.

Tippet, Alan

- 1977 Conversion as a Dynamic Process in Christian Mission. *Missiology*, 5/2: 202-21.

Scheda composta per il
Centro Studi Asiatico
Maggio 2005

L'oblio della natura

These islands are extraordinarily beautiful, and a part of their beauty is that it is passing. Already the modern mainland is reaching out, converting each captured island into an industrial waste.

Donald Richie
The Inland Sea

OSSERVARE LA REALTÀ così com'è, tentare per quanto possibile di lasciarla emergere nella sua limpidezza purificando il nostro sguardo da tutti quei pregiudizi e precomprensioni che sembrano alterarne ed offuscarne la perenne novità, non è un precetto o un progetto che riguardi soltanto il Buddhismo. Anche la filosofia, e pensiamo qui alla fenomenologia di Edmund Husserl, ha descritto metodi e offerto principi tramite cui anteporre ai nostri infaticabili concetti il mormorio silenzioso del reale, sospendere i nostri giudizi (*epochè*) sulle cose che ci circondano e lasciarsi sorprendere dalla loro inattesa epifania. Il motto di Husserl «*Zu den Sachen selbst!*» («andare alle cose stesse!») significa proprio tentare di sospendere la nostra intenzionalità interpretativa per lasciare che l'essere stesso delle cose si riveli, si offra e doni a noi così come è, procurando così una sorte di «eccesso intuitivo sull'intenzione», come direbbe il filosofo cattolico Jean-Luc Marion.

Questo richiamo ad un approccio più immediato alla realtà ci potrebbe così aiutare a riconsiderare alcune tematiche che raramente sono messe in discussione proprio perché ormai avvolte da consuetudini interpretative e visioni culturali ormai tramutatesi in semplici illusioni. Una di queste tematiche ci sembra riguardi il rapporto che i giapponesi intrattengono con la natura. Fa parte di uno dei miti più assodati e scontati il fatto che i giapponesi si sentano intimamente connessi con l'ambiente naturale che li circonda: dal poeta Bashō (che incastonava in sfuggevoli *haiku* suoni d'acqua, fruscii di foglie e l'eco notturno dello sciogliersi della neve), a Ikebono Senno (padre dell'*ikebana*, che non si stancò mai di affermare come il vero significato di quest'arte non risiedeva affatto nell'ammirare la forma di un fiore, quanto piuttosto nell'esternarne la sua vera essenza così che essa giungesse a raffigurare il misterioso pulsare dell'universo), alle mille parole usate per descrivere una striatura di colore, l'umore del tempo atmosferico, i sentimenti che si

provano allorquando si ammira l'intermittente danza delle lucciole o si è immersi tra le calde acque di un *onsen* sperduto in mezzo ad una foresta di bambù... tutti questi (e moltissimi altri) elementi ci ricordano come per un individuo giapponese la distanza che separa la natura e la propria persona è un qualcosa di fittizio e di artificiale, mentre la sua unione e fusione con l'ambiente un qualcosa di ancestrale, intimo, «con-naturale».

Eppure, se questo è il mito che si tramanda, come si presenta oggi la realtà ai nostri occhi? Il vecchio amore di Bashō per le foglie sembra esser stato dimenticato, se poco tempo fa a Tokyo alcuni abitanti di un quartiere hanno protestato presso il comune perché gli alberi appena piantati nei loro viali bloccavano i raggi del sole, oscuravano le segnaletiche stradali e d'autunno il fogliame sporcava (!) le strade. Il celebre *haiku* di Bashō (古池や蛙飛び込む水の音 - *Furu ike ya / kawazu tobicomu / mizu no oto* - Vecchio stagno / tonfo di rana / suono d'acqua) oggi troverebbe pochi sostenitori che contemplino la magia di quelle parole, se è vero che in molti a Kyoto hanno scritto al responsabile del Pollution Control Office che alla sera il gracchiare delle rane era diventato insopportabile e si auspicavano che le autorità competenti le sterminassero prontamente.

E se il maestro di tè Kobori Enshu (1579-1647) semplicemente raccoglieva dell'acqua piovana per rinfrescare i fiori posti nel *tokonoma* della sua stanza, ora agli studenti di *ikebana* della Hara School viene richiesto di mappare la loro composizione floreale trasformandola in una griglia di angoli e gradi, con boccioli e steli forzati in inconsuete e plastiche geometrie, con petali e germogli incollati su banali cartoni fosforescenti. L'abilità spontanea nel maneggiare piante e fiori, l'acuta sensibilità nell'osservare la natura e i suoi segreti viene ora sostituita con l'automatismo dei gesti, con l'utilizzo di quelle forme stereotipate di composizione che si leggono sui mille manuali di *ikebana*. E la spiritualità con cui un tempo si cercava di carpire e rispettare il mistero del cosmo assume sempre più i contorni sfuocati e superflui della decorazione o dell'addobbo.

Ma, a ben guardare, forse sono proprio questi fiori storpiati, queste anomale rappresentazioni della natura che davvero dipingono la realtà nella quale i giapponesi ora trascorrono la loro esistenza. Perché anche la natura stessa, con i suoi fiumi e alberi, rocce e stagni, ruscelli e colline, sembra ormai diventata più un ricordo da rimpiangere che non una realtà da ammirare e in cui immergersi.

Per accorgersi di questo fatto basta visitare una delle più rinomate (per antichità, cultura, storia e bellezza) città del Giappone, Kyoto. Dall'alto della sua grandiosa ed ultramoderna stazione ferroviaria progettata nel 1994, la città che si distende sotto i nostri piedi non è altro che un grigiastro ed amorfo mare di cemento e di strade, un groviglio di cavi telefonici e di intrecci ferroviari. A sud, oltre la sagoma della famosa pagoda To-ji si può ammirare solo una serie interminabile di complessi industriali i cui continui scarichi

di fumo si mescolano a nubi sempre più scure e sporche. Guardando ad est fa capolino il tetto dell'antico tempio Hongan-ji, ma sulle colline in lontananza si incontra Yamashina, un agglomerato di case e palazzoni, di edifici e prefabbricati dall'aspetto cupo e umido che si allunga all'infinito, fungendo così da anticamera per altre città distanti, ma ugualmente avvolte di cemento, come Nagoya e Tokyo. Ad Osaka, invece, basta salire sullo Sky Building di Umeda per contemplare da una terrazza posta a 137 metri di altezza (e ironicamente battezzata «Floating Garden Observatory») una città esteticamente insignificante, senza confini, senza spazio, senza parchi o giardini, con le sponde dei suoi fiumi accuratamente catramate e con le loro acque inquinate che si riversano in un giù sudicio golfo.

Ma non sono solo queste visioni che ci fanno porre l'interrogativo su che senso abbia mai oggi la natura per i giapponesi. Anche i dati del River Bureau ci attestano con orgoglio come si sia riusciti a deviare i corsi d'acqua dei 110 maggiori fiumi del Giappone, e come si sia in procinto di costruire altre 500 dighe che andranno ad aggiungersi alle 2.800 già edificate. Il Giappone è forse l'unico paese al mondo in cui nomi di località o città vengano utilizzati per descrivere delle malattie: *Minamata* (una baia vicino a Kumamoto in cui più di un migliaio di persone sono morte per avvelenamento da mercurio scaricato in mare dalla Chisso Corporation), *Yokkaiichi* (una città a sud di Nagoya, ora diventata sinonimo di malattie respiratorie causata da emissioni tossiche). I vari cartelloni pubblicitari che tappezzano strade, stazioni ferroviarie e agenzie di viaggio, invitano la gente ad andare a visitare templi e pagode sommerse dal verde, scavate nella roccia, stagliate con cura contro un cielo limpido, badando bene di isolare i primi piani che li ritraggono dalla giungla di cemento che assedia minacciosa i loro precinti. Fotografi e cineasti si trasformano in contorsionisti per riuscire a catturare un tramonto, od un semplice orizzonte, senza includere nei loro filmmini o pellicole le sempre presenti antenne ricetrasmittenti dei telefonini o i cavi sospesi dell'elettricità. Le feste agricole dei 祭り (*matzuri*), svolte per ingraziarsi gli dèi o per esprimere loro gratitudine per il raccolto, si svolgono con cerimonie e carri folkloristici che percorrono strade costeggiate da centri commerciali, vetrine di alta moda, *karaoke*, *pachinko* e distributori automatici di sigarette e birra.

Nessun idillico richiamo a dimenticate comunioni spirituali con mari e foreste, con potenze sconosciute che trapelano dalle cose o da un semplice masso avvolto di muschio, può cancellare dalla nostra vista il semplice fatto che buona parte del Giappone continui incessantemente a trasformarsi in un immenso cantiere, in una squallida distesa di cemento, in un ambiente in cui anche gli dèi sembrano non trovare più rifugio. Di quella armonia con la natura che un tempo il Giappone forse esibiva, non rimane che un ricordo od una nostalgia da scrivere in diari, libri di storia, in racconti poetici che celebrano il sempre più ricorrente motivo del «come eravamo». Certo, questo non significa

affatto che alla degradazione dell'ambiente debba seguire necessariamente anche una decadenza dello spirito, che il frastuono delle città abbia contaminato anche il silenzio dell'anima. Ma l'intimità con la natura di cui oggi i giapponesi vanno fieri pare sempre più essere il prodotto di una distorsione o difetto visivo in cui ci si sofferma su un piccolo ma perfetto particolare e inconsciamente si elimina dallo sguardo il grigiore e lo squallore che lo circonda. Auspicare un ritorno ad un ormai introvabile equilibrio con l'ambiente e con le cose sembra non essere più possibile. La devastazione che è stata effettuata dagli stessi giapponesi su quella natura che dicono di amare come loro stessi sembra essere inarrestabile ed irreversibile.

L'«impermanenza di tutte le cose», questo precetto buddhista che tutti sanno a memoria, potrà fungere solo da anestetico o da sedativo per calmare gli animi di coloro che ammirano impotenti le proprie città espandersi a dismisura senza nessuna pianificazione edilizia e senza nessun secondo pensiero che tenti di valutarne la necessità o le alternative. Eppure, se il Giappone vorrà ancora sopravvivere, dovrà riuscire a ritornare alle fonti della propria cultura, al cuore della sua identità, alle sorgenti della sua spiritualità. Esso dovrà riuscire a riconquistare quel senso di realtà che guarda le cose per quelle che sono e non per il potenziale edilizio che ora trasmettono, dovrà rinunciare a trattare la natura come un immenso *bonsai* che si può torcere e torturare a volontà col pretesto di renderlo più sublime, dovrà ritornare ad incamminarsi verso un ben-essere non più solo economico o materiale, ma anche umano e morale.

Altrimenti il giardino degli dèi, l'antica alcova degli spiriti, si ricoprirà ben presto di petali di ciliegio che, tra macerie, riposeranno con triste bellezza...

Editoriale *Ashiato*
Luglio 2005

Nagasaki, 6 agosto 2005

のどが渴いてたまりませんでした。
水にはあぶくのような物が一面に浮いていた。
どうしても水が欲しくてとうとうあぶくの浮いた
まま飲みました。

Avevo una sete insopportabile. Qualcosa di oleoso galleggiava sulla superficie dell'acqua. Ero così assetata che bevvi quell'acqua così com'era.³⁵

NAGASAKI, OGGI, SEMBRA una città normale, come tante altre del Giappone. Di giorno le sue strade si riempiono di *sarariman* e studenti, di biciclette e macchine. Di notte il bagliore delle insegne, e i colori fosforescenti dei neon che ricoprono i *pachinko*, sfidano silenziosamente lo sprofondarsi del giorno nella quiete dell'oscurità. La vita sembra trascorrere innocente tra i consueti intervalli di frenesia e calma che scandiscono il ritmo di un qualsiasi centro cittadino. E sembra strano pensare come solo 60 anni fa, in una calda e limpida giornata di agosto, questa città sarebbe stata rasa al suolo da una bomba dalla lunghezza di 325.12 cm., dal peso di 4.900 kg. e carica di plutonio 239 altamente arricchito. Esplosa alle 11.02 del mattino del 9 agosto, a 561 metri di altezza sopra il distretto cattolico di Urakami, in un attimo ha devastato l'80% delle abitazioni situate nel raggio di sei chilometri dall'epicentro. Una placca al Peace Memorial Park di Nagasaki porta incisi numeri che tentano, senza riuscirci davvero, di trasmettere la spaventosa entità di un'agonia: 73.884 morti, 74.909 feriti, 120.820 sofferenti a causa dalle radiazioni (被爆者 - *hibakusha*), 11.574 edifici bruciati, 50.000 case semidistrutte.

Un lampo. E poi il nulla, il deserto. Gli stessi comandanti dell'esercito americano, abituati a strategie e battaglie, a combattimenti ed assalti, sembrano sbalorditi e confusi da quanto successo. Perché maneggiare l'invisibile, manipolare atomi e corpuscoli di plutonio — un elemento che non esiste in forma naturale sulla terra — era un qualcosa che nessuna scuola militare li aveva finora addestrati a gestire, ad immaginare.

³⁵ Placca esposta al *Peace Memorial Park* di Nagasaki che riporta il lamento di una bambina di 9 anni dopo lo scoppio della bomba atomica.

L'ammiraglio William Leahy, capo di stato maggiore, ricorda con angoscia che «i giapponesi erano già sconfitti e pronti alla resa. L'uso di questa arma barbara contro Hiroshima e Nagasaki non ci fu di nessun aiuto nella nostra guerra contro il Giappone. Nell'usarla per primi adottammo una norma etica simile a quella dei barbari nel medioevo. Non mi fu mai insegnato a fare la guerra in questo modo, e non si possono vincere le guerre sterminando donne e bambini». Anche il generale Dwight D. Eisenhower non riesce a trattenere la sua rabbia: «Ero convinto che il Giappone fosse già sconfitto e che il lancio della bomba fosse del tutto inutile... In quel momento il Giappone stava cercando un modo per arrendersi il più dignitosamente possibile. Non era necessario colpirli con quella cosa spaventosa». Harry Truman, l'allora presidente degli Stati Uniti, invece, non ha dubbi sul fatto che le bombe atomiche sganciate a Hiroshima e Nagasaki avessero contribuito a salvare la vita di molti soldati americani: «A me sembrava che un quarto di milione dei nostri giovani uomini nel fiore degli anni valesse un paio di città giapponesi».

Seduti accanto a ciò che rimane dell'allora cattedrale cattolica di Urakami — quattro scalini in pietra, una mezza arcata e uno spezzone di muro che sorregge ancora un paio di statue di santi — non si può che provare un'enorme tristezza e amarezza pensando a ciò che qui è accaduto 60 anni fa. Una tristezza che aumenta e si gonfia come le onde circolari disegnate sui ciottoli di questa piccola piazza che commemora l'epicentro dello scoppio. Il silenzio che circonda questo spazio, in cui si entra come in un sacrario senza mura, rende ogni parola non solo inutile, ma anche irrispettosa e villana, quasi come il sibilo di una bestemmia.

Accanto a tutti questi morti, alle grida dei sopravvissuti, alla loro sete, ai loro occhi bruciati da un sole chimico, è morta anche parte della nostra ragione, della nostra storia di uomini, dei nostri sogni di sviluppo e progresso. La pioggia nera che cadde su Nagasaki sembra aver intaccato per sempre con la sua radioattività anche ogni umano buonsenso, ogni limite, ogni pietà. D'ora in poi siamo condannati ad arrivare sempre in ritardo nell'esclamare con il pilota Robert Lewis dopo lo sgancio della bomba ad Hiroshima: «Mio Dio, che cosa abbiamo fatto?», senza che questo lamento impedisse minimamente che, dopo solo tre giorni, la sagoma di un altro fungo atomico scalasse il cielo fino a raggiungere i 15.240 metri di altezza sopra Nagasaki. Ogni guerra, ogni genocidio, ogni sterminio di massa, ogni campo di concentramento, ogni attacco «preventivo» a là Harry Truman rimane cieco nel perseguire il suo scopo, sordo ad ogni perché, impastato di ideologie che mascherano solo volontà di possesso, inutili predomini economici o politici, scoperte scientifiche pericolose, illusioni e incubi da conquistatori senza più mete...

Sullo sfondo di un cielo amaranto, con queste 1.600 lanterne della pace che in silenzio galleggiano sul fiume Urakamigawa a ricordo delle vittime di sessant'anni fa, non resta che fermarsi, inginocchiarsi e pregare. E ricordare ancora quelle incredibili parole di Takashi Nagai (1908-1951), un medico cattolico colpito dalle radiazioni e che ha avuto poi modo di scrivere e riflettere sul bombardamento di Nagasaki e sul perché Dio abbia permesso questo scempio di vite umane: «Non c'è forse una profonda relazione tra la distruzione di Nagasaki e la fine della guerra? Nagasaki, l'unica terra santa del Giappone, non fu forse scelta come vittima, come agnello, per essere sgozzato ed offerto sull'altare del sacrificio al fine di espiare i peccati commessi dall'umanità nella seconda guerra mondiale?... Ora la gente di Nagasaki si prostra davanti a Dio e prega: Fa, o Signore, che Nagasaki possa essere l'ultimo deserto atomico nella storia dell'umanità».³⁶

Editoriale *Ashiato*
Agosto 2005

³⁶ Takashi N., *The Bells of Nagasaki*. Trad. W. Johnston. Hertfordshire: A. Clarke, 1987, pp. 107; xxiii.

Nei meandri della psiche

MARUYAMA MASAO (1914-1996), uno degli storici e politologi più autorevoli del Giappone odierno, scriveva come il Giappone fosse rimasto ancora alieno a quell'atmosfera culturale e sociale che viene comunemente indicata col termine di «modernità». Contro tutti gli studiosi propensi a descrivere il Giappone come il paese più postmoderno del mondo, Maruyama afferma invece che queste isole asiatiche non sono ancora state lambite da ciò che delinea la modernità in quanto tale, e cioè dalla comparsa e concretizzazione della nozione di «soggetto», o meglio ancora di 主体性 (*shutaisei*), dell'indipendenza di spirito o dell'abilità da parte delle persone di definirsi come individui autonomi rispetto ai rigidi canoni sociali e alle stringenti normative del gruppo. Il «soggetto» giapponese, al contrario degli assiomi usati in Occidente per descriverlo, non possiede nessuna «essenza» particolare e distinta che lo caratterizzi nei modi di una biografia unica ed irripetibile, ma esso nasce piuttosto da un intreccio di relazioni che lo vedono sempre dipendere da altri (parenti, antenati, maestri, genitori...) e verso i quali esso deve nutrire e coltivare un permanente senso di obbligazione (義理 – *giri*). Di più, la sfera affettiva e razionale del soggetto viene rilegata in secondo piano, non fatta emergere con naturalezza e spontaneità, in quanto ciò che deve essere privilegiato è l'immediatezza di un comportamento ed azione che pongano le esigenze e la funzionalità del gruppo al di sopra del proprio sentire e pensare.

Questa descrizione del soggetto giapponese (che seppur vive in un ambiente ormai globalizzato rimane, secondo Maruyama, ancora distintamente pre-moderno) può, in modo curioso, aiutarci a capire i teoremi e le pratiche usate dalle due più famose scuole di psicologia sorte in Giappone (la Naikan - 内観 - «introspezione», fondata da Ishin Yoshimoto [1916 - 1988], e la Morita - 森田 - che prende nome dal suo ideatore Morita Shōma [1874-1938]) tutt'ora usate per curare disturbi psichici quali la nevrosi, l'ipocondria e le patologie che normalmente accompagnano gli stati ansiosi. In che cosa si contraddistinguono queste scuole da quelle occidentali? Come si rapportano alle disfunzioni psichiche del paziente se quest'ultimo non sembra possedere un'identità indipendente su cui agire per ricalibrare eccessi, squilibri e scompensi psichici? Quali le cure adottate e quale il fine che esse si propongono con le loro terapie? Per cogliere la novità e particolarità avanzate da queste scuole giapponesi proviamo succintamente a riassumere quali siano i principi scientifici che maggiormente hanno influito le dottrine psicologiche in Occidente.

Per Freud la nevrosi si manifesta nell'individuo allorquando egli tenta di reprimere in maniera inconscia un fatto psicologicamente traumatico. Usando varie tecniche quali l'interpretazione dei sogni e la libera associazione di idee, lo psicologo può eludere le formidabili difese e barriere erette dall'Ego e far emergere il dato inibito dalla coscienza del soggetto. Scopo del trattamento freudiano è quello di riuscire a liberare nel soggetto emozioni inconsciamente represses dando così sfogo e verbalizzando quella tensione che alimentava il suo stato patologico. Il metodo qui usato è quindi regressivo e riflessivo: regressivo in quanto il soggetto tenta di ricercare nel passato ed articolare nel presente le cause che hanno prodotto la sua nevrosi; riflessivo in quanto non solo l'analista fa uso di una griglia concettuale tramite cui spiegare il comportamento anomalo del paziente (l'Id, Ego e Superego, il conscio e l'inconscio, il simbolismo dei sogni, le pulsioni della libido...), ma anche il soggetto stesso si libera del suo malessere attraverso una comprensione concettuale delle cause che lo hanno scaturito.

Il metodo usato da Jung, al contrario, non è tanto retrospettivo e meccanico, come quello freudiano, quanto piuttosto finalista e organicista. Jung, infatti, credeva che la psiche, come qualsiasi altro organismo, avesse in sé le capacità e la potenzialità di curarsi da sola se lasciata libera da costrizioni esterne. Questa tendenza della psiche a riequilibrare se stessa può essere riscontrata in quegli archetipi collettivi che fanno la loro inaspettata comparsa in sogni, allucinazioni e deliri. Compito dell'analista sarà quello di interpretare questi simboli con lo scopo di capire come la psiche stia cercando di ristabilire una rinnovata armonia tra pensiero, intuizione, sentimento e sensazione. La sagacia dell'analista risiede nel riuscire ad individuare in quale direzione la psiche si stia muovendo per smorzare gli squilibri di cui essa si trova a soffrire e cercare di eliminare da questo processo qualsiasi impedimento che la possa ostacolare. La psicologia jungiana non mira più ad una «guarigione» del paziente quanto piuttosto a quell'interpretazione del senso simbolico del disturbo al fine di aiutare il suo portatore ad utilizzarne l'energia per la propria trasformazione e individuazione. Nonostante questo diverso approccio, però, anche la teoria jungiana rimane intrappolata nelle fitte trame della psicologia analitica, della riflessione e della comprensione: una cura adeguata al caso viene raggiunta solo attraverso l'analisi concettuale e la spiegazione dei diversi archetipi esperiti dal paziente.

La specificità delle terapie giapponesi riguarda proprio la diversa impostazione con cui esse si avvicinano alla tematica dei disturbi psichici. Queste scuole affermano come un soggetto inizi a manifestare patologie e disfunzioni psicologiche proprio perché il fulcro dei propri pensieri viene esageratamente incentrato sulla propria persona, sui propri atteggiamenti, sulle proprie reazioni ed umori di fronte agli altri. È perché si saggia il polso del proprio sentire e si autorizza i nostri pensieri a valutarne lo stato o le condizioni

che l'equilibrio psichico di una persona viene scosso, sfasato o frantumato. Per accorgersi di questo fatto, basta prendere in esame il modo con cui la terapia Morita affronta i casi di ipocondria, o 神経質 (*shinkeishitsu*), cioè di quello stato in cui il soggetto soffre di eccessivo nervosismo che provoca insonnie, depressioni e stress. Morita afferma come questa patologia si manifesti allorquando il flusso psichico del soggetto, che normalmente opera in simbiosi con la realtà che lo circonda, si soffermi ad analizzare con intensità sempre maggiore un proprio stato d'animo, riconducendo così il proprio malessere ad una acuta fissazione. E quanto più uno si concentra sui suoi sintomi, quanto più questi peggiorano. Per riuscire a sbloccare questo circolo vizioso Morita non propone nessuna cura. Al contrario, lo scopo del trattamento è quello di aiutare il paziente ad accettare la propria situazione o le proprie emozioni così come esse sorgono spontaneamente nel soggetto. Il sintomo in quanto tale non viene esaminato, né tanto meno si cerca di ricercarne le cause per poi rimuoverlo, ma lo si accetta divenendo uno con esso in uno stato di quasi passività e rassegnazione. E questo perché ciò che davvero è importante non è tanto il sentire che uno prova rispetto ad un determinato compito da svolgere, quanto piuttosto il fatto che esso venga eseguito. L'esempio che di solito viene portato per spiegare questa situazione è quello di un individuo che deve gettarsi da un trampolino: la paura che uno sente del vuoto sottostante è assolutamente irrilevante al fine dell'azione. Si accetta la paura «per quella che è» (*arugamama*): non la si analizza nel suo passato o nelle sue immediate conseguenze rimanendo così paralizzati o ipnotizzati dal suo potere, ma semplicemente se ne prende atto, si agisce e ci si tuffa.

La terapia adottata da Morita inizia con una settimana di completo riposo a letto senza che sia richiesta al soggetto alcuna attività concreta. Al paziente viene semplicemente detto di pensare a ciò che sta pensando e di familiarizzarsi con i propri sentimenti. Dopo una settimana, il paziente prova il desiderio di far qualcosa, di immergersi in qualche incarico o mansione e l'analista gli assegna dei lavori che gradatamente diventano sempre più complessi. Alla fine della terapia il paziente impara da sé a «vedere» quel che deve essere fatto e ad eseguirlo senza permettere che considerazioni, giudizi o valutazioni sul compito che sta svolgendo si intromettano nella sua attività. Infine, al soggetto in cura viene chiesto di tenere un diario su cui annotare non tanto i suoi desideri, emozioni e pensieri quanto piuttosto il numero di lavori e faccende che giornalmente è riuscito a svolgere.

La scuola Naikan, con i suoi oltre 40 centri sparsi in Giappone, nasce inizialmente come risposta per affrontare atteggiamenti devianti o anomali riscontrabili in persone che non riescono ad inserirsi in società, e il metodo venne poi applicato anche ad alcune scuole (come stimolo all'educazione morale) e a ditte ed imprese per agevolare

l'introduzione al lavoro dei nuovi assunti. Il metodo adottato da questa scuola, anche se a prima vista potrà sembrare altamente introspettivo, chiede invece al paziente di pensare al tipo di relazione che egli ha instaurato con tutte quelle persone che fin dall'infanzia lo hanno aiutato a crescere e ad essere quel che è diventato. La prima domanda che il paziente deve porsi, è «Che cosa ho ricevuto da...?», seguita poi da «Come ho ricambiato... per quel che mi ha dato?», ed infine da «Quali problemi ho causato a...? ». Scopo di questa riflessione è quello di accorgersi come la propria esistenza è fin dall'inizio interconnessa e dipendente da quella degli altri, che non si è fatto abbastanza per ringraziare della devozione altrui nei nostri confronti, e che d'ora in poi la propria vita verrà spesa a supplire alle preoccupazioni e dispiaceri causati a coloro che mi stavano aiutando a vivere, quelle stesse persone che mi hanno allevato e fatto crescere con cura ed amore senza che finora avessero ricevuto da me alcun contraccambio o ringraziamento perché troppo occupato a mettere me stesso al centro della realtà. Una volta instillato il senso di «debito» nei confronti di queste persone, il paziente sente in maniera quasi naturale e spontanea il dovere dedicare se stesso, «indegno com'è», al benessere e alla felicità altrui, senza più arrecare danni o causare spiacevoli inconvenienti alla famiglia e alla società.

Il pregio di queste scuole di psicologia giapponese, dunque, può essere individuato nel modo tipicamente «orientale» di affrontare la patologia, ricercandone non tanto l'eziologia e creare delle cure appropriate, quanto piuttosto tentando di porre la persona in contatto con qualcosa che la supera e la costituisce, rendendo così il «soggetto» consapevole di essere solo una piccolissima parte di una realtà a cui deve tutto (Naikan) o di cui non deve preoccuparsi di capirne i meccanismi (Morita).

Eppure, al di là dei pregi di queste analisi, un dubbio che trasborda in sospetto rimane: non è che forse queste strategie psicologiche contribuiscano ad «addomesticare» sempre più il soggetto rendendolo un tassello inerme di quella società che per funzionare richiede un'obbedienza quasi incondizionata dei suoi membri? Non capire il proprio malessere, ma sublimarlo in un dovere verso gli altri o in un lavoro senza lamentele, non porta forse il paziente ad accantonare il proprio sé per recuperare una «normalità» che è indifferente ed ignara della profonda ricchezza di ogni individuo?...

Editoriale *Ashiato*
Settembre 2005

La profondità della superficie

«S E SCANDAGLIARE LE profondità delle cose fa parte di una legge interna del pensiero, sia che tale profondità si estenda verso l'alto o verso il basso, allora mi sembra estremamente illogico che degli individui non riescano a scoprire una certa profondità anche nella "superficie", quella demarcazione vitale che rende possibile la nostra unicità, la nostra forma, e separa la nostra esteriorità dalla nostra interiorità. Perché questi individui non dovrebbero essere attratti dalla profondità della superficie stessa?». ³⁷

Questo interrogativo veniva posto dallo scrittore Yukio Mishima (1925-1970) per incoraggiarci a riflettere su come le superfici, estensioni e veli che ricoprono tutte le cose, dalla scorza del bambù alla nostra epidermide, posseggano una straordinaria ricchezza di senso che finora è rimasta aliena alle disquisizioni del pensiero. Contro la nostra innata abitudine a riflettere su come il significato di ciò che vediamo debba risiedere in un qualcosa di «profondo» (una qualche legge fisica, dimostrazione metafisica o principio ontologico) che lo assorba e lo fondi, Mishima vuole ricordarci invece come il nostro corpo possieda un simbolismo simile a quello dell'arte, che esiste una stretta interrelazione tra scrittura e corpo, e che non si è riflettuto abbastanza sul filtro delle sensazioni che passano ininterrottamente dall'uno all'altra. Il corpo, per Mishima, si trasforma così in una pergamena su cui incidere gli invisibili caratteri della nostra individualità, lo schermo su cui vengono proiettati i nostri desideri, la massa vitale che si può forgiare e trasformare attraverso la volontà, il sacrificio e la passione.

Questa intuizione di Mishima sulle zone di confine tra l'interiorità ed esteriorità dell'uomo, sulla nostra pelle come sottile involucro che media le anonime percezioni della realtà e traduce le impressioni personali con cui tentiamo di dialogare con essa, è senz'altro un tratto caratteristico non solo delle sue opere letterarie, ma anche del pensiero giapponese in generale. La superficie del nostro corpo viene qui intesa non tanto come uno «strumento» che permetta all'individuo di essere in contatto con l'ambiente, di incontrarlo ed interagire con esso in maniera anonima, distaccata o meccanica, quanto piuttosto come ciò che armonizza e riequilibra le sensazioni interne del soggetto con la realtà che lo circonda. Detto in altri termini, il corpo e la sua «superficie» instaurano un rap-

³⁷ Mishima Y., *Sun and Steel*. Trad. J. Bester. Tokyo: Kodansha International, 1980, p. 23.

porto di «reciprocità» con il mondo storico e sociale in cui si trovano già da sempre inserite, sono collocate all'interno di un infinito processo trasformativo di cui esse ne «esprimono» (表現 – *hyōgen*) e rivelano il dinamismo. Infatti, è con il corpo (e non solo con la mente, come di solito crediamo) che il soggetto conosce, ed è tramite questo corpo che il mondo si può rendere manifesto. Il mondo fonda il soggetto, ne è la sua invisibile sintassi ma, allo stesso tempo, il soggetto fonda il mondo, esprime nel suo porsi quella parola che articola e verbalizza concretamente quella stessa grammatica. In questo senso, dunque, l'individuo non tanto *ha* o possiede un corpo, ma è un corpo sulle cui superfici si riversano quelle forze ed energie che non solo lo sostengono e lo animano, ma gli permettono anche di esprimersi interagendo con esso.

Fra mondo e soggetto si instaura così un processo di reciproca creazione in cui il corpo gioca un ruolo essenziale: l'essere umano non è solo un cogito astratto, ma neppure semplicemente un organismo vivente. È piuttosto un sé storico-somatico, un organismo socio-naturale in cui le trasformazioni che avvengono all'esterno implicano e vengono rispecchiate nella corporeità umana e, al contempo, il soggetto che modifica e trascende il mondo con le sue azioni ed esperienze rappresenta un atto creativo del mondo che trascende se stesso.

Tra corpo e realtà si assiste allora ad un rapporto non tanto mimetico, in cui il corpo semplicemente re-agisce in sintonia con gli stimoli che gli giungono dall'esterno, ma creativo e produttivo in cui l'intuizione e la prassi del soggetto plasmano e formano il mondo nel suo incessante divenire. La superficie del corpo è ciò media la reciprocità che esiste tra uomo e realtà, quella zona di confine nella quale l'anonimità delle manifestazioni della vita viene interpretata e compresa, quel luogo in cui l'invisibile desiderio e volontà dell'uomo si possono esprimere e rivelare.

Il richiamo di Mishima, di dover pensare in modo nuovo la profondità della superficie, risulta così essere molto interessante ed originale anche se, fin dall'inizio, la sua argomentazione presenti una carenza di fondo. Ciò che sembra mancare in queste sue considerazioni, infatti, è uno sguardo rivolto al corpo che non si fermi a pensarlo soltanto come una coagulo attivo-recettivo di forze e impulsi, ma si spinga oltre fino a considerarne anche il bagliore sacro o religioso che da esso emana. Oltre il significato che ogni corpo esprime nel suo porsi di fronte agli altri, oltre le interpretazioni che se ne possono dare vedendolo muoversi ed interagire con la realtà, il corpo inteso come parola annuncia anche il mistero da cui esso trae origine, il suo oltrepassare la semplice riduzione fenomenologica di un essere che si trascende e ricade ciclicamente nella sua immanenza, del rispetto che esso esige e reclama da quanti lo accarezzano o sfiorano. Se un soggetto è il suo corpo, questo corpo però non si produce da sé, ma gli viene invece offerto e donato, così che

(forse senza saperlo) esso si trova già da sempre a vivere nella sua carne l'atto di quell'amore che lo ha creato, ad essere il segno o il sigillo di quel Dio che ha assunto la nostra condizione umana riscattandola dalla sua precarietà, debolezza e mortalità.

Che sia proprio questo desiderio di Dio per noi, questo suo farci essere in Lui, quella inconsueta e impenetrabile profondità della superficie che Mishima (e con lui molti altri giapponesi) ricercava di continuo senza però mai riuscire a trovare?

Editoriale *Ashiato*
Ottobre 2005

Povert  in Giappone

«**G**IAPPONE RICCO, GIAPPONESI poveri» (富める日本, 貧しい日本人 - *tomeru nihon, mazushii nihonjin*)   uno slogan che comunemente viene impiegato per sottolineare come all'interno della societ  giapponese ci  che davvero   importante, e a cui tutto deve essere sacrificato, sono le sue imprese, industrie ed aziende ma non affatto la qualit  di vita dei suoi cittadini. Questi ultimi, invece, devono accettare di dedicarsi interamente alla crescita economica e ridurre al minimo tutti quei momenti di riposo e svago che permettano loro di avere un equilibrato rapporto tra il mondo del lavoro e la propria vita personale o familiare.

Eppure, se questo *clich * ci poteva aiutare a spiegare il fatto che in questo intreccio strano tra economia e psicologia i giapponesi si dedicassero con una incrollabile fedelt  al proprio lavoro trascurando cos  di riflettere sull'austerit  delle loro abitazioni, sui sacrifici e privazioni a cui sono costretti giornalmente, sull'intensa pressione ad uniformarsi e a risparmiare affin  che la nazione potesse dedicarsi esclusivamente ad una illimitata espansione industriale, ora invece i dati dell'Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) pubblicati alla fine del 2004, dimostrano come il tasso di povert  in Giappone stia aumentando in maniera stabile e preoccupante.³⁸ Quali sono i parametri usati dall'OECD per definire il criterio di povert  e stabilire cos  una comparazione o graduatoria tra i vari paesi del mondo? Quali sono in Giappone gli elementi pi  appariscenti che ne manifestano l'incremento? Quali sono le classi sociali pi  esposte a questo fenomeno?

Le analisi condotte dall'OECD identificano il livello di povert  con quello corrispondente a meno della met  del reddito medio che una persona pu  guadagnare nel proprio paese, e tale reddito viene regolato a seconda del numero di persone che compongono il gruppo familiare. Questa definizione, forse, non   una delle migliori disponibili, anche se essa viene impiegata esclusivamente per facilitare il raffronto del tasso di povert  tra varie nazioni. Ebbene, le cifre pubblicate nel 2004 dimostrano come il Giappone, tra tutti i paesi che rientrano nei computi dell'OECD (fanno eccezione il Belgio, la Spagna e la Svizzera), possieda un livello di povert  che si aggira attorno al 15,3% situan-

³⁸ F ster M., Mira d'Ercole M., *Income Distribution and Poverty in OECD Countries in the Second Half of the 1990s*. OECD, 2004.

dolo così al quinto posto dopo il Messico (20.3%), gli Stati Uniti (17.1%), la Turchia (15.9%) e l'Irlanda (15.4%). Se traduciamo questa cifra in termini di popolazione (al 2004 il Giappone raggiungeva 127.69 milioni di abitanti) otteniamo il numero di 19.5 milioni di persone giapponesi che vivono la propria vita in uno stato di privazione ed indigenza. Come è possibile che un paese come il Giappone, i cui membri continuano ad avere l'illusoria percezione di appartenere ad un'agiata «classe media» e la cui economia è seconda solo a quella americana, possieda una così alta percentuale di poveri al suo interno?

Tra i vari dati disponibili per tastare il polso al drammatico aumento della povertà in Giappone, quello più evidente è rappresentato dall'incremento del numero di persone che si appellano alla Legge sulla pubblica assistenza alle famiglie bisognose (生活保護法 – *seikatsuhōgohō*). Questa legge, considerata come una specie di ultima «spiaggia assistenziale» per i poveri, stabilisce che il governo possa usare dei fondi pubblici per aiutare a coprire le spese di sostentamento di tutte quelle persone che non possiedono alcun salario, o il cui reddito pro capite è insufficiente. Il numero dei nuclei familiari che ricevono questa assistenza è salita dalle 600.000 unità del 1995 a più di un milione nel 2004, mentre il numero dei singoli individui che beneficiano di questa stessa legge ha superato il milione e mezzo. Ovviamente, si deve anche tener presente che non tutti coloro il cui reddito è inadeguato fanno ricorso a questa legge (di fatto, il numero di coloro che non ne usufruiscono è maggiore di coloro che ne beneficiano) e che per lo stato sarebbe quasi impossibile provvedere questa forma di assistenza a tutte le persone che la richiedano. Ma se in Occidente la cosiddetta *catch rate* (la percentuale di poveri che ottengono benefici statali) varia dal 20% al 60%, in Giappone invece la cifra si aggira solo attorno al 6%.

Per completare i dati finora offerti, occorre ora dare un volto a tutte queste persone che maggiormente soffrono di disagi economici e di un basso livello di sostentamento. Secondo i dati dell'OECD tra coloro che soffrono di un alto tasso di povertà troviamo innanzitutto gli anziani (19.5% nella fascia tra i 66 e i 75 anni, e 24% in quella dai 76 anni e oltre). Gli anziani sono coloro che maggiormente usufruiscono della Legge della pubblica assistenza (47%) tanto che si potrebbe anche affermare come la povertà in Giappone sia un fenomeno che riguarda soprattutto le persone in età avanzata, e tra questi coloro che vivono soli. Ma se questi dati possono anche essere scontati (dato il fatto che gli anziani, ormai in pensione, debbono far ricorso con più frequenza ad una dispendiosa assistenza medica) particolare preoccupazione destano invece le percentuali di povertà tra i giovani: 14.3% tra le persone da 0 a 17 anni, 16.6% tra i giovani dai 18 ai 25 anni. La causa di questa alta percentuale tra i giovani va ricercata soprattutto nel forte aumento della disoccupazione che ha afflitto in questi anni il Giappone dopo lo scoppio della *bubble economy*. Il tasso di giovani che non trovano lavoro è ultimamente salito al 10% e si calcola

che i cosiddetti フリーター (*furitā*, gente senza un'occupazione fissa e che passa da un lavoro saltuario all'altro) oscillino dai 2 ai 4 milioni di persone. Il salario medio di questi lavoratori si aggira attorno ai 1.4 milioni di yen all'anno, con stime che fluttuano dai 1.1 milioni di yen ai 2 o 2.5 milioni di yen all'anno. C'è inoltre da notare come anche i giovani con lavoro regolare, e quindi con salario stabile, molto spesso non percepiscano una paga adeguata, dato che in Giappone vige ancora la legge dell'anzianità di servizio e di grado.

Da ultimo troviamo altre due categorie di persone che necessitano in maniera quasi permanente di assistenza pubblica. Il primo gruppo è rappresentato dai disabili (35.1%) che, non potendo lavorare, possono naturalmente far ricorso alla Legge sulla pubblica assistenza alle famiglie bisognose.

Il secondo gruppo, invece, riguarda quello delle ragazze madri (8.8%). Le ragioni additate per spiegare il perché queste ragazze madri rappresentino un'altra tipica faccia della povertà in Giappone sono abbastanza semplici: generalmente le donne hanno più difficoltà degli uomini a trovare lavoro; in molti casi i bambini a loro carico sono ancora molto piccoli, il che non permette loro di cercare lavoro al di fuori delle mura domestiche; se la donna si decide a lasciare le sue mansioni di casalinga è molto improbabile che riesca a trovare un'occupazione che offra una paga decente; è credenza comune il fatto che in caso di divorzio o separazione sia l'ex-coniuge che contribuisca finanziariamente al mantenimento della famiglia, dispensando così il governo dall'investire in risorse e servizi che possano aiutare la madre a trovare lavoro.

Certo, tutti questi dati e statistiche non devono farci supporre che la povertà che si riscontra in Giappone possa essere paragonata a quella di altri paesi il cui l'intero prodotto nazionale lordo non riesce neppure a pagare gli interessi sul debito estero contratto con altre nazioni. In fondo, in Giappone, non esiste malnutrizione, analfabetismo, precarietà di strutture sanitarie, assistenziali e di recupero. Ma se per definizione il «vivere in povertà» significa essere intrappolati in condizioni di grave disagio economico, se per «indigenza» si intende anche l'essere forzati per principio o ideologia a rinunciare ad una qualità di vita e ad benessere che potrebbe essere alla portata di tutti, allora si può affermare che anche la società giapponese non sia immune a questo fenomeno.

Come scriveva Yoshi Tsurumi sul *Los Angeles Times* già nel lontano 1988: «Dietro la robusta facciata di una economia in espansione, circa l'80% della gente è oppressa da pesanti tasse e dai prezzi esorbitanti delle case, della terra, del cibo e del vestiario... Un giapponese guadagna mediamente quanto un americano, ma il giapponese deve lavorare cinque volte di più per poter comperare un chilo di pesce, cinque volte di più per acquistare mezzo chilo di riso, nove volte di più per mezzo chilo di carne, e tre volte di più per quattro litri di benzina».

E se questa è la paradossale situazione del Giappone odierno, in cui la ricchezza che da esso promana si genera privando di benessere proprio coloro che dovrebbero usufruirne maggiormente, quand'è che i giapponesi riusciranno a svelare le trame di questo ideologico «lavorare di più per avere di meno» riscoprendo ancora quel significato di vita, quel senso di «bene-stare» che va oltre il loro inutile ed anonimo primato economico?

Editoriale *Ashiato*
Novembre 2005

Conclusione

Conclusione

«**R**IMANGO SEMPRE AFFASCINATO — affermava nel 1995 il Premio Nobel per la letteratura Kenzaburo Oe — dallo straordinario libro di Ralph Ellison *L'uomo invisibile* perché esso può essere applicato anche a noi giapponesi... Voi in Europa ammirate la tecnologia giapponese, siete al corrente del suo potere economico, conoscete tutto ciò che c'è da sapere sulla suggestiva cerimonia del tè. Ma tutte queste cose sono solo delle immagini, maschere della modestia o della forza tecnologica del Giappone... Perfino oggi, più di centoventicinque anni dopo la nostra grande modernizzazione,... noi rimaniamo imperscrutabili agli occhi degli europei e degli americani... Non esiste un gran desiderio di capire davvero le persone che hanno prodotto tutte quelle *Honda*. Non so perché. Forse perché noi imitiamo l'Occidente, oppure perché rimaniamo semplicemente in silenzio di fronte al pubblico europeo».³⁹

Oggi più che mai, ci ricorda Oe, abbiamo il dovere di conoscere e riflettere non solo sul ruolo ormai riconosciuto e scontato che il Giappone ha assunto nel mondo, sui meccanismi sociali, politici, religiosi ed economici che lo sostengono, sugli assunti e le regole non scritte che ne dettano i comportamenti sociali, ma anche — e soprattutto — su chi siano questi giapponesi, quali i sogni e le aspirazioni che alimentano la loro vita e i loro giorni, che cos'è quel qualcosa che si cela sotto la maschera che essi di volta in volta rivestono ed esibiscono a seconda delle occasioni. Riuscire a scalfire la loro inscrutabilità, tentare di incontrarli nella loro invisibilità, significa ascoltare e decifrare le loro interpretazioni del mondo, significa lasciarci avvolgere dal desiderio di riflettere sui consueti e normali aspetti della loro esistenza interagendo e dialogando con essa.

Il silenzio e lo spirito imitatore con cui i giapponesi si avvicinano all'Occidente, come ci ricorda Oe, sembrano ostacolare il processo di comprensione, scoperta o dialogo di queste persone. Il mutismo che si instaura tra gli interlocutori allorquando ci si interroga sulla loro identità o sul loro «spirito giapponese», il camminare su strade che si stanno trasformando sempre più in grigi ed insignificanti centri commerciali o in viali americani in miniatura, producono negli studiosi atteggiamenti

³⁹ Remnick D., Reading Japan. *New Yorker*, February 6, 1995.

menti contrastanti: da una parte troviamo gli occidentali che sfruttano questo silenzio per proporre le proprie interpretazioni orientaliste, per fabbricarsi un paese immaginario che tenti di ricalcare i raffinati volantini pubblicitari o le immagini consuete con cui il Giappone viene esibito nel mondo, per farsi portavoce di una visione del Giappone trasfigurato dal loro desiderio di aver trovato un posto in cui davvero l'amore per la natura, la mistica atmosfera di templi avvolti dall'odore dell' incenso, le austere sale di meditazione in cui i discepoli zen rimangono immobili a corteggiare il Nulla, le arti e tradizioni raffinate che ricamano e scandiscono il tempo..., siano elementi che costellano giornalmente la frenetica ed anonima vita giapponese. Dall'altra, invece, coloro che in Giappone modificano costantemente il loro natio modo di vivere per renderlo più occidentale possibile, per importare, modificare ed inglobare quanto di più strano o bello non si è trovato tra i propri confini, per sedare quel senso di mancanza che si prova allorché ci si lascia andare all'inutile gioco di paragonare le peculiarità esistenti tra due paesi accorgendosi che uno di essi non possiede delle caratteristiche che sono invece presenti nell'altro.

Tra queste due visioni di mondo, all'interno dei sempre possibili equivoci che possono nascere in questo spazio anomalo e strano in cui si mescolano e si intrecciano di continuo mutismo e simulazione, fantasia e primati sociali, immaginazione e realtà, ciò che ci è dato ammirare e conoscere senza pregiudizi ed anacronismi storici o sociali è proprio quella singola persona che ci sta di fronte, quel corpo che nel suo manifestarsi non rimanda ad alcunché d'altro se non a se stesso e alla sua fatica di esistere, quel viso che come una citazione entra in contatto con il nostro in uno scambio di sguardi che fanno trasparire la loro incredibile unicità. È qui che nasce la volontà di conoscere più a fondo la propria storia e le altrui vicende ed esperienze evitando così di ridurre o ricondurre l'altro ad un semplice tassello o cifra della sua appartenenza sociale e storica. È qui, da questo incontro concreto con l'altro che la profondità e la grandezza di una cultura diversa può essere avvicinata ed investigata con rispetto. Ed infine è qui che il messaggio evangelico può incarnarsi in una parola che possa essere compresa e rivolgersi a coloro che desiderano sperimentarla nella loro vita. Solo in questa maniera l'invisibilità di cui i giapponesi sembrano soffrire potrà schiudersi in un proficuo dialogo in cui le risposte che otteniamo e le domane che rivolgiamo possono rivestirsi finalmente di un senso che possa essere compreso, di un significato che possa incidere il silente ed inesorabile fluire del reale, di una fede che accarezzi e consoli il cuore delle persone trasmettendo loro la dolcezza e l'amore di un Dio che accoglie e ricrea qualsiasi cultura.

Indici

Indice dei temi

- Agape, 10-12, 84, 102-103
 Amore, 8, 10-12, 28, 46, 53, 67, 95,
 101-103, 114, 115, 117, 120, 129, 132, 140
 Autocoscienza, 10, 11
Bitai (媚態), 40
Bodhisattva, 45, 75
Bōga (忘我), 108
Botsuga (没我), 108
Bubble economy, 33, 134
 Buddha, 7, 11, 16, 45, 66-67, 108
 Buddismo, 11, 13-16, 20, 36-37, 49, 51,
 62, 66, 71, 95, 107-108, 113, 116, 119
Bushidō (武士道), 37, 38, 71, 89
 Confucianesimo, 21, 22, 36, 62, 70, 72, 89
 Conversione, 111-113, 116-117
 Corpo, 11, 20, 45, 130-132
 Cristianesimo, 15, 21, 37-38, 84-85,
 112-113, 116, 117
 Cristo, 53, 60, 102, 114-117
 Cultura, 3, 7, 20, 22, 24-55, 69-75, 79, 81,
 84, 85, 111, 112, 115, 116, 117, 119, 126, 140
Daiga (大我), 108
 Dialogo, 57, 78, 139, 140
 Dio, 10, 13-14, 37, 67, 84, 100, 103, 106, 111,
 114-117, 125, 132, 140
 Economia, 33-34, 133-136
 Educazione, 24-26, 29, 30, 89, 109-110,
 128
 Etica, 36-38
 Famiglia, 28-30, 75, 98, 99, 104, 129, 135
 Fede, 6, 8, 17, 21-22, 44, 50, 52, 58, 60, 69,
 79, 82, 83, 85, 102, 108, 111, 113-117, 140
 Filosofia, 5, 59, 68, 119
 Giapponismo, 24, 42, 84, 113, 115
 Guerra, 32, 33, 54, 55, 56, 62, 63, 92, 99,
 107, 109, 124, 125
Giri (義理), 36, 126
Haiku (俳句), i, 41, 65, 119, 120
Honne (本音) - *Tatema* (建前), 36
Ikebana, 41, 75, 119, 120
 Illuminazione, 8, 9, 20, 45, 52, 66, 108
 Immanenza, 15, 49, 66, 131
 Impermanenza, 16, 41, 60, 100, 122
Jihi (慈悲), 11, 95
Jita funi (自他不二), 45
Kabuki (歌舞伎), 41, 92
Karōshi (過労死), 34
Karunā, 95
Kazoku kokka (家族国家), 37
Kū (空) - *Mu* (無), 48
Kōan (公案), 44, 51-53
Kokutai (国体), 37, 71
Kotodama (言霊), 40
Kyōke (教仏), 11
 Liberazione, 3, 8-9, 20, 46, 58
Maitrī, 95

- Messhi* (滅私), 108
Metafisica, 14, 130
Migawari (身代わり), 84
Mistica, 13-15
Mizuko (水子), 104-105
Morainaki (貰い泣き), 84
Morita (森田), 131, 133-134
Muditā, 95
Muga (無我), 60, 108
Mujō (無常), 16, 60
Mushi (無私), 108
Naikan (内観), 126, 128
Natura, 20, 40, 41, 42, 78, 101, 119-122, 140
Natura del Buddha, 14
Natura originaria, 44-45
New Religions, 21-22
Nihonjinron (日本人論), 92
Nihonkyō (日本教), 84
Nirvana, 11, 13, 49, 50, 60, 66, 95, 96
Nō, 41, 65, 106
Nulla, 5, 6, 11, 12, 14, 15, 19, 46, 48, 53, 60, 66, 101, 103, 105, 140
Nulla Assoluto, 10, 11
Obon (お盆), 104-106
Occidente, 8, 62, 71, 126, 134, 139
Omoiyari (思い遣り), 84
Omote (表) - *Ura* (裏), 36, 76, 78
Oriente, 9, 68
Ragione, 6, 13, 37, 56, 70, 82, 83, 98, 101, 108, 110, 124
Perdono, 3, 4, 21, 84, 85
Pace, 8, 18, 20, 29, 44, 54-55, 62, 88, 106, 107, 108, 125
Politica, 32-34, 55, 64, 71, 84
Postmoderno, 7-8, 126
Religione, 10, 20-22, 55, 57-58, 69, 75, 79, 89, 107, 113, 114
Rita (利他), 11
Sabi (さび), 40
Saggezza, 8, 12, 45, 46, 48, 52, 60, 96
Salvezza, 8, 58, 82, 85, 114
Samadhi, 45
Samsara, 49- 50, 66
Satori, 6, 11
Scuola di Kyoto, 10
Shinjinrui (新人類), 91
Shintoismo, 20, 21, 37, 54, 55, 113, 114
Soku (即), 48
Spirito giapponese, 26, 42, 70-72, 140
Suicidio, 38, 98-99
Sutra, 21, 48, 49, 105
Taoismo, 20, 22
Teologia, 14, 57
Trascendenza, 8, 15, 49, 66, 85, 96, 100
Upāya, 51
Upeksā, 95
Utakai, 18
Vacuità, 45, 49-50, 101
Vuoto, 15, 40, 45, 46, 48, 49, 52, 53
Waka (和歌), 18-19
Yūgen (幽玄), 40
Zen, 7, 8, 37, 44-45, 51, 59-60, 65, 102, 107-108, 140

Indice dei nomi

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------------|
| Abe Kobo, 42 | Hosokawa Morihiro, 32 |
| Ando Tadao, 42 | Hui-neng, 51 |
| Barthes Roland, i, 75, 76 | Husserl Edmund, 119 |
| Bashō, i, 65, 66, 78, 119, 120 | Ikebono Senno, 119 |
| Borge Tomàs, 3 | Ikeda Hayato, 33 |
| Buson, 41 | Jung Carl, 127 |
| Cobb John, 14 | Kaibara Ekken, 93 |
| Confucio, 37 | Keiji Nishitani, 53, 65, 66, 101, 102 |
| Cox Harvey, 7, 8 | Kishi Nobusuke, 32 |
| De Torres Cosme, 82, 83 | Kitarō Nishida, 10-12, 49, 53 |
| Demarchi Franco, 3 | Kobori Enshu, 120 |
| Dionisio l'Areopagita, 10 | Koizumi Junichiro, 55, 63, 110 |
| Dōgen, 66, 108 | Kokushi Daitō, 16 |
| Dumoulin Heinrich, 11 | Kuki Shūzō, 40 |
| Durkheim Emile, 98, 99, 100 | Kisho Kurokawa, 42 |
| Eisenhower Dwight, 124 | Levinas Emmanuel, 96 |
| Ellison Ralph, 139 | Leopardi Giacomo, i |
| Endo Shusaku, 85 | Marco Polo, 68 |
| Eraclito, 5 | Marion Jean-Luc, 119 |
| Francesco d'Assisi, 101-103 | Maruyama Masao, 126 |
| Freud Sigmund, 1, 2, 7, 127 | Marx Karl, 7 |
| Fukuzawa Yukichi, 88, 89, 90 | Meister Eckhart, 10 |
| Gadamer Hans Georg, 1, 2 | Mishima Yukio, 41, 130 |
| Harnack von Adolf, 57 | Mommaers Paul, 14 |
| Hatoyama Kunio, 24 | Mori Arinori, 24, 38 |
| Hearn Lafcadio, 88 | Morita Shōma, 126 |
| Higuchi Ichiyō, 90 | Murasaki Shibuki, 92 |
| Hori Victor, 51 | Nagai Takashi, 125 |

- Nakasone Yasuhiro, 24, 54, 55
Natsume Sōseki, 88, 89, 90
Nietzsche Friedrich, 4, 7
Nishi Amane, 40
Nitobe Inazō, 89, 90
Oe Kenzaburo, 42, 139
Okamoto Taro, 42
Otto Rudolf, 58
Parmenide, 5
Plotino, 10
Principe Shōtoku, 36, 62, 64, 70, 71, 72
Prometeo, 1, 2
Ricoeur, Paul, 15
Rodrigues João, 77
San Francesco Saverio, 68, 69, 70, 82, 84
San Paolo, 11, 59, 60, 61
Sant'Agostino, 14
Sei Shōnagon, 92
Spinoza Baruch, 58
Su Tung-p'ō, 6
Tanaka Kakuei, 33
Tokugawa Mitsukuni, 59
Truman Harry, 124
Valignano Alessandro, 68, 69, 78
Van Bragt Jan, 14
Vattimo Gianni, 7
Yosano Akiko, 94
Yoshimoto Ishin, 126



CONTROSTORIE DAL GIAPPONE

QUESTO TESTO È composto da una raccolta di brevi saggi che trattano di alcuni aspetti culturali e religiosi del Giappone odierno. Ogni tematica presente in queste pagine è sorta come risposta a situazioni ed interrogativi del momento, a problematiche concrete che nascevano dal continuo contatto con un modo di pensare e di vivere diverso, dalla curiosità di capire la misteriosità del loro significato e, infine, dal desiderio di scoprire come il messaggio cristiano possa entrare in dialogo con queste manifestazioni. I testi qui raccolti possono essere paragonati ad una serie di piccoli tasselli che, se presi individualmente, rivelano solo un aspetto parziale ed incompleto della realtà trattata, ma se sapientemente incastonati in un insieme possono offrire una visione più ampia, rispettosa e omogenea, del complesso ed affascinante fenomeno religioso e sociale giapponese.

In copertina: stilizzazione dei caratteri 一期一会 (*ichigo, ichie*): «Una sola volta, un solo incontro». Essi rappresentano l'ideale estetico-spirituale giapponese legato all'impermanenza di tutte le cose.