

L' APOCALISSE OLTRE L' OCCIDENTE: REALTÀ E RAPPRESENTAZIONI DELLA FINE IN GIAPPONE

DOI: 10.7413/18281567046

di Stella Marega

Università degli Studi di Trieste

Apocalypse Beyond the West: Realities and Representations of the End in Japan

Abstract

Apocalypse is a fundamental category in the interpretation of crisis of post-modern society. On the one hand, it is known the universal character of the apocalyptic symbol, on the other its origin deeply rooted in the Western culture. At the same time, there are few words evoking "the end of the world", as the Japanese names of Hiroshima and Nagasaki - or even Fukushima - scenes of apocalyptic disasters whose memory awakens the darkest nightmares worldwide. Japan has also developed a large number of beliefs and pop-culture products with an apocalyptic background, which does not directly result from an eschatological vision of the world. This paper aims to chart a path through the catastrophic realities and representations of ancient and modern Japan, highlighting the key points in the development of a particular imagination of the end.

Keywords: Apocalypse, Crisis, Japan, Shinto, Buddhism, Eschatology, Millennialism.

Premessa

L'immagine dell'apocalisse costituisce un riferimento costante nella ricerca di categorie interpretative riguardo ai timori e alle incertezze della post-modernità. Eventi disastrosi e cambiamenti repentini all'interno della società contemporanea sono spesso avvertiti più o meno consapevolmente come "segni della fine": guerre, attentati terroristici, catastrofi naturali, minacce

ambientali, crisi economiche ma altresì decadenza culturale, perdita di senso, dissolvenza dell'umano nei mondi virtuali, nella biotecnologia e nel trans-umanesimo.

La presenza ridondante del tema dell'apocalisse nell'immaginario post-moderno trova ragione nel suo carattere archetipico; esso si svela nella natura delle narrazioni mitiche che fin dall'antichità hanno accompagnato l'uomo, ispirando la sua concezione della storia, mitigando il suo timore della morte, supportando la sua costante volontà – e la sua insopprimibile necessità – di dare una direzione alla propria esistenza ed un senso alla sua fine.¹ L'apocalisse assolve a tutte queste funzioni, costituendo un complesso simbolico in cui la vicenda umana acquisisce significato rapportandosi con i due momenti cruciali: quello dell'inizio e quello della fine, la nascita e la morte. Questo stretto nesso tra l'essere umano e la sua difficoltà di esistere e di concepirsi al di fuori di una dimensione temporale è il motivo per cui il richiamo al mito apocalittico esercita una presa così forte nella cultura e nell'immaginario collettivo, costituendo uno dei più longevi racconti della storia dell'umanità.

L'universalità del tema deriva dal bisogno umano di raffrontarsi con il momento della morte, presente fin dalle mitologie primitive e proto-storiche: l'apocalisse rappresenta in altre parole “*un rischio antropologico permanente*” che si manifesta su una serie molto ampia di livelli: storico, culturale, etnografico, psicologico e psico-patologico;² tentare di definire e di delimitare questo concetto risulta pertanto rischioso e pone di fronte al pericolo di non esprimerne pienamente il senso. L'apocalisse costituisce una *complexio oppositorum*, una totalità che racchiude una moltitudine di significanti e di significati, ed è al tempo stesso un racconto simbolico in cui si può individuare *la struttura stessa di ogni narrazione*, inesorabilmente rivolta verso il suo culmine, la conclusione, il momento finale.³

Coerentemente con queste premesse si delinea la prospettiva che l'apocalisse non sia solo un carattere dell'Occidente - orizzonte nel quale il concetto storicamente ed etimologicamente si è contestualizzato - ma che costituisca una categoria valida anche in contesti culturali del tutto

¹ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Editions Gallimard, 1957, trad. it.: Id., *Miti, Sogni e Misteri*, Rusconi, (1976) 1990, p. 52.

² Ernesto de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, (1977) 2002, pp. 14-15.

³ Cfr. Frank Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, 1966.

distanti dalle religioni abramitiche e dalla filosofia della storia europea, rappresentando ormai il patrimonio comune di una contemporaneità globalizzata.

Questo intervento si focalizza in particolare sul caso del Giappone, più di una volta teatro di eventi catastrofici di risonanza mondiale la cui memoria risveglia i più cupi incubi apocalittici. I bombardamenti atomici delle città di Hiroshima e Nagasaki, che hanno segnato la fine della Seconda Guerra Mondiale nell'agosto 1945, o il più recente disastro alla centrale di Fukushima nel marzo 2011 - il più grave incidente nucleare dai tempi di Chernobyl - causato da un violento terremoto e dal conseguente *tsunami*, sono eventi tristemente noti. Ma anche altri episodi, come l'attentato terroristico del 1995 nella metropolitana di Tokyo ad opera del gruppo Aum Shinrikyō, composto da fanatici seguaci di dottrine orientali mischiate a credenze apocalittiche, hanno lasciato un segno indelebile nella società e nella cultura giapponese, condizionando l'elaborazione delle rappresentazioni e delle interpretazioni della catastrofe.

Dal secondo dopoguerra, grazie anche alla vasta diffusione di prodotti culturali popolari, in particolare i *manga* e gli *anime*, entusiasticamente accolti dal pubblico straniero, il Giappone ha contribuito ad influenzare l'immaginario apocalittico dell'Occidente. A sua volta, dall'Occidente è stato condizionato nell'elaborazione di un'idea di "fine del mondo" che riprende i caratteri dell'apocalisse, un concetto estraneo alla tradizionale visione religiosa nipponica, all'interno della quale i principi dello shintoismo, del buddhismo ed elementi del taoismo e del confucianesimo si sono fusi in un peculiare sincretismo, dando vita ad un sistema di pensiero profondamente distante dalle categorie occidentali.

L'indagine sulle realtà e le rappresentazioni della fine al di là dell'Occidente apre scenari vastissimi per la comprensione dei significati del simbolo apocalittico: nell'impossibilità di esplorarli compiutamente, si proverà qui a delineare alcuni punti fermi.

Motivi escatologici nella religione giapponese

Il Giappone ha sempre convissuto con la consapevolezza dell'ineluttabilità delle catastrofi e della forza distruttrice della natura: il territorio altamente sismico è stato frequentemente colpito da terremoti (*jishin*) seguiti talvolta da forti maremoti (*tsunami*) che hanno causato morte e devastazione. Secondo la tradizione le popolazioni giapponesi utilizzavano una formula rituale dopo ogni terremoto, un canto che si credeva avere un effetto magico: esso consisteva nella

ripetizione della parola *yonaoshi*, “riparazione del mondo”.⁴ L’idea dello *yonaoshi* suggerisce che ogni devastazione avrebbe portato il mondo verso un percettibile cambiamento ed un lieve rinnovamento: nella catastrofe non venivano dunque riposti né l’aspettativa di un mutamento radicale né il timore di una fine completa, bensì la fiducia nel ristabilimento degli equilibri turbati. Questa tradizione rispecchia una visione dell’esperienza umana nel mondo strettamente collegata con l’ordine della natura, secondo i principi dello shintoismo, l’antica religione autoctona del Giappone, che ha avuto e continua ad avere un ruolo fondamentale nella cultura e nella vita quotidiana del paese.

Shinto significa letteralmente *la via dei kami*, nella lingua giapponese *shin* (che si legge anche *kami*) significa *divinità* e *to* (che si legge anche *do*) significa *via*. Si noti che in giapponese il singolare non differisce dal plurale, per cui *kami* si riferisce sia ad una singola divinità che all’insieme degli enti di natura divina (montagne, fiumi, pietre, animali, spiriti) contemplati nella credenza politeistica.⁵ L’origine della religione shintoista è connessa alle pratiche dei culti agrari, in cui la realtà dell’esistenza è fondata nella stretta connessione con la natura che pervade ogni cosa: il concetto stesso di natura era così esteso che, fino in epoca moderna, non è esistita una parola per definirlo.⁶

Anche la morte viene considerata uno stadio dello sviluppo e del processo della natura:⁷ dopo la morte ha luogo una prosecuzione del percorso di purificazione spirituale intrapreso nel corso della vita, percorso che può portare a diventare simili ai *kami* e a fungere da spiriti guida per i propri discendenti.⁸ La ricerca del perfezionamento spirituale che deve guidare l’esistenza è volta al miglioramento della vita terrena affinché essa sia condotta nell’armonia con la comunità, la famiglia ed i *kami*, piuttosto che finalizzata (mi riferisco qui intenzionalmente a concetti occidentali) ad una ricompensa, ad una punizione o ad una salvezza nell’aldilà.

⁴ Alan Sponberg, Helen Hardacre, *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge University Press, 1988, p. 187.

⁵ Stuart D. B. Picken, *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings*, Greenwood Publishing Group, 1994, p. xxii. Picken sostiene che l’essenza dei *kami* si può spiegare utilizzando le parole di Rudolf Otto: “*mysterium tremendum et fascinans*”.

⁶ Ivi, p. xxiii.

⁷ Ivi, p. 345.

⁸ Motohisa Yamakage, *The Essence of Shinto: Japan’s Spiritual Hearth*, Kodansha International, 2006, pp. 148-159.

La religione shintoista ha legato il suo sviluppo alle forme della ritualità, tramandate dalla tradizione culturale popolare e dal folklore; al suo interno non sono mai state contemplate una dottrina dogmatica, una teologia storica, un'escatologia o una soteriologia. Anche il termine *shinto* venne coniato molto tardi: non si era presentata la necessità di una specifica definizione fino al VI secolo, quando divenne necessario salvaguardarne l'identità di fronte all'introduzione del buddhismo; solo allora la “*via dei kami*” venne contrapposta alla “*via del Buddha*”.

La nuova religione, sebbene costituita da una dottrina sistematica e complessa, fu presto recepita in Giappone ed assimilata al culto shintoista, dando origine a quel sincretismo che viene indicato con il nome di *shinbutsu-shūgō*. La convivenza delle due religioni, in cui si fusero più tardi anche i precetti filosofici del confucianesimo e del taoismo, perdurò fino alla restaurazione del periodo Meiji, quando si diede avvio ad una ufficiale separazione che però non venne mai del tutto interiorizzata.

Nella concezione buddhista il cosmo e l'esistenza si sviluppano secondo una progressione ciclica senza inizio e senza fine che viene regolata dal *dharmā*, la legge fondamentale, naturale ed eterna.⁹ Il flusso ininterrotto della vita, della morte e della rinascita prende il nome di *samsāra* e lo scopo dell'esistenza, illustrato dall'insegnamento del Buddha, si compie nel superamento dei limiti dell'esperienza attraverso l'uscita dal *samsāra* ed il raggiungimento del *nirvana*.

La questione della presenza di un'escatologia nella religione buddhista è piuttosto controversa. Secondo alcuni interpreti la concezione cosmologica del *samsāra*, postulando l'esistenza di un universo destinato a ripetere senza fine il ciclo delle generazioni e delle distruzioni, non rientra a pieno titolo nella definizione di “escatologia”, cui andrebbe preferita la denominazione di “escatologia relativa”.¹⁰ La componente escatologica presente nel buddhismo non prevede infatti una finalità assoluta nella storia del mondo, ma solo uno sviluppo storico di segno negativo che non intacca l'infinito ripetersi dei cicli cosmici. Si noti anche che il termine giapponese per “escatologia”, *shūmatsu-ron*, è stato introdotto solo di recente nello studio dei nuovi culti

⁹ Il principio del *dharmā* dà forma non solo all'universo, ma anche all'ordinamento delle strutture umane all'interno del mondo, attraverso la figura del *chakravartin*, l'Imperatore universale; cfr.: Robert Beer, *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*, Serindia Publications, Inc., 2003, pp. 36-48.

¹⁰ James B. Apple, “Eschatology and World Order in Buddhist Formations”, in *Religious Studies and Theology*, Equinox Publishing Ltd, 2010, pp. 109-122.

giapponesi, e non viene usato in riferimento alle religioni tradizionali, ma solo ai fenomeni religiosi comparsi a partire dalla fine del periodo Tokugawa.¹¹

All'interno della struttura ciclica dell'universo, questa "escatologia relativa" si manifesta nella credenza in una degenerazione di ordine temporale, secondo la quale il mondo è destinato ad un progressivo ed irreversibile allontanamento dal *dharma*. Il processo ha inizio con la morte del Buddha Shakyamuni¹² e si compie nel corso di tre epoche, le *Tre Età del dharma*, che nel buddhismo giapponese prendono i nomi di *shohō*, *zōhō* e *mappō*.

Nel primo periodo, l'*Era della Verità*, l'insegnamento del Buddha è ancora puro, nel secondo periodo, l'*Era dell'Imitazione*, ha inizio il declino, nel terzo periodo, l'*Ultima Era*, l'insegnamento del Buddha viene completamente dimenticato e la corruzione si diffonde progressivamente ovunque.¹³

La teoria delle *Tre Età* si coniuga con altre teorie, come quella dei *Cinque Periodi* e quella dei *Cinque Elementi*, dando vita a diverse concezioni cosmologiche. Nel buddhismo giapponese la terza era (*mappō*), della durata di 10 mila anni, avrebbe avuto inizio nel 1052, durante la fine del periodo Heian: la coscienza di vivere nell'ultima epoca è testimoniata in diversi scritti che associano la degenerazione del *dharma* ad un destino di decadenza sociale e politica.¹⁴

Un riscontro di questa componente escatologica si trova in particolare nel culto di Maitreya, introdotto in Giappone già con le prime infiltrazioni buddhiste: la dottrina poneva in rilievo l'avvento del nuovo Buddha e la sua instaurazione dopo la fine dell'*Ultima Era del dharma*. Il culto di Maitreya, diffuso in molte regioni dell'Asia, assunse in Giappone caratteri di tipo millenarista e messianico fondendosi con la credenza nello *yonashi*.¹⁵

¹¹ Akiko Jamashita, "The "Eschatology" of Japanese New and New New Religions from Tenri-kyō to Kōfuku no Kagaku", in *Inter-Religio*, 33, Summer 1998, pp. 3-21.

¹² Uno dei nomi di Siddhartha Gautama.

¹³ Bruno Petzold, *The Classification of Buddhism*, Harassowitz Verlag, 1935, p. 617.

¹⁴ Michele Marra, *The Aesthetics of Discontent: Politics and Reclusion in Medieval Japanese Literature*, University of Hawaii Press, 1991, pp. 71-75.

¹⁵ Miyata Noboru, *Types of Maitreya Beliefs in Japan*, in Alan Sponberg, Helen Hardacre, *Maitreya, the Future Buddha*, cit., p. 175 ss.

Analoghe aspettative si delinearono anche negli insegnamenti del monaco Nichiren:¹⁶ la sua ricerca spirituale era rivolta soprattutto al riconoscimento della vera dottrina buddhista, che doveva fondarsi sul *Sutra del Loto*, in cui si sosteneva che il Buddha Shakyamuni non era morto, essendo una manifestazione del Buddha eterno. Il riconoscimento dell'importanza del *Sutra del Loto* avrebbe permesso al popolo giapponese di raggiungere l'armonia e la pace, scongiurando la decadenza del *mappō* e facendo del Giappone il luogo della rinascita del *dharma*; questo riconoscimento implicava tuttavia il necessario rifiuto di tutti gli altri insegnamenti, cosa che attirò grande ostilità verso la scuola.

La scrittura sacra della tradizione Nichiren, il *Sutra del Loto*, lontano dall'essere un testo di genere apocalittico, fu spesso interpretato nei secoli successivi in chiave millenarista, diventando fonte di ispirazione di diversi movimenti nazionalisti e pacifisti, in particolar modo tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, e nel secondo dopo guerra.¹⁷

Credenze e movimenti religiosi di tipo millenarista furono sporadicamente presenti per tutto il corso del periodo Edo, ma solo a partire dal XIX secolo si legarono a più concrete rivendicazioni di tipo sociale e politico.

Millenarismo e rivolte sociali nel Giappone pre-moderno

Il feudalesimo giapponese perdurò fino alla fine del periodo Tokugawa: il lungo medioevo si concluse con l'avvio della restaurazione Meiji, la rivoluzione politica e sociale che segnò la fine del potere degli *shogun* e l'inizio dell'industrializzazione e della modernizzazione del paese.¹⁸ Fino alla Seconda Guerra Mondiale nell'interpretazione storica del periodo Tokugawa è prevalsa la critica di impostazione marxista, che vedeva nell'esistenza delle strutture feudali l'imposizione di una struttura gerarchica oppressiva e liberticida. Solo successivamente è stata avviata una rivalutazione dei valori positivi ricondotti all'etica dei *samurai*, come la fedeltà, l'obbedienza e la resistenza della

¹⁶ Cfr.: Jack Arden Christensen, *Nichiren: Leader of Buddhist Reformation in Japan*, Jain Publishing Company, 1981.

¹⁷ Jacqueline Stone, *Japanese Lotus Millennialism: From Militant Nationalism to Contemporary Peace Movements*, in Catherine Wessinger, *Millennialism, Persecution and Violence. Historical Cases*, Syracuse University Press, 2000, pp. 261-280.

¹⁸ Cfr. Stefan Tanaka, *New Times in Modern Japan*, Princeton University Press, 2009.

cultura tradizionale contro la modernizzazione e l'occidentalizzazione.¹⁹ Anche l'influenza delle dinamiche sociali del Giappone pre-moderno sulle successive trasformazioni economiche e politiche è stata oggetto di analisi discordanti; alcuni interpreti sottolineano gli elementi di continuità piuttosto che i caratteri della transizione, minimizzando al contempo il ruolo che le credenze millenaristiche hanno avuto all'interno delle rivolte popolari.²⁰

Benché durante il periodo Tokugawa fosse assente qualsiasi forma di mobilità sociale, alcune tendenze iniziarono a diffondersi in modo trasversale; in particolare le dottrine religiose a carattere escatologico, che fino ad allora erano rimaste confinate in testi religiosi accessibili solo alle classi sociali più elevate, iniziarono ad avere diffusione più ampia, finendo per amalgamarsi con le credenze popolari.²¹

Un esempio di questo tipo di contaminazione ha a che fare con le credenze sulle origini dei terremoti: durante il periodo Tokugawa la teoria più diffusa in merito era quella taoista, basata sull'idea che lo *ying* e lo *yang* operassero in contrapposizione per mantenere in equilibrio i *Cinque Elementi*, acqua, fuoco, metallo, terra e legno. Altre spiegazioni più folkloristiche tuttavia non erano state abbandonate, anzi, convivevano senza difficoltà con la teoria dei *Cinque Elementi* tanto che spesso la dottrina taoista ed elementi tradizionali erano combinati assieme. Una delle credenze più diffuse era quella relativa all'esistenza di *namazu*, un mostro (*yōkai*) dalle sembianze di un enorme pesce gatto che viveva sotto le isole del Giappone provocando i terremoti con i suoi scuotimenti.²²

Il mito di *namazu* era a sua volta inserito nel complesso di altre tradizioni della religione shintoista, come quella legata a Kashima, la divinità che, armata di una spada e di una enorme pietra, aveva il compito di tenerlo a bada. *Namazu* era al tempo stesso un disturbatore dell'equilibrio ma anche un portatore d'oro e argento; la sua irruenza, moderata da Kashima, poteva provocare la fortuna o la sventura.

¹⁹ Elise K. Tipton, *Modern Japan: A Social and Political History*, Routledge, 2008 (2), pp. 31-33.

²⁰ Irwin Scheiner, "The Mindful Peasant: Sketches for a Study of Rebellion", in *The Journal of Asian Studies*, Vol. 32, No. 4 (1973), pp. 579-584.

²¹ Motoko Tanaka, *Apocalypse in Contemporary Japanese Science Fiction*, Palgrave Macmillan, 2014, p. 60.

²² Cfr.: Cornelis Ouwehand, *Namazu-e and Their Themes. An interpretative Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion*, Brill Archive, 1964; Miyata Noboru, Takada Mamoru, *Namazu-e: Jishin to Nihon bunka (Cat-fish picture prints: earthquakes and Japanese culture)*, Tokyo, 1995.

Il collegamento tra il mito di *namazu* e la credenza nello *yonaooshi* si rivela in una circostanza particolare. Nel 1855 un violento terremoto colpì la città di Edo, l'antica Tokyo, sede del governo militare (*bakufu*) provocando migliaia di vittime. Alcune settimane dopo il terremoto si diffusero in città centinaia di dipinti che presentavano gli elementi caratterizzanti del mito di *namazu*.²³ Alcuni di tali dipinti, (*namazu-e*, dove *-e* significa *stampa*) anziché riportare i classici motivi della punizione di *namazu*, responsabile del terremoto, rappresentavano l'imponente creatura – talora con sembianze antropomorfe - affiancato da Kashima, da figure di significato allegorico che rappresentavano il *bakufu* e dai membri delle diverse classi sociali nell'atto di raccogliere o di perdere ingenti fortune. L'analisi di questi dipinti dimostra non solo il collegamento tra *namazu* e lo *yonaooshi*, ma soprattutto indica come alcune credenze religiose e folkloristiche fossero caratterizzate da una tendenza millenarista, e venissero indirizzate nell'attesa del miglioramento di una struttura sociale danneggiata da forti squilibri.

All'epoca la società giapponese era composta da classi piuttosto rigide: samurai, mercanti, artigiani e contadini; questi ultimi costituivano la categoria economicamente più disagiata, anche se le condizioni variavano estremamente da regione a regione e anche all'interno di uno stesso feudo, dal momento che l'andamento dell'economia agraria era determinato dalle necessità dei diversi mercati. Questo significava la coesistenza di contadini che possedevano discrete risorse e conducevano una vita piuttosto agiata e di altri che versavano in condizioni miserevoli.²⁴ Così come era avvenuto alcuni secoli prima in Europa, la povertà ed il malcontento sociale, permeati da attese millenariste, sfociarono nella protesta e nell'insubordinazione politica; tuttavia in Giappone queste rivolte, benché diffuse, non diedero mai vita ad un movimento unitario. Il termine *yonaooshi* compare per la prima volta in associazione con una rivolta contadina nel 1811,²⁵ ma gli episodi di protesta divennero frequenti solo dopo la metà del secolo, quando le credenze in un cambiamento

²³ Gregory Smits, "Shaking up Japan: Edo Society and the 1855 Catfish Picture Prints", in *Journal of Social History*, 2006, 39 (4), pp. 1045-1078.

²⁴ Elise K. Tipton, *Modern Japan: A Social and Political History*, Psychology Press, 2002, pp. 44-50.

²⁵ Stephen Vlastos, *Peasant Protests and Uprisings in Tokugawa Japan*, University of California Press, 1990, pp. 162-163. I caratteri dello *yonaooshi* nelle rivolte popolari contadine sono stati messi in luce grazie agli studi di Sasaki Junnosuke, la cui teoria è stata in parte ridimensionata. Cfr. Irwin Scheiner, "The Mindful Peasant: Sketches for a Study of Rebellion", cit.

del mondo (*yonaoshi*) o in un livellamento del mondo (*yonarashi*) si diffusero di pari passo con il declino degli ordinamenti feudali.

Il Giappone moderno e la nascita del futuro²⁶

Per tutta la durata del lungo medioevo giapponese, le aspettative millenariste erano rimaste limitate alla redistribuzione della ricchezza e dei privilegi tra le classi più abbienti e quelle meno agiate e ad un rinnovamento di tipo sociale: tutto questo rimaneva estraneo all'ipotesi di un sovvertimento totale del mondo. La successiva restaurazione Meiji, che pose fine all'ultimo shogunato, investì le strutture più profonde della società, dando accoglimento alle esigenze di rinnovamento da tempo latenti e aprendo nuovi varchi all'immaginazione apocalittica.

Tra i provvedimenti della riforma Meiji vi fu la concessione della libertà di culto e la dichiarazione della supremazia dello shintoismo sul buddhismo e sul confucianesimo. Lo shintoismo venne collegato al culto dell'Imperatore, considerato diretto discendente della dea del sole Amaterasu; tale anacronistica convenzione, fondata nelle antiche tradizioni nipponiche, venne abolita solo alla fine della seconda guerra mondiale. L'imposizione dello shintoismo come religione di stato e la regressione del buddhismo crearono un ambiente fertile per la proliferazione di nuovi culti: da qui nacque la successiva necessità teorica di adottare una distinzione dei movimenti religiosi in due gruppi principali, detti *kisei shūkyō* (religioni consolidate) e *shinkō shūkyō* (nuove religioni),²⁷ queste ultime a loro volta suddivise in diversi sottogruppi a seconda della loro derivazione, buddhista o shintoista. Il numero dei nuovi culti fondati fu consistente; molti di essi si caratterizzavano per i contenuti messianici, anche se in genere promuovevano soprattutto i valori dell'aggregazione e del supporto reciproco tra i membri.

Alle Nuove Religioni si aggiunsero solo dopo gli anni '70 del Novecento le cosiddette "New New Religions",²⁸ caratterizzate dall'attenzione per le tecniche di accrescimento personale e per la presenza di ancora più forti motivi apocalittici, come nel caso dell'Aum Shinrikyō.

²⁶ Per Giappone moderno si intende il periodo che va dalla fine del periodo Edo e dello shogunato Tokugawa fino alla Seconda Guerra mondiale (1868 – 1945).

²⁷ Helen Hardacre, *Kurozumikyo and the New Religions of Japan*, Princeton University Press, 1986, pp. 3 ss.

²⁸ Akiko Jamashita, *The "Eschatology" of Japanese New and New New Religions from Tenri-kyō to Kōfuku no Kagaku*, cit., p. 3.

Oltre alla nascita di nuovi culti religiosi, la modernizzazione del Giappone diede luogo ad un altro fenomeno che avrebbe avuto importanti risvolti nello sviluppo dell'immaginazione apocalittica. L'apertura verso i prodotti culturali dell'Occidente consentì infatti la diffusione della narrativa fantascientifica: nel 1878 venne tradotto in giapponese il romanzo di Jules Verne *Il giro del mondo in 80 giorni*, seguito poco dopo da *Dalla terra alla luna*, entrambi accolti con grande favore. Grazie all'incontro con la fantascienza si poneva in essere un presupposto fondamentale alla base dell'immaginazione apocalittica: l'idea del futuro.²⁹

Fino ad allora nelle rappresentazioni catastrofiche della narrativa giapponese si era sempre fatto riferimento ai disastri naturali e alla mitologia, o a scene di guerra che avevano come protagonisti i *samurai*; lo sfondo di queste narrazioni era sempre il territorio nazionale, in un certo senso l'unico limite consentito anche all'immaginazione.³⁰

Nel periodo Meiji, il contatto con l'Occidente permise la scoperta dell'*altro*: le nuove prospettive ed i nuovi modelli culturali forniti dall'esterno divennero il nuovo metro di confronto. Spinta dall'entusiasmo per la diffusione delle nuove conoscenze scientifiche e tecnologiche, anche la narrativa giapponese diede avvio ad un filone fantascientifico. Nella maggior parte delle opere, l'epilogo non prevedeva mai la distruzione catastrofica del mondo; mentre nel caso di traduzioni giapponesi di opere occidentali venivano apportate delle variazioni in modo da adattare i racconti al principio della visione ciclica e di conseguenza all'impossibilità di concepire una distruzione definitiva. L'evento apocalittico rimaneva confinato nel territorio dell'incubo o della fantasia.³¹

Diverse cose cambiarono con la Seconda Guerra Mondiale: l'ingresso del paese nel conflitto ed il suo devastante esito fecero emergere nuovi modelli nella comprensione e nella rappresentazione della catastrofe.

Scenari post-apocalittici: la ricostruzione di un senso e di un'identità

Il 15 agosto 1945 il Giappone firmò la resa accettando le condizioni della Dichiarazione di Potsdam, atto che sancì la fine della Seconda Guerra Mondiale. Nove giorni prima, una bomba

²⁹ Motoko Tanaka, *Apocalypse in Contemporary Japanese Science Fiction*, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 35-37.

³⁰ Ivi, p. 35.

³¹ Ivi, p. 38. Cfr. Yasuo Nagayama, *Nippon SF Seishin-shi: Bakumatsu, Meiji Kara Sengo Made (A History of Japanese SF Spirit: From the Late Bakufu/Early Meiji Period Until the Post War Era)*, Kawade Shobō Shinsha, 2009.

atomica dalla potenza distruttiva superiore a qualsiasi altra arma mai usata prima fu fatta esplodere sopra alla città di Hiroshima, causando la morte di oltre 100.000 persone. Il 9 agosto un secondo ordigno nucleare fu sganciato su Nagasaki, provocando oltre 60.000 vittime.³² Nel corso del conflitto altre città giapponesi avevano subito massicci bombardamenti che avevano provocato decine di migliaia di decessi, ma niente aveva ancora eguagliato la potenza devastatrice delle armi nucleari.

Sebbene la maggioranza dell'opinione pubblica abbia condannato l'uso di simili strumenti di distruzione di massa impiegati su obiettivi civili come uno dei gesti più criminosi e riprovevoli nella storia delle operazioni militari, esiste anche una corrente di fautori della teoria della necessità di questi bombardamenti, che avrebbero accelerato la conclusione del conflitto evitando ulteriori future perdite umane, dal momento che l'esercito giapponese, che seguiva il codice dei *samurai*, non avrebbe altrimenti accettato la fine della guerra – e la sconfitta - fino alla morte dell'ultimo uomo.³³

Le cicatrici che questi eventi lasciarono nello spirito del Giappone furono enormi ed in parte insanabili. L'apocalisse si era tragicamente palesata ed era prepotentemente diventata parte della storia della nazione. Le narrazioni dell'immediato dopoguerra e degli anni dell'occupazione raccolsero le voci dei sopravvissuti (per i quali fu coniato il termine *hibakusha*, letteralmente “persone esposte all'esplosione”) e le riflessioni di quanti, pur non avendo vissuto la tragedia in prima persona, si fecero interpreti di un'unica missione, quella di non perdere la memoria della tragedia per non perderne il senso. La letteratura diventò il terapeutico tentativo di recuperare un passato ed un futuro per riconsegnarli a sé stessi e al mondo, affinché l'apocalisse subita non rappresentasse realmente la fine.³⁴

Accanto al bisogno degli *hibakusha* di ritrovare nella catastrofe gli elementi della continuità, si poneva un altro impellente bisogno, quello dell'intera nazione di ricostruire un'identità nazionale.

³² Tra le 90.000 e le 166.000 vittime ad Hiroshima e tra le 60.000 e le 80.000 vittime a Nagasaki entro i primi 2/4 mesi dalle esplosioni secondo le stime fornite dalla Radiation Effects Research Foundation, http://www.rerf.or.jp/index_e.html.

³³ Cfr.: Ronald Schaffer, *Wings of Judgment: American Bombing in World War II*, Oxford University Press, 1985, pp. 149 ss.

³⁴ Sharalyn Orbaugh, *Japanese Fiction of the Allied Occupation: Vision, Embodiment, Identity*, Brill, 2007, p. 16.

Fu anche attraverso la forma comunicativa più popolare e più antica del Giappone, quella dei *manga*, che venne data risposta a questa esigenza.

I *manga* (*man* significa “libero” o “stravagante” e *ga* significa “immagine”) costituiscono una delle forme espressive più note della cultura giapponese, ma sono in realtà solo uno degli ultimi passaggi nello sviluppo di un’arte figurativa molto antica. La particolare forma visiva e simbolica dei caratteri della scrittura giapponese (*kanji*) e l’abitudine di utilizzarli assieme alle immagini anche dopo l’invenzione della stampa furono i presupposti per la diffusione di questo genere di pubblicazioni. A partire dagli ultimi decenni del XIX secolo il termine finisce per assumere il significato moderno, designando un particolare tipo di racconti illustrati paragonabili ai nostri fumetti.³⁵

I *manga* durante l’era imperiale avevano veicolato per lungo tempo gli ideali del patriottismo e dell’eroismo sul campo di battaglia, valori spesso impersonati dai *samurai*, ma dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale le autorità americane vietarono la pubblicazione di storie incentrate sulle arti marziali e sulla pratica del *bushido*.

Anche se il divieto fu rimosso negli anni ’50, il tabù della guerra e della sconfitta rimase vivo per lungo tempo. I *manga*, come molti dei prodotti della cultura popolare, divennero uno strumento per restituire alle nuove generazioni di giapponesi la fiducia in un futuro ancora possibile, attraverso la rappresentazione dei valori positivi dell’amicizia, dell’altruismo e della collaborazione.

La fantascienza, nel frattempo, iniziava a trasporre le dinamiche della guerra nel mondo dei *mecha*, i robot antropomorfi. Questo tipo di narrazioni, divenuto poi uno dei simboli dell’animazione e della cultura popolare nipponica, consentiva la trattazione di una serie di temi più complessi: la lotta tra il bene ed il male, il ruolo - spesso ambivalente - della scienza, il contrasto tra il passato ed il presente.

Solo più tardi, il Giappone iniziò a metabolizzare i traumi della guerra e le difficoltà della ricostruzione, ed i *manga* ne riproposero la rappresentazione nel genere post-apocalittico, negli anni ’70 uno dei filoni più in voga della cinematografia fantascientifica mondiale. I protagonisti erano i

³⁵ Cfr.: Paul Gravett, *Manga: 60 Years of Japanese Comics*, HarperCollins, 2004.

superstiti, risparmiati dalla catastrofe ma destinati a vivere in un mondo desolato, governato dalla violenza e dall'anarchia, in una quotidiana lotta per la sopravvivenza.³⁶

Dalla violenza apocalittica alla fuga nei mondi dell'immaginario

Il 1995 fu un anno drammatico per il Giappone. Il 19 gennaio un violento terremoto con epicentro a soli 20 km dal centro di Kobe, provocò quasi 6.500 vittime e oltre 200.000 sfollati, con danni stimati in miliardi di yen. Il terremoto, oltre a suscitare profonda impressione nell'opinione pubblica mondiale ebbe profonde ripercussioni in particolare sull'economia e sullo spirito della popolazione. Il paese non ebbe il tempo di riprendersi: solo due mesi dopo ebbe luogo il più grave attentato terroristico nella storia nazionale.

La mattina del 20 marzo, delle dosi letali di gas nervino sprigionate nella metropolitana di Tokyo provocarono 12 vittime e quasi 6 mila intossicati. Gli autori del gesto furono identificati in alcuni membri del gruppo religioso Aum Shinrikyō, che all'epoca dell'attentato contava circa 10 mila membri in tutto il paese, dei quali più di un decimo seguivano strettamente la disciplina, vivendo nelle comuni secondo l'usanza dei monaci buddhisti.³⁷

Aum Shinrikyō significa letteralmente "Religione della Verità Suprema"; il movimento religioso era stato fondato da Asahara Shōkō nel 1984 come gruppo di yoga e di meditazione. Asahara, che si definiva un prescelto dalla divinità, grazie alla sua figura carismatica e alle leggende che si erano create sul suo conto, divenne in breve tempo un leader religioso e una guida spirituale.³⁸ Gli adepti in una prima fase vennero attratti dalla promessa dell'illuminazione e del raggiungimento di poteri sovraumani, ma in un momento successivo Asahara rivelò che il fine dell'Aum Shinrikyō non era solo il perfezionamento individuale ma la trasformazione spirituale del Giappone e del mondo.³⁹

³⁶ Il capostipite del genere fu *Akira* (1982) scritto e diretto da Katsuhiro Otomo; le vicende sono ambientate in una Tokyo del futuro distrutta dalla terza guerra mondiale. Il genere post-apocalittico presenta talora dei temi ambientalisti, come nel caso del film di animazione *Kaze no tani no Naushika* (1984) del regista Hayao Miyazaki.

³⁷ Ian Reader, *Imagined Persecution, Aum Shinrikyō, Millennialism and the Legitimation of Violence*, in Catherine Wessinger, *Millennialism, Persecution, and Violence: Historical Cases*, cit., pp. 158-182. Cfr. anche: Daniel Alfred Metraux, *Aum Shinrikyo and Japanese Youth*, University Press of America, 1999; Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, 2003, pp. 103-118.

³⁸ Ian Reader, *Imagined Persecution, Aum Shinrikyō, Millennialism and the Legitimation of Violence*, cit., p. 167.

³⁹ Ivi, pp. 168-169.

Nell'elaborazione della dottrina apocalittica dell'Aum Shinrikyō ebbero una grande influenza due testi classici della tradizione apocalittica occidentale. Il primo in ordine temporale furono le profezie di Nostradamus: diventate disponibili in lingua giapponese negli anni Settanta, ebbero un certo impatto nella cultura popolare dell'epoca, tanto che molti gruppi religiosi ne adottarono le predizioni, associando in particolare gli scenari apocalittici della profezia con la preoccupazione legata alle minacce ambientali e allo sviluppo dell'industria nucleare.⁴⁰ Il secondo testo fu l'Apocalisse di Giovanni: dopo la sua lettura Asahara cominciò a focalizzare i suoi pensieri sull'Armageddon e sul Giorno del Giudizio, e l'idea della possibile salvezza mutò in un pessimismo millenarista sempre più accentuato.

Il credo dell'Aum Shinrikyō era basato sulla pratica ascetica e sul rifiuto del mondo ma anche su una visione catastrofica del futuro, che trovava fondamento nel profilo psicologico di Asahara e nelle manie di persecuzione di cui soffriva. L'approssimarsi di una guerra catastrofica che avrebbe decimato l'umanità ed il conseguente avvento di una nuova era spirituale erano spesso materia dei suoi discorsi pubblici. Questo atteggiamento pessimistico, unito alla natura elitaria del movimento, all'alienazione dalla società ed alla posizione di conflitto nei suoi confronti, portarono il leader del movimento ad elaborare una dottrina che legittimasse l'uso della violenza, giustificata da un'arbitraria interpretazione dell'idea buddhista della rinascita (l'omicidio permetteva di salvare il karma della vittima: un karma negativo avrebbe invece danneggiato la vittima dopo la reincarnazione).⁴¹

Dopo l'attentato e la cattura dei leader del gruppo, venne ricostruita la lunga catena di delitti e crimini di ogni genere compiuti dalla setta, attività delle quali la maggior parte degli adepti era all'oscuro. Dopo l'evidenza dei fatti molti lasciarono il movimento, anche se uno zoccolo duro di seguaci continuò a credere nell'innocenza dell'Aum Shinrikyō, persuasi che fosse stato ordito un complotto ai suoi danni.

L'evento suscitò oltre che sconcerto e cordoglio anche grandi interrogativi, per primo il problema del rapporto tra religione ed istituzioni, in secondo luogo quello tra religione e violenza; il movimento è stato oggetto di una vasta mole di ricerche, diventando un caso di studio

⁴⁰ Ivi, pp. 165-166.

⁴¹ Ivi, pp. 173-174.

internazionale oltre che un passaggio obbligato di ogni discorso sulle derive apocalittiche nel Giappone contemporaneo.

E' interessante a questo proposito la teoria di Motoko Tanaka,⁴² che affronta un particolare aspetto dell'immaginazione apocalittica scaturito dopo gli eventi degli 1995. Rifacendosi alle teorie di Benedict Anderson⁴³ e di Hiroki Azuma,⁴⁴ Motoko Tanaka mette in luce la perdita di quel territorio simbolico definito "spazio comune", luogo della comunicazione e dell'interazione in cui trovano idealmente luogo le collettività: gli stati, le ideologie, i movimenti culturali, gli spazi comuni in cui gli individui riversano una parte importante del loro vissuto. Dopo le tragedie del terremoto di Kobe e l'attentato di Tokyo, il territorio simbolico costituito dalla comunità giapponese viene percepito come uno spazio comune inaffidabile, e viene disertato. L'esperienza privata, luogo del reale, viene posta direttamente in relazione con lo sfondo, luogo dell'immaginario, mentre il centro, luogo del simbolico, viene bypassato.

E' questo annullamento del centro il presupposto che porta nelle narrazioni della cultura popolare alla nascita del genere *sekaikei* ("il motivo della crisi del mondo") caratterizzato appunto da una sovrapposizione di due soli orizzonti, quello privato, spesso incentrato sulla relazione sentimentale del protagonista, e quello di sfondo, appunto il tema apocalittico. Mancando lo spazio dell'interazione sociale, ossia il luogo del centro simbolico, viene a mancare anche una precisa nozione di moralità e di giustizia. Il genere è stato inaugurato dall'*anime Neon Genesis Evangelion*,⁴⁵ che presenta le vicende dei protagonisti sullo scenario di eventi apocalittici con chiari riferimenti alla simbologia biblica e alla cabala.

La gran parte della produzione di genere *sekaikei* è riservata al pubblico dei giovani maschi giapponesi, ma più in generale rispecchia l'universo degli *hikkikomori* (letteralmente "ritirati"), ragazzi e ragazze che vivono l'adolescenza e la giovinezza in completo isolamento, confrontandosi solo con la finzione degli *anime* e dei *manga*, e rifiutando, con la vita sociale, anche la responsabilità di crearsi un ruolo nella società e una vita adulta. Con il genere *sekaikei* la finzione si

⁴² Motoko Tanaka, *Apocalypse in Contemporary Japanese Science Fiction*, cit.

⁴³ Benedict R.O'G. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1991.

⁴⁴ Hiroki Azuma, *Otaku: Japan's Database Animals*, University of Minnesota Press, 2009.

⁴⁵ Titolo originale dell'opera è *Shin seiki Evangerion*, letteralmente *Il Vangelo del Nuovo Secolo*, scritto e diretto da Hideaki Anno.

trasforma nella vera catastrofe della fine: “*Lo sekaikei giapponese ha così paradossalmente affermato sé stesso come un’apocalisse, senza alterità, cambiamento e maturità; esso sembra diretto verso un’infinita e immutabile post-apocalisse.*”⁴⁶

Dopo Fukushima

Il disastro alla centrale nucleare di Fukushima è l’ultimo tassello nella catena di eventi che hanno contribuito allo sviluppo dell’immaginazione apocalittica giapponese, ma anche quello che ha avuto maggior influenza sull’opinione pubblica e sul timore catastrofista a livello mondiale. I fatti sono ben noti: l’11 marzo 2011 ha avuto luogo il più violento sisma della storia del Giappone, con picchi che hanno toccato il nono grado della scala Mercalli. L’epicentro del terremoto era localizzato al largo della costa della prefettura di Miyagi, nella regione di Tōhoku, ma le scosse si sono propagate per centinaia di chilometri e si sono susseguite per diversi giorni. I danni più ingenti non sono stati causati però dal terremoto ma dallo *tsunami* che si è generato a causa dello scuotimento sismico: onde alte decine di metri hanno sommerso vaste zone della costa travolgendo ogni cosa, spazzando via interi villaggi e paralizzando vasti settori della nazione. Le vittime sono state più di 15.000 e migliaia di dispersi vanno aggiunti a questo drammatico bilancio.

L’evento ha avuto una fortissima risonanza mediatica, che si è acuita in relazione agli incidenti occorsi ai reattori nucleari della centrale di Fukushima Dai-ichi alcuni giorni dopo: il danneggiamento del sistema elettrico di raffreddamento ha provocato una serie di reazioni chimiche che a loro volta hanno causato delle esplosioni a catena in diversi reattori della centrale. Al di là dei dati tecnici, poco rilevanti in questa sede,⁴⁷ gli elementi di maggiore interesse sono quelli relativi alle conseguenze che l’incidente di Fukushima ha avuto sull’opinione pubblica mondiale.

Nei concitati momenti successivi all’incidente gli occhi di tutto il mondo erano puntati sulle aree devastate dallo *tsunami* e la macchina della solidarietà internazionale si era già messa in moto: la notizia del disastro nucleare suscitò enorme impressione essendo giunta a coronamento di una tragedia già difficile da sostenere. Ancora una volta, come in passato, la volontà di superare la

⁴⁶ Motoko Tanaka, *Apocalyptic Imagination: Sekaikei Fiction in Contemporary Japan*, in E-international relations, Feb 1 2013, <http://www.e-ir.info/2013/02/01/apocalyptic-imagination-sekaikei-fiction-in-contemporary-japan/>

⁴⁷ I dati tecnici sugli incidenti nei diversi reattori e sullo stato degli impianti nucleari sono consultabili in: http://www.jaif.or.jp/english/news_images/pdf/ENGNEWS01_1300780501P.pdf

catastrofe fu sottolineata da gesti eroici, come quello di alcuni tecnici veterani dell'impianto nucleare, che, ben cosci del pericolo della contaminazione, si offrirono come volontari per i lavori di messa in sicurezza dell'impianto, sottolineando la volontà di risparmiare il compito ai giovani tecnici in servizio.⁴⁸ Dietro di loro, i dirigenti della società che gestiva l'impianto, accusati di grave incuria nella gestione delle misure di sicurezza, e risoluti nel minimizzare i rischi legati alla fuoriuscita di materiale radioattivo.⁴⁹ I problemi legati alla gestione dell'emergenza, la confusione nelle misure di evacuazione, la diffusione di dati contrastanti sull'entità delle radiazioni, furono propagati dai media ufficiali e da canali di informazione indipendenti, creando un clima di incertezza e di diffidenza.

Il timore più grande era legato al rischio di contaminazione, che non riguardava solo i residenti ma che si estese a macchia d'olio in diverse aree del mondo, creando allarmismo riguardo alle condizioni dell'atmosfera, delle acque, delle coltivazioni, dei prodotti della pesca, e via dicendo.⁵⁰ Questa situazione ha riportato alla memoria il disastro di Chernobyl, all'epoca fortemente stigmatizzato anche per la sconsiderata scelta del governo russo di tenere nascosto l'incidente per molti giorni, compromettendo l'adozione di immediate misure di sicurezza in tutto il resto del continente europeo. Benché nel caso di Fukushima le autorità giapponesi abbiano immediatamente allertato gli organismi mondiali sulla natura degli incidenti, a diversi livelli è stato sottolineato il tentativo di minimizzare le conseguenze dell'accaduto e soprattutto la portata e gli effetti delle radiazioni.⁵¹

Subito dopo l'incidente la maggior parte dei governi mondiali e alcune correnti dell'opinione pubblica di diversi paesi si sono interrogati riguardo all'opportunità di proseguire con gli investimenti nei programmi nucleari e hanno utilizzato il caso giapponese come un pretesto per una riflessione sulla valutazione dei rischi legati all'energia atomica.

Dopo Fukushima, nonostante le precauzioni ancora in atto, nonostante la volontà di riportare la situazione del paese alla normalità, nonostante la caparbia giapponese nel reagire alla catastrofe guardando avanti, nonostante tutto, i timori sono rimasti alti e le conseguenze delle radiazioni, per

⁴⁸ Richard Broinowski, *Fallout from Fukushima*, Scribe Publications, 2013, p. 17.

⁴⁹ Ivi, pp. 18 ss.

⁵⁰ Cfr.: Ronald Eisler, *The Fukushima 2011 Disaster*, CRC Press, 2012, pp. 33 ss.

⁵¹ Cfr.: Richard Broinowski, *Fallout from Fukushima*, cit.

quanto calcolabili, sono rimaste un'incognita di cui si scoprirà l'entità solo in futuro. In attesa di quel futuro, rimane il tempo per decidere quali strade prendere affinché l'apocalisse non diventi mai più una responsabilità umana. Perché l'incidente di Fukushima rappresenta, per il Giappone e per il mondo, il lato colpevole della catastrofe, il volto oscuro di quel progresso che, fino a poco prima, era stato il motore della fiducia nel domani.

Conclusioni

Questa ricognizione delle realtà e delle rappresentazioni della fine in Giappone ha messo in luce delle dinamiche spesso profondamente estranee al punto di vista occidentale, nelle quali tuttavia si ritrova un comune intento, quello di affrontare il grande mistero insito nell'immagine apocalittica: il destino dell'umanità. I momenti più significativi nell'elaborazione di questa complessa tematica, qui solo abbozzata, si possono sintetizzare nei seguenti punti:

1 - La presenza di una progressiva degenerazione di ordine storico contemplata all'interno di alcune correnti buddhiste presenti in Giappone ha influito parzialmente nello sviluppo e nella recezione di successive idee apocalittiche, grazie alla presenza di una componente escatologica e di aspetti messianici, come nel culto dell'Ultimo Buddha. Al tempo stesso, la concezione ciclica della cosmologia buddhista ha impedito che le rappresentazioni della fine contemplassero la previsione di catastrofi imminenti e totali.

2 - La presenza di un insieme di movimenti a sfondo millenaristico durante la fine del periodo Tokugawa rappresenta l'unico momento storico in cui è possibile tracciare un parallelo con il millenarismo sviluppatosi molti secoli prima in Europa. Tuttavia, anche se i presupposti e le aspettative delle rivolte contadine in Giappone sono stati in parte simili a quelli perseguiti dai "fanatici del millennio"⁵² occidentali (il discontento sociale dovuto alle precarie condizioni economiche e l'aspettativa rivolta verso la possibilità di un mutamento), è mancato nei movimenti giapponesi il motivo apocalittico della *fine del mondo* a causa della presenza della concezione storica di tipo ciclico.

3 - Dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, il senso della sconfitta e della sottomissione hanno costituito per il popolo giapponese un'esperienza che necessitava di essere elaborata attraverso

⁵² Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Oxford University Press, (1957) 1970.

nuovi modelli interpretativi: tra di essi non ha trovato posto quello apocalittico; l'esigenza che ha prevalso è stata quella di rafforzare il senso della continuità nella storia della nazione.

4 - Elementi esplicitamente apocalittici, talora influenzati dalla tradizione biblica o da altre profezie di derivazione profetica occidentale, sono presenti nelle Nuove Religioni e, in misura maggiore, nelle cosiddette "New New Religions". In alcuni casi questo si è trasformato in una forza distruttiva.

5 - Nell'ambito della cultura popolare l'idea della fine è stata rielaborata e talvolta mitigata all'interno di vari filoni del genere fantascientifico e post-apocalittico, ma con la nascita del genere *sekaikei* l'idea della fine del mondo ha finito per eclissare lo spazio comune simbolico rivelando la minaccia di una distruzione della società dal suo interno.

6 - L'incidente di Fukushima ha di nuovo portato il tema dell'apocalisse al di fuori dei confini nazionali, dando avvio, a livello mondiale, ad un forte timore catastrofista, ma soprattutto ad una consapevole riflessione sui rischi legati al perseguimento indiscriminato del progresso.

Da questi elementi traspare la vastità delle tematiche legate alle rappresentazioni della fine in Giappone e la difficoltà di comprenderne adeguatamente la portata da un punto di vista esterno, ossia quello occidentale. Le incognite di un'indagine di tipo comparativo sono legate al problema della distorsione dei paradigmi adoperati e dei risultati ottenuti: l'utilizzo di categorie interpretative fondate nella tradizione filosofica e religiosa occidentale - come l'apocalittica, l'escatologia ed il millenarismo - nell'analisi di fenomeni radicati in un contesto storico, culturale, antropologico e linguistico completamente differente, comporta dei rischi dal punto di vista intellettuale e metodologico. Al tempo stesso, come ricorda Mircea Eliade, solo l'incontro con le altre culture permette di andare a fondo nella comprensione degli aspetti più segreti e dimenticati della propria. L'angoscia della fine è l'angoscia delle civiltà che associano la morte al nulla: ecco perché l'Occidente moderno la teme. *“Ed è proprio quando si cerca di confrontare l'angoscia della morte - cioè quando si cerca di collocarla e di giudicarla in una prospettiva diversa dalla nostra - che il procedimento comparativo comincia a diventare fecondo.”*⁵³

Esiste un'immagine molto lontana dall'Apocalisse, nella tradizione giapponese: quella dei fiori di ciliegio, celebrati nella pratica dell'*hanami*. C'è poco tempo per ammirarne la delicata bellezza, ma

⁵³ Cfr.: Mircea Eliade, *Miti, Sogni e Misteri*, cit., p. 46.

il loro significato più intenso è quello che si rivela al termine della fioritura. E' la loro caduta silenziosa, senza fragori, a ricordare l'esistenza della fine.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.