

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Studi linguistici, letterari e interculturali in ambito europeo ed extra-europeo,

ciclo XXXIII

Dipartimento di Scienze della mediazione linguistica e di studi interculturali



LA RETORICA DEL PRIMORDIALISMO NEL DISCORSO
NAZIONALISTA DI SUZUKI TAKAO E WATANABE SHŌICHI. ANALISI
DI TRE SAGGI DI *NIHONJINRON*

SSD: L-OR/22

Tesi di dottorato di ricerca di:

Elisa VITALI

Tutor: Virginia SICA

Coordinatore: Maria Vittoria CALVI

Anno Accademico 2019/2020

ABSTRACT

A quasi cinquant'anni di distanza dall'esplosione delle "teorie sulla cultura giapponese" (*nihonbunkaron*) e in concomitanza con l'ascesa del Giappone quale superpotenza culturale mondiale, l'ideologia ufficiale dell'*establishment* del Paese mantiene ancora vivi e ripropone tutti gli stereotipi e i miti connessi al paradigma del particolarismo etnico, culturale, linguistico, storico della 'nazione giapponese' affermatosi nel panorama intellettuale giapponese del dopoguerra ed espresso soprattutto attraverso la forma del saggio amatoriale. Il discorso nazionalista del *nihonjinron*, lungi dall'essersi attenuato, persiste e prolifera attraverso teorie, opinioni, discussioni che trattano della giapponesità in termini particolaristici sotto forma di saggi, articoli, seminari e dibattiti pubblici. Reinterpretando il primordialismo come categoria di pratica sociale nell'analisi del nazionalismo (Coakley 2017), è soprattutto la credenza nella primordialità della nazione giapponese ad essere di recente riasserita con rinnovato vigore da alcuni influenti intellettuali particolarmente ideologizzati come Suzuki Takao e Watanabe Shōichi. Riecheggiando le idee filosofiche dell'organicismo tedesco sulla nazione, incarnate da Herder e Fichte, l'analisi contenutistica e retorica dei saggi di Suzuki (2016, 2017) e Watanabe (2008) offre un interessante strumento per mettere a fuoco i meccanismi ideologici sottostanti il *nihonjinron* e il suo nucleo ideologico, il primordialismo.

After fifty years since the boom of the Theories on Japanese culture (Nihonbunkaron) and in conjunction with the rise of Japan as a cultural superpower in the world, the official ideology of the establishment still keeps alive the stereotypes, clichés and myths connected to the particularistic paradigm of 'Japanese nation' which was popular since the postwar period among Japanese intelligentsia especially in the form of the amatorial essay. Far from being weakened, the Nihonjinron nationalist discourse persists and proliferates through theories, opinions, discussions dealing with Japaneseness in the form of essays, articles, academic seminars, public discussions. Re-interpreting the primordialist perspective in the field of Nationalism Studies as a category of social practice (Coakley 2017), it is especially the belief in the primordality of Japanese nation that is recently re-assessed with renewed strength by some ideologized and influential intellectuals as Suzuki Takao and Watanabe Shōichi. Echoing the philosophical ideas of German organicism on the nation embodied by Herder and Fichte, the textual and rhetorical analysis of Suzuki's (2016, 2017) and Watanabe's (2008) essays offers an interesting tool to bring on the surface the ideological mechanisms underlying Nihonjinron and its ideological core, primordialism.

Parole chiave: nazionalismo, primordialismo, ideologia, *nihonjinron*, saggistica, studi sul nazionalismo.

Key words: nationalism, primordialism, ideology, *Nihonjinron*, literary essay, *Nationalism Studies*.

A mia zia Susy e alla mia insegnante Cristina

INDICE DEI CONTENUTI

AVVERTENZE	9
INTRODUZIONE - PER UN <i>NIHONJINRON</i> “RICONSIDERATO”	11
PARTE PRIMA - Un quadro teorico	
I. GLI STUDI SUL NAZIONALISMO	25
1. La nascita degli studi sul nazionalismo: dall’idea alla teoria del nazionalismo	26
1.0 Gli stadi di evoluzione negli studi sul nazionalismo	26
1.1 ’700 e ’800. Nascita e sviluppo di una riflessione filosofica, sociologica e storica nazionalista e sul nazionalismo	28
1.2 1918-1945. Il preludio dell’interesse accademico per il nazionalismo	29
1.3 1945-1989. L’esplosione degli studi sul nazionalismo: le teorie moderniste e della Modernizzazione	44
1.4 1989-oggi. Verso un superamento del “nazionalismo metodologico”	47
2. Prospettive negli studi sul nazionalismo	49
2.1 Primordialismo/perennismo	50
2.2 Modernismo	55
2.3 Etnosimbolismo	63
2.4 Prospettive contemporanee	70
2.5 Alcune problematiche del dibattito teorico tradizionale	81
3. “Mappare” gli studi sul nazionalismo: un tentativo di concettualizzazione	84
II. IL PRIMORDIALISMO COME IDEOLOGIA	98
1. Il primordialismo negli studi sul nazionalismo	98
1.1 Il punto di partenza: Edward Shils e Clifford Geertz	98

1.2 L'origine del "primordialismo" come paradigma: Anthony Smith	104
2. Verso una ridefinizione di 'primordialismo'	115
2.1 "Primordialismo": prospettiva esplicativa della nazione o componente ideologica del nazionalismo?	115
2.2 Il sistema di credenze primordialiste	117
2.3 Terminologia	119
2.4 Le origini ideologiche del primordialismo come ideologia: l'organicismo e la «boscaglia cristiano-germanica»	120
III. IL DISCORSO NAZIONALISTA DEL <i>NIHONJINRON</i>	139
1. Definizione del <i>nihonjinron</i>	140
1.1 Terminologia e definizione	140
1.2 Oggetto	144
1.3 Soggetto di paragone	144
1.4 Le manifestazioni del <i>nihonjinron</i>	146
1.5 Origini del <i>nihonjinron</i>	147
1.6 Evoluzione del <i>nihonjinron</i> postbellico attraverso le lenti straniere	150
1.7 Il <i>nihonjinron</i> e le donne	153
2. Assunti, premesse del <i>nihonjinron</i>	153
2.1 Unicità	153
2.2 Omogeneità	155
2.3 Equivalenza concettuale tra 'popolo', 'nazione', 'etnia', 'razza', 'società', 'cultura', 'lingua', 'territorio abitativo' e 'Stato'	158
2.4 Razzialismo	160
2.5 Centralità del linguaggio e della modalità comunicativa	164
2.6 Riduzionismo culturale e razziale	165
2.7 Impenetrabilità culturale e rifiuto dei giudizi etici	165
2.8 Etnocentrismo	166
2.9 Primordialismo	167
2.9.1 <i>Il primordialismo negli studi sul nihonjinron</i>	169

2.9.2 <i>Per un nihonjinron riconsiderato. Alla ricerca del primordiale</i>	172
3. Il <i>nihonjinron</i> come letteratura identitaria	176
3.1 La saggistica divulgativa	176
3.2 I contributori alla letteratura <i>nihonjinron</i> e il ruolo dell'intellettuale	177
3.3 “La natura della bestia”: gnoseologia della letteratura del <i>nihonjinron</i>	179
3.3.1 <i>Il contributo del folclorista Yanagita Kunio</i>	179
3.3.2 <i>Ecologismo</i>	180
3.3.3 <i>Economismo</i>	181
3.3.4 <i>Sociologismo</i>	182
3.3.5 <i>Economicismo</i>	184
3.3.6 <i>Psicologismo</i>	186
3.3.7 <i>Ethos</i>	188
3.3.8 <i>Estetismo</i>	188
3.3.9 <i>Linguismo</i>	190
3.3.10 <i>Archeologismo</i>	193
3.3.11 <i>Etologismo, neurologismo e primatologismo</i>	195
3.4 Metodologia e caratteristiche comunicative del <i>nihonjinron</i> divulgativo: la retorica primordialista	197
3.5 Titoli della letteratura <i>nihonjinron</i>	218
3.6 La partecipazione degli stranieri	220
4. Interpretazioni del <i>nihonjinron</i>	222
4.1 Il <i>nihonjinron</i> come fenomeno culturale di massa	222
4.2 Il <i>nihonjinron</i> come modello culturale	223
4.3 Il <i>nihonjinron</i> come modello prescrittivo	224
4.4 Il <i>nihonjinron</i> come ideologia	225
4.4.1. <i>Il nihonjinron come discorso ideologico nazionalista</i>	230
4.4.2. <i>Gradi di ideologizzazione</i>	231
4.5 Il <i>nihonjinron</i> come religione civile del Giappone	234
4.6 Il <i>nihonjinron</i> come alternativa al “vuoto spirituale” postbellico	237
4.7 Il <i>nihonjinron</i> come fenomeno geopolitico e geoeconomico	243
4.8 Il <i>nihonjinron</i> come risposta alla “minaccia identitaria”	247
4.9 Il <i>nihonjinron</i> come causa del successo economico giapponese	248

4.10	Il <i>nihonjinron</i> come caratteristica peculiare della cultura giapponese	248
4.11	Motivi d'interesse e popolarità del <i>nihonjinron</i>	249
5.	Il <i>nihonjinron</i> e l'internazionalizzazione	251
6.	L'immaginario valoriale del <i>nihonjinron</i>: una sintesi "memetica"	255

PARTE SECONDA - Casi di studio

PREMESSA - SUZUKI, WATANABE E IL 'MODELLO DEI SATELLITI-CENTRO' 268

IV.	SUZUKI TAKAO	271
	Profilo dell'autore	271
	UNA LINGUA CHIUSA. IL MONDO DEL GIAPPONESE	275
	Profilo dell'opera	275
	Il nazionalismo di <i>Tozasareta gengo</i>	278
	1. Volontà nazionalista	278
	2. Contenuto nazionalista	282
	2.1 <i>Nihonjinron</i> negativo (oggetto). La costruzione dello <i>strawman</i>	282
	2.2 <i>Nihonjinron</i> positivo (scopo). Parte I - La sottoscrizione degli assunti di <i>nihonjinron</i> per spiegare le credenze negative sulla lingua giapponese	286
	2.2.1. <i>La corrispondenza tra le spiegazioni addotte da Suzuki e il quadro teorico del nihonjinron</i>	303
	2.3 <i>Nihonjinron</i> positivo (scopo). Parte II - Idee di nazionalismo specifiche di Suzuki	308
	2.3.1. <i>Rivalutare il sistema di scrittura giapponese</i>	308
	2.3.2. <i>Collocare lo studio della lingua giapponese in un contesto globale</i>	314
	Il nucleo ideologico: il primordialismo	318
	1. Il sistema di credenze primordialiste	318
	2. La retorica primordialista	322
	Appendice	353

LA SENSIBILITÀ GIAPPONESE CAMBIERÀ IL MONDO. UNA TEORIA ECO-LINGUISTICA SULLE CIVILTÀ	376
Profilo dell'opera	376
Il nazionalismo di <i>Nihon no kansei ga sekai o kaeru</i>	378
1. Volontà nazionalista	378
2. Contenuto nazionalista	382
2.1 Atto I. Il dominio della civiltà occidentale	384
2.2 Atto II. La crisi dell'egemonia occidentale: l'insorgere di una catastrofe ecologica senza precedenti	386
2.3 Atto III. L'ascesa della civiltà giapponese come guida spirituale dell'umanità	388
2.4 La sensibilità giapponese cambierà il mondo. L'“effetto tatamizzazione” della lingua giapponese	393
2.5 Gli ostacoli che impediscono la diffusione del modello giapponese	397
2.5.1. <i>Visione autolesionista della propria storia</i>	398
2.5.2. <i>Senso d'inferiorità verso la lingua giapponese</i>	398
2.6 Come superare gli ostacoli. Riconsiderare l'identità giapponese in chiave nazionalista	400
2.6.1 <i>“Rivalutare” la Storia</i>	401
2.6.2 <i>Riconsiderare la Lingua</i>	404
Il nucleo ideologico: il primordialismo	408
1. Il sistema di credenze primordialiste	408
2. La retorica primordialista	412
Appendice	474
V. WATANABE SHŌICHI	506
Profilo dell'autore	506
IL CARATTERE NAZIONALE DEI GIAPPONESI	514
Profilo dell'opera	514
Il nazionalismo di <i>Nihonjin no hinkaku</i>	516
1. Volontà nazionalista	516
2. Contenuto nazionalista	521

2.1 Costruzione dello <i>strawman</i>	521
2.2. Gli obiettivi della rivalutazione auspicata da Watanabe	522
2.3 Come attivare il carattere nazionale: il revisionismo	532
2.3.1 <i>Riforma del sistema educativo (1) - Per una revisione della Storia</i>	532
2.3.2 <i>Riforma del sistema educativo (2) - L'importanza della lingua nazionale e della morale</i>	538
Il nucleo ideologico: il primordialismo	540
1. Il sistema di credenze primordialiste	540
2. La retorica primordialista	545
Appendice	615
CONCLUSIONI	638
BIBLIOGRAFIA	647
RINGRAZIAMENTI	696

AVVERTENZE

Il metodo di trascrizione fonetica della lingua giapponese seguito è il sistema di romanizzazione Hepburn, che si basa sul principio della pronuncia delle vocali come in italiano e delle consonanti come in inglese. In particolare si tengano in considerazione i seguenti casi:

ch è un'affricata come l'italiano "c" in *cena*

g è sempre velare come "g" in *gara*

h è sempre aspirata come l'inglese "h" in *hotel*

j è un'affricata come l'inglese "j" in *jet* o l'italiano "gi" in *gioco*

s è sorda come l'italiano *sasso*

sh è una fricativa come l'italiano "sc" in *scena*

w da pronunciarsi come "u"

y da pronunciarsi come l'italiano "i" di *ieri*

z è dolce come l'italiano *rosa*

il *macron* (-) sulle vocali indica l'allungamento vocalico, non il raddoppio (es. Tōkyō).

Inoltre, seguendo l'uso giapponese, i nomi propri giapponesi sono scritti seguendo l'ordine *Cognome Nome* (Mishima Yukio, Kurosawa Akira, Murakami Haruki). Poiché la lingua giapponese non ha il genere grammaticale, per convenzione la concordanza di genere con i nomi giapponesi è sempre realizzata col maschile, tranne quando il nome si riferisca a un essere vivente femminile. Non esistendo nemmeno il numero, le parole giapponesi sono invariabili e non ammettono la forma plurale. Quindi, se si considera *katana*: il *katana*, i *katana* e non la *katana*, le *katane*.

In questa ricerca seguirò il metodo di citazione intertestuale (*Cognome Anno di pubblicazione: Numero di pagina*), così esemplificato: (Watanabe 1974: 173). L'anno di pubblicazione riportato corrisponde a quello dell'edizione della monografia consultata. Nel caso in cui l'edizione consultata sia successiva alla prima, l'anno di pubblicazione della prima edizione è specificato solo nei riferimenti bibliografici. Solo nel caso di opere molto datate, nelle citazioni intertestuali inserisco l'anno della pubblicazione originale seguito da quello della versione dell'opera consultata.

Cronologia essenziale della storia del Giappone

Paleolitico 旧石器時代: 35.000-14.000 a.C. ca.

Periodo Jōmon 縄文時代: 14.000-300 a.C. ca.

Periodo Yayoi 弥生時代: 300 a.C.-300 d.C. ca.

Periodo Kofun 古墳時代: IV secolo d.C. - metà del VI secolo d.C.

Periodo Asuka-Hakuhō 飛鳥時代: 552-710

Periodo Nara 奈良時代: 710-794

Periodo Heian 平安時代: 794-1185

Periodo Kamakura 鎌倉時代: 1185-1336

Periodo delle Corti del sud e del nord (*Nanbokuchō*) 南北朝時代: 1336-1392

Periodo Ashikaga o Muromachi 室町時代: 1336-1568

Periodo Azuchi-Momoyama 安土桃山時代: 1568-1600

Periodo Edo o Tokugawa 徳川時代: 1600-1867

Era Meiji 明治時代: 1868-1912

Era Taishō 大正時代: 1912-1926

Era Shōwa 昭和時代: 1926-1989

Era Heisei 平成時代: 1989-2019

Era Reiwa 令和時代: 2019-

INTRODUZIONE

PER UN *NIHONJINRON* “RICONSIDERATO”

天皇の「格」を落とされては、日本国や日本人の品格も落ちます。(Watanabe 2008: 149)

Se si degrada lo *status* del Sovrano reale, anche la dignità dei Giapponesi e del Paese Giappone si svilisce.

日本人の言語の使い方は、まさに日本人の生き方を反映して、どちらかと言えば人々の感情や感性の表出に重点が置かれ、これに対し欧米人は理性と論理面を極力重視しながら言語を使うといった大きな違いがあると言えます。(Suzuki 2014: 145)

Posso dire che sussistono grandi differenze tra il modo dei Giapponesi di usare la lingua, che pone enfasi sull'espressione della sensibilità e delle emozioni umane riflettendo proprio lo stile di vita giapponese, e quello degli Occidentali che, al contrario, utilizzando la lingua dando estrema importanza alla ragione e all'aspetto logico.

L'otto marzo 2017 il Ministero dell'economia, commercio e industria giapponese (METI) ha rilasciato una brossura bilingue giapponese-inglese intitolata *Wonder NIPPON!*, avente lo scopo di veicolare al mondo l'unicità dei valori che compongono la “sensibilità giapponese”. Il concepimento di questo documento di natura propagandistica e l'istituzione del relativo gruppo di lavoro denominato *Japan Brand* si inserivano nel quadro delle politiche di relazioni pubbliche in vista delle Olimpiadi di Tōkyō 2020, in prospettiva della crescente attenzione internazionale verso il Giappone. Gli ideali propugnati nella brossura rientravano più in generale nel sistema di valori posti come fondamenta dei servizi e dei prodotti promossi dalla strategia di *marketing* denominata *Cool Japan*, una forma di *soft power* che sfrutta la potente industria culturale giapponese per condizionare indirettamente comportamenti e interessi di altri Paesi. Messa a punto nel dopoguerra per migliorare l'economia e l'immagine del Giappone soprattutto tra i Paesi dell'Asia Orientale, questa strategia fu implementata per la prima volta negli Anni Ottanta attraverso l'emergente industria delle serie televisive. Da quel momento in poi si affermò con successo l'idea di un marchio di “Giappone *cool*” quale strumento per migliorare la percezione all'estero del Paese, accrescere la propria influenza e rivitalizzare la stagnante economia giapponese in seguito al “decennio perduto”. Agli inizi degli Anni Duemila *Cool Japan* fu infatti rilanciato con rinnovato vigore tanto da spingere certi osservatori

internazionali come Douglas McGray a parlare del Giappone in termini di superpotenza che si stava reinventando convertendo la propria influenza da economica a culturale (McGray 2002).

Le autorappresentazioni nazionali promosse dalle molteplici iniziative di *Cool Japan* ricalcano in modo invariato quelle essenzialiste del discorso identitario degli Anni Settanta, nonostante la progressiva integrazione del Giappone nel mondo globalizzato avvenuta negli ultimi decenni. A quasi cinquant'anni di distanza dall'esplosione delle "teorie sulla cultura giapponese" (*nihonbunkaron*) e in concomitanza con l'ascesa del Giappone quale superpotenza culturale mondiale, *brochure* propagandistici come *Wonder NIPPON!* ripropongono tutti gli stereotipi e i miti connessi al paradigma del particolarismo culturale giapponese affermatosi nel panorama intellettuale giapponese del dopoguerra ed espresso soprattutto attraverso la forma del saggio amatoriale. La visione dei valori e la sensibilità oggetto della brossura sono infatti quelle definite "tradizionali giapponesi" (*nihon no dentōtekina kansei ya kachikan*) e sono ricondotte allo "speciale rapporto dei Giapponesi con la natura" (*nihonjin dokutoku no shizenkan*) attraverso specifiche parole chiave o espressioni evocative - 'spirito dell'armonia' (*wa no seishin*); *wabi-sabi*; 'senso delle stagioni' (*kisetsukan*); 'bellezza dell'insufficienza' (*busoku no bi*); 'vuoto/estetica del vuoto' (*yohaku, ma no bigaku*); 'perseguimento della "via"' ("*michi*" o *motomeru*); 'coesistenza con la natura' (*shizen to no kyōsei*); 'deferenza verso l'artigiano' (*shokunin e no keii*), eccetera.

Questo tentativo di riproporre vecchi cliché da parte delle classi dirigenti giapponesi mi ha spinto a riconsiderare il discorso egemonico sull'identità nazionale giapponese (*nihonjinron*) che l'ideologia ufficiale dell'*establishment* del Paese mantiene ancora vivo e promuove, incrementando il divario esistente tra cultura ideale e reale nella società giapponese contemporanea. Un'altra ragione per riconsiderare il *nihonjinron* risiede nella "svolta revisionista" riguardante il genere di guerra combattuta dal Giappone tra il 1931 e il 1945, visibile non solo presso le élite politiche sin dalla metà degli Anni Novanta (Kingston 2016: 1; Takenaka 2016: 1; Koichi 2016: 1-2; Barnard 2003: 2), ma anche presso taluni intellettuali giapponesi all'interno di saggi che trattano della giapponesità. Si è affermata infatti da almeno vent'anni una "narrativa storica dell'orgoglio", finalizzata a raccontare alla gioventù giapponese una storia giapponese "positiva", scevra cioè di azioni ed eventi oscuri che svilupperebbero sentimenti di vergogna e umiliazione (Takenaka 2016: 4; Saaler 2016: 4). In questo ambito è in particolare criticata la definizione della Guerra del Pacifico quale "guerra di aggressione" e sono messi sotto accusa il sistema educativo e i testi scolastici giapponesi, colpevoli di diffondere e promuovere una visione della storia "masochistica" e "distorta" (Saaler 2016: 4). È invece invocata una "rinnovata" interpretazione della Storia, basata sulla

visione della medesima guerra quale “guerra di autodifesa”, “lotta per la sopravvivenza tra razze bianche e razze colorate”, “lotta per la liberazione dell’Asia dai colonizzatori occidentali”, in cui il Giappone giocò un ruolo di Paese-guida sin dalla Guerra russo-giapponese (Saaler 2016: 4).

In questo sforzo di politicizzazione della memoria, il particolarismo etnico, culturale, linguistico, storico della “nazione giapponese”, assunto primario del *nihonjinron*, è rivitalizzato e riaffermato a gran voce con ancor maggior vigore per servire il crescente nazionalismo reazionario di una piccola ma potente componente dell’*establishment* giapponese. Ciò a cui si assiste negli ultimi decenni è la politicizzazione crescente di un discorso identitario che almeno fino agli Anni Ottanta era rimasto confinato alle speculazioni intellettuali e lo spostamento del centro dell’attenzione dalla cultura alla storia. La Storia sta diventando sempre più dominante sia nell’interesse dell’opinione pubblica (Saaler 2016: 1), sia nelle politiche educative (Barnard 2003: 9), sia nella definizione e nella discussione sulla giapponesità, su che cosa oggi significhi essere Giapponesi. Per un numero sempre maggiore di conservatori giapponesi, oggi non è più tanto importante esprimere idee di particolarismo culturale in opposizione all’“Occidente”, ma esprimere con forza e determinazione precise idee sulla storia recente del Giappone, spesso in aperto contrasto anche con ‘Cina’ e ‘Corea’. In particolar modo i revisionisti intendono promuovere l’idea di una storia nazionale giapponese “per il popolo giapponese” (Barnard 2003: 9). Questa presa di posizione rappresenta il nuovo misuratore della propria fedeltà al ‘Giappone’.

La continua popolarità e l’importanza ricoperta dall’immaginario del *nihonjinron* sono attestate, oltre che dalla retorica e dalle intenzioni sottostanti le politiche governative di internazionalizzazione (*kokusaika*), di comunicazione interculturale (*ibunka kōryū*) e la *public diplomacy* (*Cool Japan*), anche dal persistente proliferare di teorie, opinioni, discussioni che trattano della giapponesità in termini particolaristici sotto forma di saggi, articoli, seminari e dibattiti pubblici, contribuendo ad arricchire e ampliare ulteriormente la già sconfinata letteratura identitaria del *nihonjinron*.

Un esempio attuale di come importanti personalità dell’opinione pubblica portavoce del governo (formali e non) rivendichino l’unicità del ‘popolo-nazione giapponese’ e la sua separatezza dal resto del mondo è rappresentato da alcune teorie sulle differenti modalità di gestione della pandemia da SARS-CoV-2 tra autorità giapponesi e quelle dei ‘Paesi occidentali’ e sui motivi sottostanti al passaggio del virus da mondo naturale a essere umano. Secondo il virologo Oshitani Hiroshi, mentre il Giappone “guardando la foresta comprende il quadro complessivo” (*mori o mite zentaizō o hahaku suru*), tollerando cioè un certo grado di

trasmissibilità del virus, l'Occidente “si concentra sul singolo albero senza vedere la foresta” (*ki o mite mori o mite inai*), tenta cioè di sradicare il virus, di “annientare completamente il diavolo” (*ashiki mono o tetteiki ni senmetsu suru*) testando persona per persona (Oshitani 2020). Questa differenza di strategia di contenimento sarebbe riconducibile a una più sostanziale differenza in termini culturali. Mentre per la “sensibilità degli Occidentali” (*ōbeijin no kankaku*) è insopportabile e imperdonabile trovarsi in una condizione di limbo in cui non ci si può testare immediatamente anche se infettati, il Giappone ha sviluppato “un rapporto di rassegnazione” (*aru shu no teinen o fukunda kankei*) nei confronti delle malattie infettive riconoscendo la limitatezza umana e accettando di convivere con i microbi (Oshitani 2020). Un esempio concreto di ciò sarebbe la venerazione della malattia del vaiolo come divinità (*hōsōgami*), al quale in Giappone sono consacrati santuari e templi (Oshitani 2020). Oshitani dichiara in conclusione che sarebbe auspicabile rivedere la struttura gerarchica dell'ordine mondiale in cui i Paesi occidentali, che hanno dato prova di una fallimentare gestione del virus, creano le linee guida sanitarie da implementare nei Paesi più poveri e in modo indistinto e uniforme in tutti gli altri Paesi (Oshitani 2020). Fra tutti i Paesi asiatico-africani che hanno al contrario adottato un approccio “di coesistenza” al nuovo coronavirus, il Giappone, che ha accumulato diverse competenze tecniche attraverso questa esperienza pandemica, «potrebbe dare un contributo al mondo mettendo a disposizione il proprio *know-how*» (*nou hau o... teikyō suru koto de, sekai ni kōken dekiru*) (Oshitani 2020).

Lo scrittore Matsumoto Teruo rilegge il messaggio eco-linguistico che il sociologo del linguaggio Suzuki Takao ha lanciato negli ultimi anni alla luce della crisi sanitaria attuale giungendo alle stesse conclusioni di Oshitani (Matsumoto 2020; v. Suzuki 2014, 2019). SARS-CoV-2 sarebbe l'ennesimo segnale che la natura sta inviando a un essere umano che continua a perpetrare la distruzione del sistema ecologico, avrebbe cioè le stesse radici di tutti i disastri ambientali che si sono intensificati recentemente: il superamento dei limiti dell'ecosistema (Matsumoto 2020). Tale superamento sarebbe causato dal perseguimento di un modello di sviluppo economico illimitato, di matrice cristiano-occidentale, supportato da una visione del mondo modernista antropocentrica, correggibili solo attraverso l'auto-investimento da parte del Giappone del ruolo di Paese-guida dell'umanità, essendo l'unico Paese sviluppato che ancora conserva la primordiale deferenza verso la natura (Matsumoto 2020; Suzuki 2014). Lo strumento per implementare la diffusione del modello giapponese nel mondo è la propagazione della cultura giapponese, tradizionalmente fondata sui valori dell'armonia, della cooperazione e della coesistenza tra persone e tra uomo e natura, attraverso il potere insito nella lingua giapponese (Suzuki 2014). Il nuovo coronavirus dovrebbe allora essere trattato con riguardo,

perché potrebbe rappresentare l'ultima opportunità per l'essere umano di cambiare proprio ora visione del mondo, dei valori e del modo di vivere (*sekaikan, kachikan, ikikata*) (Matsumoto 2020). Oshitani, Matsumoto e Suzuki sono esempi attuali di scienziati, intellettuali e accademici che escono dal proprio campo di specializzazione per servire l'ideologia dell'*establishment* facendo di fatto *public diplomacy*.

Il discorso del *nihonjinron* è stato oggetto di un prolifico interesse accademico sin dagli Anni Settanta dello scorso secolo. Probabilmente il primo a criticare (molto negativamente) il *nihonjinron* analizzandone miti e ideologia è stato Roy Andrew Miller che, insieme a Peter Dale, è uno dei più importanti studiosi del tema. Mentre Miller (1977, 1982) e Dale (1986) hanno prediletto una prospettiva prevalentemente socio-linguistica e psicoanalitica nell'esame delle teorie sulla giapponesità, i sociologi Sugimoto Yoshio e Ross Mouer (1980, 1989) hanno mostrato la debolezza metodologica, empirica e ideologica del *nihonjinron* come teoria sociologica, evidenziando il largo uso di esempi, esperienze personali, episodi quotidiani in supporto del modello del consenso del *nihonjinron* ed evidenziando, al contrario l'importanza del cosiddetto "modello conflittuale" presente nella società giapponese. Altri due rilevanti critici che hanno analizzato il *nihonjinron* da un punto di vista sociologico, indagando la natura dei suoi produttori e consumatori, e da un punto di vista antropologico sono Yoshino Kōsaku (1992) e Harumi Befu (1980, 1984, 2001). In particolare quest'ultimo ne ha criticato il modello gruppista, ne ha proposto diverse interpretazioni esplicative e ne ha evidenziato gli assunti, focalizzandosi soprattutto sulle singole teorie sulla giapponesità, divise per sotto-filoni nell'ambito della saggistica amatoriale. Di recente sono emersi almeno altri due importanti studiosi - Oguma Eiji (2002) e Funabiki Takeo (2010). Il primo, riconducendosi alla tradizione della sociologia delle idee, traccia una genealogia delle autorappresentazioni nazionali dei "Giapponesi" dall'era Meiji agli Anni Settanta del Novecento, focalizzandosi sull'assunto dell'unicità e mostrandone la genesi negli ultimi decenni del XIX secolo. Funabiki invece "riconsidera" il *nihonjinron* da un punto di vista storico-antropologico, riflettendo sulle condizioni storiche che portarono allo sviluppo dei testi identitari e discutendo delle cause che portarono alla loro scrittura e lettura, dei modelli di Giapponesi proposti dall'ideologia e dei suoi possibili sviluppi futuri.

Metodologia

In questa ricerca tratterò della narrazione identitaria del *nihonjinron* indagandola in quanto discorso nazionalista intorno ai fondamenti della giapponesità. Ho scelto pertanto di collocare il tema nel filone di studi sul nazionalismo (*Nationalism Studies*) sviluppatosi in seno alla

cultura intellettuale anglosassone. Presterò particolare attenzione all'annoso dibattito teorico sulla categoria del primordialismo quale categoria di analisi, innescato dal sociologo britannico Anthony Smith a partire dai lavori di Clifford Geertz (1963) e Edward Shils (1957). Lo scopo sarà quello di reinterpretare il primordialismo come categoria di pratica sociale, cioè come ingrediente centrale nelle formazioni discorsive nazionaliste che privilegia la primordialità originaria della nazione come fonte di ogni valore, e di evidenziare in seguito la natura primordialista del discorso ideologico del *nihonjinron* applicando le considerazioni teoriche a due casi di studio. Per meglio comprendere la vasta portata nazionalistica e il cuore dell'ideologia sottostante il discorso del *nihonjinron*, ho scelto infatti di condurre la presente ricerca adottando una prospettiva che presti attenzione alle modalità retorico-comunicative con cui sono sostenute le idee di particolarismo culturale.

Nella reinterpretazione del *nihonjinron*, queste due scelte sono sperimentali e innovative. Ciò non tanto perché nessun autore non abbia mai sottolineato il carattere nazionalista di questo discorso d'identità collettiva, ma perché nessuno ha mai cercato *sistematicamente e in modo organico* di individuarne le caratteristiche retoriche e discorsive, di porre enfasi e di evidenziare il primordialismo quale ingrediente ideologico cruciale nella definizione identitaria giapponese, di mettere a fuoco i meccanismi ideologici da un punto di vista discorsivo. Più che reinterpretazione, si tratta di una *riconsiderazione* del tema nel senso di "ripensamento", come suggerisce il termine giapponese *saikō* 再考 utilizzato da Funabiki Takeo per intitolare il suo saggio (2010). Il mio intento è infatti non tanto quello di proporre una nuova interpretazione del fenomeno in questione ma di aggiungere un nuovo tassello allo studio del nazionalismo giapponese attirando l'attenzione sull'elemento primordialista che anima il *nihonjinron*. Inoltre, come evidenzia Doak, molto di quello che è stato scritto in campo accademico e giornalistico sul nazionalismo giapponese non riguarda propriamente il nazionalismo (Doak 2007: 1) e non prende in considerazione il tema del *nihonjinron*. Spesso l'argomento del e le narrazioni sul nazionalismo in Giappone sono collegati esclusivamente al lascito della Guerra del Pacifico, in particolare al militarismo e all'espansionismo dell'Impero giapponese, senza contare che i pregiudizi istituzionali insiti nelle teorie della modernizzazione del dopoguerra hanno promosso nei lavori sul nazionalismo in Giappone una forte tendenza a focalizzarsi sul ruolo dello Stato (Doak 2007: 1). Storia e Stato sono rilevanti rispettivamente nel nazionalismo giapponese e nella vita politica del Giappone moderno, ma gran parte della narrativa sullo Stato non riguarda il nazionalismo, e la Storia dovrebbe essere "messa a posto" identificando accuratamente l'oggetto d'analisi: il nazionalismo (Doak 2007: 1, 9), il discorso intorno all'entità chiamata "nazione". Il nazionalismo trascende la politica, perché avanza rivendicazioni d'identità

individuale e collettiva e, come tale, può collocarsi in una condizione conflittuale con lo Stato: così fu per gran parte della storia del Giappone moderno (Doak 2007: 2). Il discorso del *nihonjinron* dovrebbe essere ripensato in questa luce, essendo primariamente una formazione discorsiva di origine intellettuale e non politica. Sarebbe anche auspicabile un collegamento se non l'identificazione del *nihonjinron* con il nazionalismo giapponese negli studi di nipponistica, soprattutto in quelli in area anglofona in cui spesso essi si trovano come fenomeni disgiunti.

Occorre a questo punto un chiarimento terminologico preliminare. Come sottolinea Doak, spesso sussiste un abisso tra ciò che viene detto in inglese e in giapponese sul nazionalismo giapponese e i termini per indicarlo. Negli scritti in inglese, il termine *nationalism* è utilizzato in modo casuale, mentre in quelli in giapponese la terminologia è caratterizzata da sfumature di significato rilevanti per esprimere l'idea della 'nazione' o del 'nazionalismo' (Doak 2007). Sono quattro i termini che gli studiosi dovrebbero tenere a mente a questo proposito: 1) *kokuminshugi* 国民主義; 2) *minzokushugi* 民族主義; 3) *kokkashugi* 国家主義; 4) *nashonarizumu* ナショナリズム. I termini che indicano il nazionalismo in senso proprio sono in realtà i primi due, che derivano rispettivamente da *kokumin* e *minzoku*, entrambi usati per indicare la 'nazione'. *Kokuminshugi* è basato sul principio della nazione intesa come popolo costituito in un'unità politica; *minzokushugi* è un nazionalismo che si radica nel concetto di popolo inteso primariamente come gruppo etnico o "razziale" (Doak 2007: 3). Il terzo termine denota ciò che viene indicato attraverso la parola francese *étatisme* (statismo) - la tendenza a collocare lo Stato al di sopra di tutto, anche potenzialmente al di sopra della nazione - spesso reso in inglese anch'esso con *nationalism*. Infine, il prestito dall'inglese *nashonarizumu* è negli ultimi anni entrato sempre più in uso con due effetti: un aumento dell'ambiguità teorica sulla denotazione del termine (che cos'è il *nationalism*) e la tendenza a rendere esotico il nazionalismo, come se fosse qualcosa che proviene o che è caratteristico solo dell'Occidente (Doak 2007: 2-3). In questa ricerca, interpreterò il *nihonjinron* come una forma di *minzokushugi*, di nazionalismo il cui soggetto discorsivo è la nazione giapponese dai connotati etnico-razziali.

Inoltre, ho scelto di considerare il discorso ideologico del *nihonjinron* esclusivamente dal punto di vista dei produttori e diffusori dell'ideologia. Includere i fruitori o i consumatori avrebbe richiesto una ricerca specifica a parte e avrebbe trasceso i fini di questo lavoro. Ciò non significa che non terrò conto dei (pochi) studi che hanno indagato la ricezione di idee di particolarismo culturale presso diverse categorie della popolazione giapponese "ordinaria". In qualsiasi discorso ideologico è infatti bene distinguere tra attitudini popolari e manovre delle

élite, che esprimono gradi di ideologizzazione di diversa natura e intensità, malgrado talvolta possano sovrapporsi e confondersi.

All'interno di questa macrocategoria, ho operato un'ulteriore scelta: mi sono focalizzata sulla figura di accademici molto vicini all'*establishment*, fortemente ideologizzati. La mia attenzione si è in particolare concentrata su certi accademici di alto rango, autorevoli in virtù delle credenziali intellettuali ottenute da centri di educazione elitaria, che occupano una posizione privilegiata nella società giapponese e che hanno scelto di auto-eleggersi «as proxy spokesmen for the inarticulate soul of the national essence» (Dale 1986: 15). La loro posizione e la natura della loro professione si prestano in modo particolare al genere di analisi che condurrò in questo lavoro in quanto mostrano una forte consapevolezza e sensibilità verso il dibattito intorno alla giapponesità.

I soggetti particolari selezionati per questa disamina sono Watanabe Shōichi (1930-2017) e Suzuki Takao (1926-), rispettivamente professori ordinari di linguistica inglese e sociologia del linguaggio presso le università Sophia e Keio di Tōkyō, dei quali evidenzio il diverso grado di ideologizzazione. Quattro sono le ragioni principali che mi hanno spinto a considerare questi due intellettuali tra i numerosi esponenti della visione ortodossa della giapponesità: 1) sono due emblematici rappresentanti dell'essentialismo particolarista del discorso identitario giapponese molto ideologizzati ed epigoni di idee riciclate del vecchio nazionalismo prebellico, a cui le teorie identitarie postbelliche si richiamano; 2) pongono una particolare enfasi sul ruolo della lingua giapponese nella definizione dell'identità nazionale, aspetto molto rilevante all'interno del *nihonjinron* essendo credenza diffusa che la massima espressione della nipponicità sia la lingua giapponese; 3) sono molto citati e noti nel panorama degli studi sul *nihonjinron* (v. ad es. Sugimoto 2010; Befu 2001; Yoshino 1992; Dale 1986; Miller 1977, 1982), in virtù del loro zelo e attivismo intellettuale e politico verso il tema dell'identità nazionale; 4) hanno continuato a produrre testi di *nihonjinron* dagli Anni Settanta fino ad oggi.

Il mezzo di espressione dell'ideologia che ho scelto di analizzare anche in funzione della categoria professionale scelta è infatti il filone di saggistica amatoriale che tratta dell'identità giapponese intersecando diversi ambiti epistemici (sociologia, antropologia, linguistica, psicologia, economia...), in particolare quella prodotta esclusivamente da scrittori giapponesi. Non mi occuperò della produzione straniera di teorie sui Giapponesi perché trascenderebbe l'interesse di questo lavoro. Il *nihonjinron* è un discorso identitario poliedrico, che si manifesta attraverso una molteplicità di forme che non si limitano a quella strettamente letteraria, ma include articoli scientifici, di giornale, di rivista, programmi televisivi, rubriche radiofoniche, *brochure* turistiche e informative, canali *YouTube*, blog e così via. Per i fini di questa ricerca la

forma saggistica si presta particolarmente a un'analisi approfondita delle strategie retorico-comunicative per far emergere il nucleo ideologico del primordialismo.

Ho pertanto selezionato due saggi divulgativi di Suzuki e uno di Watanabe, sui quali ho condotto un'analisi contenutistica e retorica. I saggi sono stati selezionati in quanto rappresentativi di tre momenti storici cruciali per la retorica del *nihonjinron*, essendo usciti nel 1975, 1993 e 2014. Gli Anni Settanta rappresentano il periodo di massima espressione delle teorie di *nihonjinron* postbelliche a livello popolare, mediatico e internazionale. Gli Anni Novanta solo apparentemente segnano una battuta d'arresto al discorso sull'unicità giapponese a causa della depressione economica. È in questo decennio che inizia infatti ad affermarsi con forza una crescente componente politico-revisionista all'interno del discorso egemonico sull'identità giapponese, visibile nella progressiva ideologizzazione ed estremizzazione dei sostenitori canonici del *nihonjinron* come Watanabe e successivamente anche Suzuki. Gli Anni Duemila hanno infine conosciuto un rifiorire, una rivitalizzazione e più in generale una continuazione delle teorie di *nihonjinron*, attestati dalla felice ripubblicazione nel 2017 dei saggi di Suzuki (1975) e nel 2008 di Watanabe (1993). Pertanto questi saggi devono essere visti come connessi da un *continuum* ideologico che abbraccia l'arco temporale compreso tra gli Anni Settanta e i primi due decenni degli Anni Duemila. Premessa fondamentale di questa ricerca è infatti la continuità temporale e ideologica del *nihonjinron* benché il focus di analisi sia la contemporaneità. La scelta di questi saggi è dettata anche dalla volontà di mostrare l'evoluzione discorsiva del *nihonjinron* pur nella sua persistenza. Perciò ho deciso di privilegiare Suzuki, trattandone due saggi: mentre Watanabe si è sempre mostrato fortemente ideologizzato sin dagli inizi della sua carriera accademica, Suzuki ha mostrato nel corso del tempo un progressivo aumento nel grado di ideologizzazione allineandosi negli ultimi anni tra le file dei revisionisti.

Struttura della ricerca

La ricerca è divisa in due parti. Nella prima parte inquadro la ricerca da un punto di vista teorico; nella seconda parte prendo in considerazione due casi di studio, Suzuki Takao e Watanabe Shōichi. La prima parte è suddivisa in tre capitoli. Nel primo capitolo (I) ripercorro la nascita e il contesto di sviluppo dei *Nationalism Studies*, le prospettive analitiche tradizionali e contemporanee e chiarisco i concetti di 'nazione' e 'nazionalismo' nell'ambito specifico della mia ricerca. Nel secondo capitolo (II) approfondisco la prospettiva primordialista. Mostro le criticità insite in questa categorizzazione attraverso una ricostruzione dell'introduzione di questa nomenclatura negli studi sull'etnicità e la reinterpreto come categoria sintetica e non più

analitica, come una componente ideologica essenziale del discorso nazionalista e non come la sua spiegazione. Chiarisco altresì la terminologia usata nella ricerca anche in questo frangente e concludo con un *excursus* sulle origini filosofiche del primordialismo come ideologia, rintracciabili nell'organicismo tedesco di fine Settecento e inizio Ottocento. Alla luce delle considerazioni dei primi due capitoli, nel terzo (III) tratto in modo esteso l'oggetto della ricerca, definendolo, descrivendone gli assunti, le premesse, focalizzandomi su una delle sue manifestazioni più evidenti, la saggistica amatoriale, e sui dispositivi retorico-comunicativi utilizzati per sostenere il discorso intorno alla nazione giapponese. L'attenzione è concentrata sul sistema di credenze primordialiste, il cuore ideologico del *nihonjinron*. Considero inoltre le maggiori interpretazioni del *nihonjinron* nella letteratura critica enfatizzando la sua comprensione in qualità di ideologia, evidenzio il suo legame con la politica dell'internazionalizzazione e concludo con una sintesi dell'immaginario valoriale di autorappresentazioni nazionali promosso dal discorso identitario.

La seconda parte della ricerca è suddivisa in due ampi capitoli, uno per ciascun autore. Ogni capitolo contiene le analisi dei libri selezionati preceduti dal profilo dell'autore. Le analisi dei saggi sono divise in una prima sezione, preceduta dal profilo generale dell'opera, in cui tratto della volontà e del contenuto nazionalista dei testi e in una seconda sezione in cui presto attenzione al nucleo ideologico del primordialismo, delineando dapprima il sistema di credenze primordialiste (individuato nel Capitolo II) e i dispositivi retorici, la metodologia argomentativa, le caratteristiche editoriali (individuati nel Capitolo III) che sono strumento per la riproduzione dell'ideologia.

Apparato bibliografico

In questo lavoro seguirò inoltre un duplice criterio di composizione bibliografica. Da una parte, al termine dell'introduzione e di ciascun capitolo, riporto i riferimenti bibliografici di *tutte* le opere citate negli stessi. All'interno di questi riferimenti compaiono dunque sia i riferimenti delle fonti che cito direttamente nel testo, sia quelli di opere che menziono per via indiretta, ovvero tramite il riferimento a un'altra fonte. Nel quarto capitolo i riferimenti bibliografici seguono l'analisi di ciascun saggio. Dall'altra, al termine della ricerca riporto una bibliografia finale suddivisa in due parti sulla base di due ulteriori criteri compositivi. Nella prima parte riporto le fonti citate nei riferimenti bibliografici dell'introduzione e dei capitoli da me consultate e menzionate direttamente nel testo, non divise per argomento o capitoli. Quindi questa parte non contiene i riferimenti delle opere menzionate per via indiretta. Nella seconda parte riporto invece tutte le fonti che ho giudicato particolarmente interessanti e pertinenti per

approfondire la materia, divise solo per argomenti o macroaree. Qui è possibile ritrovare alcune delle fonti (indirette) citate da autori che menziono in ciascun capitolo e che ho riportato nei riferimenti bibliografici di ciascun capitolo. Una selezione significativa delle opere di Suzuki e Watanabe, gli autori analizzati, è stata operata nella seconda parte della ricerca in corrispondenza dei profili di ciascun autore. Tengo a precisare che la seconda parte della bibliografia finale non pretende di essere completa perché ciò è un lavoro che trascende i fini della mia ricerca. Soprattutto la bibliografia sul *nihonjinron* rappresenta un campione selezionato di letteratura per mostrare la continuità nel tempo e la longevità del genere, nonché l'ampiezza epistemologica e la ricorrenza strategica di alcuni titoli. Infine, in tutti i riferimenti bibliografici riporto i numeri di pagina solo dei tre saggi analizzati.

Il fine ultimo di questa ricerca è di contribuire allo studio dell'identità nazionale giapponese, cercando di inquadrarla in un contesto internazionale e secondo una prospettiva comparativa. Come aveva già rimarcato Yoshino nel 1992, lo studio del *nihonjinron* è limitato a causa della mancanza di una prospettiva comparativa e della persistenza dell'assunto secondo cui una simile attività intellettuale sia peculiare al solo Giappone (Yoshino 1992: 30). Pur non avendo questa ricerca lo scopo di mettere esplicitamente a confronto il *nihonjinron* con altri discorsi d'identità nazionale o di confrontare analiticamente le sue idee di distintività nazionale con altri contesti, l'intento del presente lavoro è quello di inserire il discorso nazionalista giapponese in un contesto più ampio di quello della nipponistica, in particolare di interrogarsi in modo più generale sulle dinamiche del discorso nazionalista. Il nazionalismo giapponese è al contempo universale, nel senso che fa parte delle attività intellettuali proprie della natura umana (con particolare riferimento alla concezione della distintività nazionale), e particolare, poiché questa attività intellettuale è portata avanti da individui particolari che operano in contesti sociali e storici particolari, irriproducibili in altri spazi o momenti (Doak 2007: 4). Questa ricerca intende inoltre stimolare una riflessione sulla recente politicizzazione del discorso identitario giapponese e porsi interrogativi sul suo futuro sviluppo. Sarà possibile per le nuove generazioni cambiare paradigma identitario? Oppure prevarrà una risposta reazionaria e anacronistica nella definizione della giapponesità? Come scrive lo storico Merker, bisognerebbe «cominciare un'esplorazione che faccia emergere in modo sistematico e analizzi criticamente le strutture argomentative, i moduli logico-storici, i livelli di validità teoretica, insomma il funzionamento concettuale dei discorsi sulla nazione che via via, in collegamento con gli eventi storici, si sono succeduti nell'epoca moderna», per orientarsi nel presente e per trovare le strade da non

prendere, quelle che storicamente hanno portato verso grandi disastri (Merker 2001: 14). Infine, la ricerca accoglie l'invito dello scienziato politico John Coakley (2017) di riconsiderare la categoria del 'primordialismo' per promuovere una chiarezza terminologica nell'ambito degli studi sul nazionalismo, essendo tuttora oggetto di incomprensione e confusione.

Riferimenti bibliografici (Introduzione)

Barnard, Christopher (2003), *Language, Ideology, and Japanese History Textbooks*, London, Routledge Curzon.

Coakley, John (2017), "'Primordialism' in Nationalism Studies: Theory or Ideology?", *Nations and Nationalism*, pp. 1-21.

Dale, Peter N. (1986), *The Myth of Japanese Uniqueness*, London, Croom Helm.

Doak, Kevin M. (2007), *A History of Nationalism in Modern Japan*, Leiden & Boston, Brill.

Funabiki, Takeo; Ouwei, Guo (tradotto da) (2018), *"Il nihonjinron riconsiderato" di Funabiki Takeo. Traduzione*, Milano, Università degli Studi di Milano (tesi di laurea magistrale).

Testo originale: Funabiki, Takeo (2010), *"Nihonjinron" saikō* (Il *nihonjinron* riconsiderato), Tōkyō, Kōdansha.

船曳健夫 『「日本人論」再考』講談社、東京。

Kingston, Jeff (2016), "Nationalism in the Abe Era", *The Asia-Pacific Journal*, 14, 3, pp. 1-5.
<https://apjif.org/2016/20/Kingston.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Koichi, Nakano (2016), "Contemporary Political Dynamics of Japanese Nationalism", *The Asia-Pacific Journal*, 14, 6, pp. 1-13.
<https://apjif.org/2016/20/Nakano.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Matsumoto, Teruo; Fuzanbō intānashonaru (a cura di) (2020), "Shingata koronabirusu ni tsuite. Suzuki Takao no messēji" (Sul nuovo coronavirus. Il messaggio di Suzuki Takao).

文責：筑豊・川筋読書会 松本輝夫「新型コロナウイルスについて—鈴木孝夫のメッセージ」
/ 要約：富山房インターナショナル編集部

http://www.fuzambo-intl.com/index.php?main_page=product_info&cPath=11&products_id=304
<http://www.fuzambo-intl.com/image/hagaki/i-260/corona.pdf> (ultima consultazione: 25/11/2020)

McGrey, Douglas (2002), "Japan's Gross National Cool", *Foreign Policy*, 130, pp. 44-54.

Merker, Nicolao (2001), *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti.

METI (Ministry of Economy, Trade and Industry) (a cura di) (2017), *Wonder NIPPON!*, S.l.: Keizai sangyō shō.

https://www.meti.go.jp/english/press/2017/0308_001.html

[N.B. Non è più possibile scaricarlo il PDF perché è stato rimosso. Scaricato il 3/4/2017]

Oshitani, Hitoshi (2020), “Infectious Disease Response – To See the Forest, not Just the Trees: What Differentiated Japan from the Western Countries?”, *Discuss Japan – Japan Foreign Policy Forum*, 58.

<https://www.japanpolicyforum.jp/diplomacy/pt20200605162619.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Articolo originale: 押谷仁「感染症対策「森を見る」思考を—何が日本と欧米を分けたのか」『外交』61号

http://www.gaiko-web.jp/test/wp-content/uploads/2020/06/Vol.61_6-11_Interview_New.pdf (ultima consultazione: 25/11/2020)

Saaler, Sven (2016), “Nationalism and History in Contemporary Japan”, *The Asia-Pacific Journal*, 14, 7, pp. 1-17.

<https://apjif.org/2016/20/Saaler.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Suzuki, Takao [2014] (2016), *Nihon no kansei ga sekai o kaeru – gengoseitaigakuteki bunmeiron* (La sensibilità giapponese cambierà il mondo. Una teoria eco-linguistica sulle civiltà), Tōkyō, Shinchō sensho, pp. 261.

鈴木孝夫『日本の感性が世界を変える—言語生態学的文明論』新潮新書、東京

Suzuki, Takao (2019), *Sekai o ningen no me dake de miru no wa mō tomeiyō* (Smettiamola ora di guardare il mondo solo con gli occhi dell'essere umano!), Tōkyō, Fuzanbō intānashonarū.

鈴木孝夫『世界を人間の目だけで見るのはもう止めよう』富山房インターナショナル、東京。

Takenaka, Akiko (2016), “Japanese Memories of the Asia-Pacific War: Analyzing the Revisionist Turn Post-1995”, *The Asia-Pacific Journal*, 14, 8, pp. 1-16.

<https://apjif.org/2016/20/Takenaka.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Watanabe, Shōichi (2008), *Nihonjin no hinkaku* (Il carattere nazionale dei Giapponesi), Tōkyō, Besuto shinsho, pp. 204.

渡部昇一『日本人の品格』ベスト新書、東京。

Yoshino, Kōsaku (1992), *Cultural Nationalism in Contemporary Japan*, London, Routledge.

PARTE PRIMA

Un quadro teorico

I. GLI STUDI SUL NAZIONALISMO

È forse dato trovare nella storia di tutti i secoli visione più grandiosa? Tutte le nazioni intente a costruire tra queste rovine, servendosi di questi frammenti! Un mondo nuovo di lingue, costumi, tendenze e popoli, comincia una nuova epoca, un vasto mare aperto di nuove nazioni s'apre al nostro sguardo. (Herder 1774/1951: 22)

Lo studio accademico del nazionalismo (*Nationalism studies*) ha origini molto recenti. Nonostante diversi pensatori europei iniziarono ad indagare l'idea di 'nazionalismo' quale ideologia e movimento sociale e politico almeno già da fine Settecento, l'inizio di un vivo interesse per l'analisi scientifica dei concetti di 'nazioni' e 'nazionalismo' risale ai lavori pionieristici di Carlton Hayes (1926, 1931), Hans Kohn (1944) e Edward Carr (1945) tra la fine della Prima e la fine della Seconda guerra mondiale (Özkırmılı 2017: 5, 11-12). Un vivace dibattito accademico sul nazionalismo ha invece cominciato a svilupparsi solo a partire dagli Anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, sulla scia dei tumultuosi processi di decolonizzazione e di formazione dei nuovi Stati in Asia e in Africa, ed è decollato negli Anni Ottanta (Özkırmılı 2017: 5). Negli ultimi decenni il nazionalismo come argomento di studio è diventato uno dei temi più esplorati e popolari nelle scienze sociali, dando vita a una sterminata letteratura specifica, costituita da testi introduttivi, manuali, antologie, monografie, raccolte dedicate a singoli pensatori o approcci metodologici, enciclopedie, riviste specialistiche, e portando all'istituzione di centri di ricerca, di nuovi programmi accademici, di reti di connessione sul web (Özkırmılı 2017: 5, 7).

Due sono i motivi della scarsa preoccupazione mostrata nell'ambito delle teorie sociali e politiche di gran parte del Novecento nei confronti del tema del nazionalismo. Il primo risiederebbe nell'indifferenza mostrata nei confronti del nazionalismo come materia degna di investigazione e dotata di un proprio statuto di esistenza, imputabile alla rigidità e al conservatorismo di alcune discipline assodate come la sociologia, la scienza politica, gli studi di relazioni internazionali (Özkırmılı 2017: 6). Nel pensiero accademico allora dominante, il tema del nazionalismo era considerato "fuori moda", non abbastanza rilevante da essere preso in considerazione, al contrario di 'Stato', 'democrazia', 'giustizia', eccetera (Özkırmılı 2017: 6). Molti scienziati sociali e teorici politici davano inoltre per scontata l'esistenza di 'nazioni', reificandole e utilizzandole come condizione contestuale delle proprie analisi: Michael Billig addita in particolare la sociologia tradizionale, ritenuta responsabile di aver costruito la società

con e nell'immagine dello Stato-nazione (Özkırmı 2017: 5-6; Billig 1995). La seconda ragione dello sviluppo tardivo di una discussione intorno al nazionalismo è rintracciabile nella tendenza del passato a ridurlo alle sue manifestazioni più estreme e visibili come il separatismo o l'estremismo politico di destra e a relegarlo in periferia, come una caratteristica propria di soggetti "altri" ed estraneo alla propria realtà quotidiana (Özkırmı 2017: 6; Billig 1995).

In questo capitolo ripercorrerò dapprima le tappe storiche che hanno portato alla nascita dello studio accademico del nazionalismo a partire dalla genesi della sua idea. Presenterò in seguito le prospettive teoriche vigenti nei *Nationalism studies*, la cui invenzione e divulgazione sono attribuite al sociologo britannico Anthony Smith, colui che fornì un nome e una struttura al crescente dibattito intorno ai temi della 'nazione' e del 'nazionalismo' per mettere ordine all'amplessissima letteratura a riguardo (v. Smith 1971, 1998, 2001). Perverrò infine a definizioni operative di 'nazione' e 'nazionalismo' entro cui inquadrare la presente ricerca.

1. La nascita degli studi sul nazionalismo: dall'idea alla teoria del nazionalismo

1.0 Gli stadi di evoluzione negli studi sul nazionalismo

Malgrado l'interesse accademico nei confronti della 'nazione' e del 'nazionalismo' e la loro teorizzazione risalgano a tempi piuttosto recenti, discorsi intorno a questi due concetti iniziarono a svilupparsi e a prendere forma già a partire dal Settecento presso pensatori europei come Rousseau, Kant, Fichte e Herder (Özkırmı 2017: 11-12). Solitamente il Settecento non è considerato dall'accademia come secolo precursore dei dibattiti sul nazionalismo, perché è difficile definire le riflessioni dei pensatori illuministi e dei romantici tedeschi come teorie vere e proprie sulla nazione e sul nazionalismo (Özkırmı 2017: 11, 32). Così Lawrence (2005) e Day & Thompson (2004) iniziano la loro panoramica storiografica delle teorie sul nazionalismo intorno al 1848 (Özkırmı 2017: 11).

Credo che sia tuttavia necessario includere nella panoramica dell'evoluzione dell'idea di 'nazionalismo' anche le riflessioni di quei pensatori che nei secoli successivi hanno più influito – talvolta loro malgrado - alla formazione di un vero e proprio dibattito sui concetti di 'nazione' e 'nazionalismo', nonostante la discordanza tra gli studiosi su chi abbia effettivamente contribuito alla genesi del pensiero nazionalista (Özkırmı 2017: 11). Seguirò inoltre la classica distinzione delineata nei *Nationalism studies* tra due stadi di sviluppo nel dibattito teoretico sul nazionalismo, il primo che comprende il periodo dalla fine della Prima guerra mondiale e la

fine della Seconda e l'altro che va dal 1945 fino ad oggi, nonché l'ulteriore suddivisione all'interno del secondo stadio operata da Özkırmılı e adottata anche da Day & Thompson, che enfatizza l'emergere di una svolta, di un dibattito "post-classico" a partire dagli Anni Novanta del Novecento. Nel complesso, quattro sono gli stadi di evoluzione negli studi sul nazionalismo che presenterò in questa parte introduttiva (Özkırmılı 2017: 12):

- '700 e '800. Nascita dell'idea di 'nazionalismo': analisi delle riflessioni di Rousseau, Kant, Herder, Fichte, Renan, Durkheim, Weber.
- 1918-1945. Inizio dell'interesse accademico per l'indagine intorno al nazionalismo: analisi dei lavori di Hayes, Kohn, Carr.
- 1945-1989. Diversificazione, arricchimento e interdisciplinarietà del dibattito teorico sul nazionalismo: analisi dei contributi di Deutsch e Kedourie, rappresentanti e precursori delle teorie della modernizzazione e della prospettiva modernista.
- 1989-oggi. Messa in discussione delle premesse fondamentali del dibattito tradizionale sul nazionalismo e tentativo di superare il "nazionalismo metodologico": presentazione generale delle caratteristiche peculiari del dibattito contemporaneo.

Seguendo questa distinzione cronologica, in questa sezione analizzerò il pensiero di alcuni intellettuali ritenuti essere precursori delle teorie sul nazionalismo, limitandomi a Rousseau, Kant, Herder, Fichte, Renan, Durkheim e Weber; dei pionieri dello studio accademico sul nazionalismo quali Hayes, Kohn e Carr; dei precursori delle teorie moderniste, limitandomi a Deutsch e Kedourie. Illustrerò infine le caratteristiche del quarto stadio. Non tratterò in questa sede Herder e Fichte in modo esteso, essendo l'oggetto di una sezione del Capitolo II. Mi preme sottolineare che non è mia intenzione intraprendere un approfondimento storico o filosofico sull'evoluzione dell'idea di nazione, né è lo scopo di questa ricerca. Perciò ho scelto di descrivere solo gli autori che ho giudicato più rappresentativi di ogni stadio evolutivo e quelli le cui riflessioni ho ritenuto pertinenti per la mia ricerca o dalle quali ho tratto ispirazione. Il fine di questa introduzione storico-filosofica sulla nascita degli studi sul nazionalismo è la contestualizzazione delle prospettive esplicative del nazionalismo e degli autori rappresentativi identificati per ciascuna di essa che saranno oggetto della seconda sezione e il generale inquadramento della ricerca nel campo dei *Nationalism studies*.

1.1 '700 e '800. Nascita e sviluppo di una riflessione filosofica, sociologica e storica nazionalista e sul nazionalismo

Una panoramica delle idee e delle riflessioni riguardo ai temi del nazionalismo, della nazione e della nazionalità, toccati talvolta implicitamente dai più importanti pensatori del Sette-Ottocento, mostrerà come il dibattito contemporaneo sul nazionalismo non nasca dal nulla, ma sia in gran parte debitore dell'influenza e della diffusione di tali idee e riflessioni. Una visione d'insieme metterà inoltre in discussione il giudizio convenzionale secondo il quale prima del Novecento non esisterebbe una riflessione sulla "questione nazionale", né un impegno politico e teorico a riguardo da parte dei pensatori di questi due secoli (Özkırıklı 2017: 32).

La maggior parte degli studi sul nazionalismo individua le origini della dottrina nazionalista nel Romanticismo tedesco di fine Settecento e inizio Ottocento, ma i suoi esponenti furono essi stessi influenzati enormemente dalle riflessioni filosofiche dei loro predecessori, in particolare da Kant e Rousseau, i cui scritti illustrano l'interazione tra idee cosmopolite o repubblicane e un interesse in ciò che una nazione può realizzare nei termini di distinta entità politica (Özkırıklı 2017: 13; Mišćević 2008: 86). I caratteri fondamentali dell'idea di 'nazione' in senso moderno risalgono alla cultura storica e filosofica dell'Europa compresa tra XVIII e XIX secolo (Longo 2018: 33). Il contesto in cui nacquero le riflessioni filosofiche sulla nazione e il proto-nazionalismo filosofico è dunque rappresentato dal clima intellettuale cosmopolita e umanistico di metà Settecento, o meglio, dalla combinazione di cosmopolitismo e nazionalità (Mišćević 2008: 86; Longo 2018: 33).

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) si focalizza nel *Contratto sociale* (1762/1997) sul concetto di 'volontà generale', la volontà propria del corpo sovrano, il popolo, concepito come realtà assoluta, inalienabile e indivisibile. Il filosofo si propone infatti di rifondare la società in chiave etico-politica, al fine di fare dell'uomo un cittadino, un individuo che sia in grado di vivere nella dimensione artificiale dell'io comune, anziché vivere nella dimensione naturale dell'io particolare (Rousseau 1762/1997: 149, 168; Abbagnano & Fornero 2007: 560, 570). L'intento di Rousseau è trovare una forma di associazione che concili alienazione e libertà, «protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti libero come prima» (Rousseau 1762/1997: 157). Il pericolo più grave che l'essere umano correrebbe nel vivere in società, al contrario del vivere nello stato di natura, è difatti la possibilità di subire la tirannia dai suoi simili (Abbagnano & Fornero 2007: 560; Özkırıklı 2017: 14). La soluzione individuata è la stipulazione di un contratto che preveda l'alienazione totale di ciascun associato, con tutti

i suoi diritti, a tutta la sua comunità, cioè alla suprema direzione della volontà generale. In cambio della sua persona privata, il contraente riceve la qualità di membro o di parte indivisibile del tutto, generando così un corpo morale comune i cui associati prendono il nome di “popolo” collettivamente e singolarmente di “cittadini”, in quanto partecipi dell’ autorità sovrana, e di “sudditi”, in quanto soggetti alle leggi dello Stato (Rousseau 1762/1997: 158; Abbagnano & Fornero 2007: 570). Da qui la nascita di una comunità politica in cui ciascun individuo si sottopone a una volontà comune che riconosce come propria, con il risultato di obbedire solo a se stesso (Rousseau 1762/1997: 158; Abbagnano & Fornero 2007: 570).

Rousseau era però consapevole che la cittadinanza non poteva avere luogo spontaneamente e che l’ unità dovesse essere realizzata attraverso la creazione di uno spirito di gruppo e di appartenenza (*esprit de corps*) nazionale, affinché ogni cittadino concepisse la cittadinanza quale bene morale supremo, possibile a sua volta solo attraverso il patriottismo (Özkırmı 2017: 14; Barnard 1983: 239). Il metodo più efficiente per instillare quest’ ultimo e per plasmare le anime dei cittadini secondo un modello di unità culturale, sociale e religiosa, era, per il filosofo, l’ educazione. Come si evince dalle *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1782), il vero repubblicano è colui che è imbevuto di amor di patria, di amore per le leggi e la libertà (Rousseau 1782: 30; Özkırmı 2017: 14-15; Mišćević 2008: 86). Anche se per Rousseau l’ amor di patria rimane primariamente un amore politico, nelle *Considérations* del 1782 esso sembra essere anche un attaccamento a un modo di vita, a una cultura, a una lingua (Viroli 1995: 84). Per questo motivo, il saggio sulla situazione politica in Polonia è talvolta considerato il testo di Rousseau che «esemplifica il passaggio dal patriottismo repubblicano basato sui valori politici della repubblica al nazionalismo basato sul valore della nazione intesa come unità spirituale e culturale» (Viroli 1995: 90). Ad esempio secondo Mišćević, Rousseau oscillerebbe tra una preferenza iniziale per l’ umanesimo e una prospettiva cosmopolita rispetto al nazionalismo; una tendenza verso un nazionalismo volontaristico in virtù della sua insistenza sulla natura artificiale e volontaria della comunità; un’ inclinazione per il classico nazionalismo per certe sue affermazioni enfatiche riguardanti l’ educazione patriottica (Mišćević 2008: 87). Sebbene rilevanti siano le sue considerazioni sulla necessità di conservare il carattere nazionale di un popolo che si manifesta nelle singole culture nazionali, Rousseau rimane un repubblicano per la sua visione della repubblica quale sola garante della libertà comune: «Rousseau capì l’ importanza dell’ unità culturale e spirituale del popolo, ma continuò a parlare della *patrie* come un repubblicano, non come un nazionalista» (Viroli 1995: 90-92).

Un altro filosofo il cui dualismo etico ed epistemologico ebbe una vasta portata da un punto di vista delle conseguenze politiche è Immanuel Kant (1724-1804), malgrado sia considerato il

sostenitore più illustre dell'universalismo morale e non abbia mai formulato approfondite e specifiche trattazioni sul tema della nazione. Alla base del suo dualismo vi è la separazione tra realtà fenomenica, esterna, fonte della conoscenza basata sulle sensazioni emanate dalle 'cose in sé' (noumeno) e fatta di 'inspiegabili contingenze' e di 'necessità ferree', e realtà sensibile, interna (Kant 1781/2017: 194-224). Quest'ultima è anche fonte della moralità universale umana: gli esseri umani possono essere liberi solo quando obbediscono alle leggi morali che si trovano dentro di sé e non nel mondo esterno (Smith 1983: 31-32; Kedourie 1961: 22; Özkırmılı 2017: 13; Longo 2018: 36). Secondo Kedourie, quest'ultima è una definizione rivoluzionaria di libertà in quanto Kant equiparava la 'virtù' al 'libero arbitrio' (Kedourie 1961: 23). Per Kant, né la libertà né la virtù dipendevano da Dio, ma dall'individuo, il centro e il sovrano dell'universo: la buona volontà, che è la libera volontà, è anche la volontà autonoma, cioè l'autodeterminazione è il bene supremo (Kedourie 1961: 24). Il dualismo sopra delineato corrisponde a una distinzione all'interno delle facoltà umane tra due livelli di conoscenza, uno indiretto, mediato, *a priori*, attivo/discorsivo, rappresentato dalla 'ragione', che si rapporta all'attività dell'intelletto, e uno diretto, immediato, spontaneo, sensibile, rappresentato dall' 'intelletto', che si rapporta invece con oggetti empirici (Longo 2018: 37; Abbagnano & Fornero 2007: 644; Kant 1781/2017: 194-224). I contenuti di ragione e intelletto sono le 'idee' (perfezioni non reali, che trascendono le possibilità dell'esperienza) e i 'concetti' (operazioni attive che ordinano diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune) (Abbagnano & Fornero 2007: 644). Mentre l'uso empirico dei 'concetti puri' (o 'categorie': concetti basilari che rappresentano le supreme funzioni unificatrici dell'intelletto) è naturale per l'intelletto e non produce illusioni perché è sempre ancorato all'esperienza, la ragione cade spesso in errore, in quanto tende a considerare le idee come concetti, cioè come se fossero rappresentazioni di oggetti determinati (Longo 2018: 37; Abbagnano & Fornero 2007: 646-648). Questo uso oggettivo delle idee è definito "trascendente" o "esterno", mentre l'uso delle idee conformemente alla loro natura è definito "immanente" o "interno": la possibilità di confondere la natura delle idee e i procedimenti di ragione e intelletto è molto alta, perché anche queste ultime si rapportano all'esperienza, ma indirettamente, per mezzo dell'intelletto (Longo 2018: 38).

È su queste premesse e basi teorico-metodologiche che Kant affronta, seppur superficialmente, il problema del rapporto tra cosmopolitismo e nazionalità: quando si considera l'umanità nella sua totalità o le individualità storiche che la compongono, come le 'nazioni', le 'razze' e i 'popoli', per Kant bisognerebbe fare attenzione perché queste ultime sono idee della ragione e non concetti dell'intelletto, essendo nozioni che hanno solo valore

soggettivo corrispondenti all'interesse teoretico della ragione di comprendere la realtà umana (Longo 2018: 38-39). L'antinomia che ne risulta è tale solo se si conferisce a tali nozioni realtà soggettiva, confondendo l'uso immanente con quello trascendente. L'interesse della ragione è di dare la massima sistematicità e completezza alla conoscenza dell'intelletto e, perciò, i principi della ragione, se usati come massime per l'uso empirico dell'intelletto, non sono in contraddizione tra loro (Longo 2018: 39). 'Umanità' e 'nazioni' indicano la stessa realtà, il genere umano, considerato dal punto di vista della totalità e delle parti che formano la totalità. Per Kant non è possibile andare oltre sul piano teorico, perché i due termini si riferiscono a idee: si può discutere di cosmopolitismo e nazionalismo solo in termini pratici, mentre vi sono delle riserve in ambito teorico-scientifico (Longo 2018: 39-40).

Il filosofo tedesco non si concentra solo sulla storia dell'umanità intesa in modo unitario, dal punto di vista cosmopolita, ma anche, seppur più sporadicamente, sulle parti e sulle differenze specifiche sviluppate dall'umanità nella sua evoluzione. Oltre allo sforzo tentato per le 'razze', questo aspetto del metodo razionale è proposto anche per la 'nazione' al fine di favorire la convivenza tra i popoli (Longo 2018: 42-50). Per Kant la 'nazione' è un fenomeno naturale e svolge una funzione positiva e fondamentale nella vita socio-politica: serve a limitare l'attività dello Stato, un'artificialità creata dall'azione umana sotto la guida della ragione che, se lasciato a se stesso, porterebbe a un mondo privo di libertà individuale (Longo 2018: 64-65). La nazione è insieme la condizione e il limite all'attività dello Stato, perché identifica l'ambito legittimo d'azione di ogni Stato con quello del popolo presso cui il potere è costituito e obbliga lo Stato a rinunciare a volontà espansionistiche inducendolo a sottostare a una legge internazionale superiore che garantisca la 'pace perpetua', la federazione tra Stati (Longo 2018: 65). Il cosmopolitismo di Kant trova nell'idea di 'nazione' la condizione di realizzazione e il suo limite, perché l'unione federativa tra Stati non può portare a fusioni tra i popoli, i quali sono "naturalmente" divisi e differenziati (Longo 2018: 65).

Sia in Kant sia in Herder i principi del cosmopolitismo e della nazione rimangono sempre distinti, anche se posti in un rapporto di relazione reciproca, e non si risolvono mai completamente, come sarà invece teorizzato successivamente da filosofi d'ispirazione idealistica quali Fichte e Hegel (Longo 2018: 63, 119). Per Kant il principio del cosmopolitismo si eleva al di sopra della storia delle varie comunità umane, dei popoli e delle nazioni, come dovere e compito da assolvere, assegnato a ciascun popolo, tenuto a integrarsi in un organismo internazionale atto ad assicurare la pace perpetua e la sua stessa sopravvivenza, pur nel mantenimento e nel rispetto delle individualità che lo compongono (Longo 2018: 118-119). Come scrive Longo: «Il cosmopolitismo kantiano è paragonabile all'arte della fuga di Bach,

con la sua geometrica architettura che disegna simbolicamente l'ordine divino del mondo» (Longo 2018: 120). In ultima analisi Kant non dovrebbe essere considerato responsabile dell'utilizzo ideologico che fu fatto della sua dottrina: i suoi insegnamenti esprimevano una nuova attitudine alle questioni sociali e politiche e un nuovo temperamento politico che sarebbero diventati popolari tra gli intellettuali tedeschi successivamente (Kedourie 1961: 27). Altri studiosi come Louis Snyder affermano più nettamente che Kant fu il progenitore del moderno nazionalismo, per il fatto che soprattutto il concetto di 'autodeterminazione' divenne in seguito l'essenza della dottrina nazionalista (Snyder 1990: 167-168).

La saldatura tra Illuminismo e Romanticismo fu operata da Johann Gottfried Herder (1744-1803), il pensatore che cominciò la trasformazione del paradigma universalistico, individualistico e cosmopolita in un modo di teorizzare riconoscibilmente nazionalistico, tanto da essere definito da taluni come il primo a sviluppare in Europa un'esauriente filosofia del nazionalismo o «il maggior teorico tedesco della nazione nel Settecento», proponente un originale fondamento logico per un'alleanza tra nazionalismo e universalismo (Özkırmılı 2017: 15; Snyder 1990: 136; Mišćević 2008: 88; Longo 2018: 72). Ciò che distinguerebbe Herder dai pensatori illuministi è innanzitutto l'enfasi posta sul contesto sociale, sulla collettività, sul gruppo comunitario definito da lingua, costumi, tradizioni, memorie storiche, per il completo esercizio e sviluppo delle facoltà individuali (Snyder 1990: 136). Herder presentò il collettivismo che sarebbe divenuto tipico dell'Ottocento come un antidoto all'individualismo razionalista illuminista del secolo precedente, invocando una filosofia della storia in cui l'enfasi è posta sulla nazionalità (Snyder 1990: 136; Berlin 1976: xxii, 147). Il filosofo tedesco è l'esempio più significativo della natura apolitica e non repubblicana del patriottismo tedesco del Settecento: per Herder il patriottismo non è una virtù politica, come vorrebbero i classici, ma un antidoto contro la politica identificata con il dispotismo, l'egoismo, la cieca obbedienza, la guerra, è un sentimento di unità spirituale che sostiene l'attaccamento al bene comune (Viroli 1995: 108, 110-112). La patria assume presso il filosofo un significato culturale, è un'unità spirituale fondata sulla lingua e non sulla politica (Viroli 1995: 113-114; Herder 1774: 62). In questo senso 'patria' e 'nazione' sono usati come sinonimi e la nazione è la cultura particolare e l'insieme della vita spirituale di un popolo (Viroli 1995: 114). Il contributo centrale alla visione pro-nazionalistica delle culture è che l'unità naturale e giusta della cultura, intesa come base di un senso di identità collettiva, è la nazione, cioè che la cultura è prima di tutto, o essenzialmente, una cultura nazionale (Özkırmılı 2017: 15; Mišćević 2008: 88; Snyder 1990: 136). L'unità di una cultura nazionale si fonda sulla storia, sul linguaggio, sulla letteratura, sulla religione, sull'arte, sulla scienza in comune e forma il popolo come unità individuale avente un

proprio spirito: ogni nazione ha una propria e inesprimibile individualità e conserva la propria identità spirituale nonostante i cambiamenti del tempo (Viroli 1995: 114). Per Herder il ‘nazionalismo’ (*Nationalismus*), termine da egli coniato, indica l’attaccamento alla propria cultura nazionale e significa proteggere quest’ultima dal cosmopolitismo e dall’assimilazione culturale (Viroli 1995: 115-116; Berlin 1976: 181; Herder 1774/1951: 28-29). A differenza di Kant, Herder, pur mantenendo i principi del cosmopolitismo e della nazione in un rapporto di azione reciproca, pone al di sopra il rispetto di ogni individualità storica che integra la storia universale (cosmopolita) e la realizza, arricchendola di contenuti nuovi, originali e imprevedibili (Longo 2018: 119). Per il filosofo, lo scopo universale che sarebbe kantianamente comune a tutte le nazioni non è conoscibile, la storia è un «fiume grandioso che, scorrendo verso il mare, raccoglie le acque di tutti i suoi affluenti confondendole insieme in una massa indifferenziata» e le singole individualità storiche possono essere contemplate, osservate, ascoltate, fatte rivivere attraverso il linguaggio (Longo 2018: 119). Riprendendo la seconda parte della similitudine di Longo, «la sinfonia tipica dei romantici e tardo-romantici, non solo tedeschi, può, invece, rappresentare la tipica armonia herderiana, che sorge sempre nuova e imprevedibile per opera dei diversi e contrapposti temi, che conservano e vedono esaltata la loro specificità nel continuo fondersi e distinguersi. Ma come la musica dell’Ottocento, da Beethoven a Berlioz a Brahms, è stata giustamente considerata “un potenziamento e un coronamento” piuttosto che “un rovesciamento” della musica settecentesca, da Bach a Mozart, così la concezione herderiana della storia, con la sua difesa strenua delle singolarità nazionali, può essere intesa come momento di integrazione e di arricchimento, non di negazione e di rovesciamento, della concezione illuministica e kantiana della storia dal punto di vista cosmopolitico» (Longo 2018: 119-120).

Non furono tuttavia né il cosmopolitismo kantiano né l’umanesimo herderiano ad avere la meglio nel pensiero ottocentesco tedesco ed europeo, ma, per quel che concerne Herder in particolare, fu la sua vibrante difesa delle lingue madri quali tesori incommensurabili e la sua critica emotiva dell’Illuminismo che contarono in prima istanza. Fu soprattutto Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) che conferì a queste idee un carattere specificatamente tedesco nei suoi quattordici discorsi, conferenze tenute durante l’inverno 1807-1808 nella Berlino occupata dai Francesi (Özkırımlı 2017: 16; Merker 2001: 59). Per Fichte, solo i Tedeschi costituiscono un popolo-nazione inteso metafisicamente come «complesso di uomini conviventi permanentemente e permanentemente riproducendosi sia naturalmente che spiritualmente, stando esso sotto una speciale legge di sviluppo dell’elemento divino che esso ha in sé» (Fichte 1807-1808/1944: 140, 148) e solo i Tedeschi sono in grado di amarlo realmente e

razionalmente: essi sono l'*Urvolk*, il “popolo originario” cui è stata affidata la missione di creare lo Stato perfetto e di fungere da modello e guida per il resto dell'umanità (Özkırmılı 2017: 16; Merker 2001: 59). Ciò che renderebbe i Tedeschi così speciali e unici sarebbe, in generale, la loro cultura elevata, e, in particolare, il legame ininterrotto con la loro lingua. La lingua è al centro del discorso fichteano sulla nazione:

Immensa è l'influenza che sullo sviluppo generale di un popolo può avere la natura della sua lingua, poiché la lingua accompagna ogni uomo fin nelle più recondite profondità dell'animo suo e, secondo i casi, lo inceppa e lo impenna al volo; la lingua lega in un sentimento unico la massa umana che la parla; la lingua è il vero punto di confluenza del mondo sensuale e di quello dello spirito e tanto ne confonde i due estremi che non si può assolutamente dire a quale dei due mondi essa lingua appartenga. (Fichte 1807-1808/1944: 90)

Coloro che parlano la stessa lingua sono per Fichte reciprocamente uniti da innumerevoli legami invisibili dalla natura medesima, ancor prima dell'inizio di qualsiasi arte umana, e, cosa ancor più importante, laddove ci sia una lingua separata, anche una nazione distinta esiste, la quale ha il diritto di essere indipendente e autogovernarsi (Özkırmılı 2017: 16-17). Viceversa, quando un popolo cessa di autoregolarsi, è destinato ugualmente ad abbandonare la propria lingua e a essere conquistato (Özkırmılı 2017: 17). L'impatto a lungo termine di queste e altre idee di Fichte che approfondirò nel prossimo capitolo fu enorme.

Il Romanticismo fu una rivoluzione, un movimento estetico per la rigenerazione morale e culturale, contrapposto al razionalismo e all'universalismo illuminista e, poi, alla sua incarnazione politica, la Rivoluzione francese, probabilmente la sorgente politica più importante dell'idea di 'nazionalismo' e dell'inizio della concezione della 'nazione' come unica fonte legittima del potere politico, equivalente all'idea di 'cittadinanza condivisa ed eguale' (Özkırmılı 2017: 18). Si dovette aspettare ancora del tempo prima che avvenisse l'elaborazione di tutte queste idee in un'ideologia vera e propria, ma la dottrina politica oggi riconosciuta come 'nazionalismo' si definì sin dall'inizio dell'Ottocento (Özkırmılı 2017: 18).

Essendo poco pertinenti per la presente disamina, tralascierò in questa sede di prendere in considerazione le posizioni dei marxisti e liberali, i quali non furono per niente miopi di fronte ai problemi posti dalla “questione nazionale”, nonostante fossero accusati di sottostimare la rilevanza del nazionalismo nelle rispettive dottrine (Özkırmılı 2017: 18-27). Mi soffermerò invece su due teorici sociali di fine Ottocento e inizio Novecento, Émile Durkheim e Max

Weber, per la particolare influenza esercitata sulle teorie più contemporanee sul nazionalismo, malgrado siano anch'essi stati vittime dello stesso giudizio negativo che investì marxisti e liberali (Özkırımlı 2017: 27-28; Smith 1998: 15).

Secondo Émile Durkheim (1858-1917) «una nazionalità è un gruppo umano i cui membri, per ragioni etniche o semplicemente storiche, vogliono vivere sotto le stesse leggi, formare uno stesso Stato, piccolo o grande non importa; ed è oggi un principio, tra le nazioni civilizzate, per cui questa volontà comune, quando è affermata con perseveranza, ha diritto a essere rispettata e per cui è essa stessa il solo fondamento solido degli Stati», mentre «il patriottismo designa un insieme di idee e sentimenti di un tutto che lega un individuo a uno Stato» (Durkheim 1915: 36-37; Özkırımlı 2017: 28). Gli elementi costitutivi di una nazione, che si pone in modo distinto e peculiare rispetto alle altre, sono per Durkheim l'insieme di consuetudini, tradizioni e credenze derivanti da un passato storico comune, che promuovono l'integrazione della nazione attraverso l'attuazione di rituali, adunanze e cerimonie pubbliche, e trasmissibili attraverso l'educazione (Özkırımlı 2017: 28). È proprio attraverso l'educazione che l'amore e il rispetto per la patria possono essere inculcate sin dall'infanzia ed è la scuola l'unico ambiente in cui i giovani possono imparare a conoscere e ad amare la «patria bene intesa» (Durkheim 1903/1969: 528, 532; Özkırımlı 2017: 28; Mitchell 1931: 102).

Due sono in particolare gli aspetti del pensiero di Durkheim che secondo Smith avrebbero influito grandemente sul dibattito successivo intorno al nazionalismo (Smith 1998: 15; Özkırımlı 2017: 28). In primo luogo l'enfasi posta sulla religione come comunità morale e la credenza nel carattere eterno della religione (Özkırımlı 2017: 28-29; Smith 1998: 15; Durkheim 1912/1963: 50, 458-459, 467). Essendo quest'ultima alla base di tutte le categorie di pensiero (le 'rappresentazioni collettive'), a loro volta di natura essenzialmente sociale, lo studio della religione può aiutare a comprendere come le società s'impongano sull'individuo, in quanto ogni società sviluppa credenze e istituzioni religiose e mettono in atto comportamenti definibili "religiosi" (Smith 1998: 15). Celebre è il principio totemico elaborato da Durkheim che sancisce la sovrapposizione tra clan/società e totem/religione (Durkheim 1912/1963: 228; Özkırımlı 2017: 28-29).

In secondo luogo, veramente influente è stata l'analisi di Durkheim sulla transizione da una solidarietà organica a una meccanica (Smith 1998: 15; Özkırımlı 2017: 29; Durkheim 1893) e il dualismo così derivante. A questo proposito Durkheim introdusse l'espressione 'coscienza collettiva' (*conscience collective*) per indicare l'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri di una stessa società, che, per essere capita deve essere interpretata a partire da un gruppo di organismi legati da vincoli di solidarietà, una forza morale

precontrattuale al di sopra dell'individuo (Durkheim 1893: 84). Egli distingue tra società semplici o premoderne - non composte da ulteriori parti, aventi una scarsa differenziazione sociale, basate su una 'solidarietà meccanica' e una forte similitudine tra gli individui, poiché esiste una grande e onnipresente coscienza collettiva e forze istintive quali affinità di sangue, attaccamento alla terra, venerazione degli antenati e comunanza di abitudini - e società complesse o moderne - caratterizzate da una divisione del lavoro, da un processo di differenziazione sociale, da una 'solidarietà organica', che emergono quando la popolazione aumenta e nascono con l'avvento dell'industrializzazione, la centralizzazione del potere politico e la differenziazione del lavoro per evitare la concorrenza. Questo secondo aspetto del lavoro di Durkheim, che sottolinea la forte differenziazione tra gli individui ognuno dei quali assolve un compito specifico utile al funzionamento globale della società, influenzò soprattutto le teorie moderniste sul nazionalismo, come quella di Ernest Gellner (Özkırmı 2017: 29; Smith 1998: 16).

Per quanto riguarda Max Weber (1864-1920), interessante è la definizione "valoriale" di 'nazione': « [...] the concept undoubtedly means, above all, that one may exact from certain groups of men a specific sentiment of solidarity in the face of other groups. Thus, the concept belongs in the sphere of values» (Weber 1948: 5). Weber crede che un comune oggetto sottostante il termine 'nazione' sia rintracciabile nell'ambito della politica: «[...] a nation is a community of sentiment which would adequately manifest itself in a state of its own; hence, a nation is a community which normally tends to produce a state of its own» (Weber 1948: 9). L'enfasi posta sul ruolo della politica e dello Stato rappresenta il lascito più durevole e significativo del pensiero weberiano sul nazionalismo (Smith 1998: 14; Özkırmı 2017: 29).

In linea generale, non bisogna sottovalutare il contributo e l'influenza di Weber e Durkheim nelle teorie contemporanee sul nazionalismo. A questo proposito, l'unico gruppo di studiosi dell'Ottocento che non è stato probabilmente accusato di rimanere indifferente al fenomeno del nazionalismo è quello degli storici, anzi il loro ruolo nel promuovere particolari nazionalismi e demistificarne altri è stato ampiamente riconosciuto (Özkırmı 2017: 29-30). "Storici missionari" come Jules Michelet, Heinrich von Treitschke, Konstantinos Paparrigopoulos, František Palacký, Nicolae Iorga, Eoin MacNeill hanno spesso "scoperto" (creato) le prove dell'eternità di una particolare nazione, o "riscoperto" (inventato) le tradizioni, i miti, i simboli e i rituali costituenti le culture nazionali (Özkırmı 2017: 30). Non tutti gli storici di questo periodo parlarono nei propri scritti di nazionalismo con il fine, implicito, di promuovere la propria causa nazionale: alcuni di essi cercarono di adottare una posizione più neutrale, se non critica, che sarà tipica e prevalente nel Novecento (Özkırmı 2017: 30-31).

È il caso di Ernest Renan (1823-1892), il cui pensiero è espresso in modo paradigmatico nel celebre e spesso menzionato *pamphlet* intitolato *Qu'est-ce qu'une nation?* (1887/1997). Renan inizia riflettendo sul fatto che la società umana ha conosciuto nella sua storia varie forme di organizzazione: grandi raggruppamenti umani come in Cina, in Egitto, nell'antica Babilonia; la tribù come presso gli Ebrei e gli Arabi; la città come Atene e Sparta; l'unione di diversi Paesi come nell'impero carolingio; le comunità apolide mantenute attraverso i legami religiosi come gli Israeliti e i Parsi; le nazioni, come la Francia, l'Inghilterra e la maggior parte delle moderne autonomie europee; le confederazioni come la Svizzera e gli Stati Uniti; i parentadi come quelle che la lingua stabilisce tra le diverse branche dei Germani e degli Slavi (Renan 1882/1997: 1). All'epoca della Rivoluzione francese era tuttavia diffusa la convinzione che fosse possibile applicare l'istituzione politica delle città-stato ateniese e spartana alle grandi nazioni moderne che comprendevano milioni di abitanti (Renan 1887/1997: 1). Inoltre, negli Anni Settanta e Ottanta dell'Ottocento si stava commettendo l'errore ancor più grave di confondere 'razza' e 'nazione' e di attribuire a gruppi linguistico-etnografici una sovranità analoga a quella dei popoli realmente esistenti (Renan 1887/1997: 1). Renan approfondisce dunque l'ambigua parola di 'nazione' per chiarire il suo significato così controverso da produrre gli errori più funesti. Infatti scriverà in seguito che «l'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger», perché esso porta alla luce i fatti di violenza accaduti nel processo generativo di qualsiasi formazione politica (Renan 1887/1997: 3).

Prende così avvio la sua discussione divisa in tre sezioni. Innanzitutto Renan colloca storicamente le nazioni, considerate qualcosa di inedito nella storia perché non esistevano nell'antichità. Sin dalla distruzione dell'impero carolingio l'Europa occidentale apparve divisa in nazioni e l'invasione dei popoli germanici introdusse nel mondo il principio che sarebbe servito come base dell'esistenza delle nazionalità (Renan 1887/1997: 1). La nazione è un 'risultato storico' (*un résultat historique*) raggiunto attraverso una serie di fatti convergenti: l'unità fu realizzata attraverso una dinastia (in Francia), grazie a una volontà diretta delle province (in Olanda, Svizzera), tramite uno spirito generale (in Italia, Germania) (Renan 1887/1997: 3).

Ma che cos'è una nazione? Renan, nella seconda parte dell'intervento, chiarisce che cosa non è una nazione: egli rifiuta il principio dinastico che, secondo taluni teorici politici del tempo, sarebbe alla base dell'origine della nazione, in quanto esistono nazioni che non possiedono nessuna base dinastica e nazioni che, dopo essere state formate da una dinastia, si separano da essa continuando comunque ad esistere (Renan 1887/1997: 4). Rifiuta altresì una definizione

basata su caratteristiche comunemente invocate quali razza, lingua, affinità religiosa, comunanza di interessi, geografia e necessità militari (Renan 1887/1997: 4-8). Nella terza parte dell'intervento lo storico chiarisce che una nazione è «une âme, un principe spirituel», costituito da due elementi che si trovano l'uno nel passato, l'altro nel presente. Da una parte, la condivisione di una ricca eredità di ricordi, glorie e rimorsi passati. Dall'altra, il consenso reale, il desiderio di vivere insieme, la volontà di continuare a far valere l'eredità che è stata ricevuta indivisa, la volontà comune nel presente e un programma da realizzare nel futuro. Aver fatto grandi cose insieme, volerne fare ancora: questo è ciò che conta realmente nella formazione di una nazione e che supera le distinzioni di razza, lingua, geografia, ecc. (Renan 1887/1997: 8). La nazione, prosegue Renan, è il risultato di un lungo passato di sforzi, sacrifici e abnegazioni: un eroico passato, grandi uomini e la gloria sono il capitale sociale su cui si assesta e può germogliare un'idea nazionale (Renan 1887/1997: 8). Soprattutto il fatto di 'aver sofferto insieme' (*avoir souffert ensemble*) è ciò che unisce: i dolori e le sofferenze valgono più dei trionfi nella costituzione di una nazione, poiché impongono doveri e sforzi da compiere in collettività:

Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible: le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est [...] un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie. (Renan 1887/1997: 3)

Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses. (Renan 1887/1997: 8)

Nessun cittadino francese conosce le proprie origini etniche; nessun cittadino francese ha memoria della notte di San Bartolomeo o dei massacri del Mezzogiorno del Duecento; non esistono in Francia più di dieci famiglie in grado di fornire una prova della propria origine franca (Renan 1887/1997: 3). Renan conclude affermando che l'uomo non è schiavo né della propria razza, lingua, religione, né dei corsi dei fiumi o dell'andamento delle catene montuose. Solo una grande aggregazione di uomini sani di spirito e calorosi di cuore crea una coscienza morale chiamata "nazione". Le nazioni, infine, non sono eterne: come cominciano esse finiscono. Al momento in cui scriveva, Renan invocava la necessità dell'esistenza delle nazioni come garanzia di libertà, in quanto servivano all'opera comune

di civilizzazione e apportavano ciascuna una nota a quel grande concerto dell'umanità: isolate, esse mostrano le loro debolezze, che però spariscono nell'insieme (Renan 1887/1997: 9).

1.2 1918-1945. Il preludio dell'interesse accademico per il nazionalismo

Il nazionalismo cominciò a divenire autentica materia di analisi accademica durante i decenni iniziali del secolo XX, sulla scia dei disastri causati dalla Prima guerra mondiale. Gli scritti degli storici Hans Kohn (1944), Carlton J. H. Hayes (1926, 1931), Louis Snyder (1935), Alfred Cobban (1945) e Edward H. Carr (1945) furono pioneristici in questo senso, perché trattano il nazionalismo come un fenomeno da spiegare e non solo da difendere o criticare, né tantomeno naturalizzare. Questi studiosi furono i primi ad evidenziare la novità storica del nazionalismo e a indagare i meccanismi strutturali che portarono alla sua ascesa (Özkırmı 2017: 32-33). Due sono tuttavia i maggiori limiti che emergono dai loro lavori e che costituiscono aspetti di continuità con le generazioni precedenti. Il primo è la mancata problematizzazione dei concetti di 'nazione' e 'nazionalità', trattati non come oggetti di analisi ma come qualcosa di dato e naturale, parallelamente alla messa in discussione del 'nazionalismo', visibile nella reiterazione dell'assunto per cui esso è un'espressione della nazione e non un fenomeno a sé stante che deve essere spiegato. Il secondo è il tono moralistico usato soprattutto nell'ambito della designazione di forme difendibili e indifendibili di nazionalismo (Özkırmı 2017: 33, 36).

Secondo Carlton Joseph Huntley Hayes (1882-1964), il nazionalismo è definibile come «the paramount devotion of human beings to fairly large nationalities and the conscious founding of a political "nation" on linguistic and cultural nationality» (Hayes 1931: 6; Özkırmı 2017: 33). Più precisamente, Hayes presenta nei suoi lavori quattro accezioni di 'nazionalismo': 1) un processo storico concreto, che consiste nella formazione di nazionalità quali unità politiche e nella costruzione della moderna istituzione dello Stato-nazione a partire da tribù ed imperi; 2) una teoria, un principio o un ideale implicito in tale processo storico concreto; 3) un insieme di attività politiche di un particolare partito, che combina il processo storico con la teoria politica; 4) un sentimento, uno stato mentale proprio dei membri di una data nazionalità per i quali la lealtà all'ideale o all'appartenenza a uno Stato-nazione è esibito nel merito intrinseco e nella missione del proprio Stato-nazione (Snyder 1990: 246). Secondo Hayes, il nazionalismo è semplicemente un'altra espressione della socialità umana similmente al tribalismo o all'imperialismo, divenuto una forza trainante nel corso del Settecento per la crescente tendenza a credere nel carattere salvifico dello Stato-nazione, visto come un mezzo attraverso cui

realizzare al meglio il progresso culturale dell'umanità (Hayes 1931: 292, 302; Özkırmılı 2017: 33).

Cinque sono le forme individuate da Hayes attraverso cui si manifesterebbe il moderno nazionalismo (Hayes 1931: 13-231, 232-287; Özkırmılı 2017: 33-36; Snyder 1990: 130-132):

1) 'nazionalismo umanitario' (*humanitarian nationalism*): la prima forma di nazionalismo sviluppatosi durante il Settecento, infuso di idee illuministe, basato sulla legge naturale e su obiettivi umanitari come la tolleranza e il rispetto di tutte le nazionalità, rappresentato da Bolingbroke, Rousseau, Herder, i quali credevano che ciascuna nazionalità avesse diritto di perseguire uno sviluppo indipendente, consone al proprio genio. Esso diede origine alle successive tre forme di nazionalismo;

2) 'nazionalismo giacobino' (*Jacobin nationalism*): basato sul nazionalismo umanitario e democratico di Rousseau, sviluppato dai capi rivoluzionari per salvaguardare ed estendere i principi della Rivoluzione francese di libertà, uguaglianza e fraternità, caratterizzato dall'intolleranza verso le opposizioni, un uso estensivo della forza per raggiungere i propri scopi, una determinazione fanatica e uno zelo missionario, qualità tipiche della forma odierna del nazionalismo;

3) 'nazionalismo tradizionale' (*traditional nationalism*): abbracciato da certi intellettuali oppositori della Rivoluzione francese e di Napoleone, il cui quadro di riferimento per lo sviluppo nazionale era la 'storia' e la 'tradizione' in contrasto con la 'rivoluzione' e la 'ragione', di natura aristocratica ed evoluzionistica, rappresentato da Burke, de Bonald, von Schlegel e Ambroise;

4) 'nazionalismo liberale' (*liberal nationalism*): una via di mezzo tra quello giacobino e tradizionale, né democratico né aristocratico, originatosi in Inghilterra e poi diffusosi sul continente, rappresentato da Bentham che invocava l'eliminazione della guerra, la preservazione della pace internazionale, il principio della libertà individuale e la definizione della nazionalità quale base legittima per lo Stato e il governo. La forma di nazionalismo vigente durante la maggior parte dell'Ottocento;

5) 'nazionalismo integrale' (*integral nationalism*): caratterizzato dal perseguimento esclusivo di politiche nazionali, dal mantenimento assoluto dell'integrità nazionale, dall'elevazione della lealtà verso lo Stato-nazione a virtù suprema e dallo stabile incremento del potere nazionale. Ostile all'internazionalismo umanitario e liberale, promotore di jingoismo, militarismo imperialismo, rappresentato dagli scritti di Kipling, Rhodes, Taine (Gran Bretagna), Barrès, Maurras (Francia), Pobedonostsev, Plehve (Russia), fiorito nella prima metà del Novecento in

Italia (Mussolini, d'Annunzio) e Germania (Hitler, Treitschke, Stoeker, Wagner), influente anche in Ungheria, Polonia, Turchia, ex Jugoslavia;

6) 'nazionalismo economico' (*economic nationalism*): una nuova tendenza emergente negli ultimi decenni del Novecento che considera lo Stato un'unità sia politica che economica, che ha portato all'erezione di barriere tariffarie tra le nazioni, a un incremento della lotta per il controllo dei mercati, delle materie prime e per le aree d'investimenti di capitale. Questo tipo di nazionalismo si fonde con l'imperialismo e rappresenta uno dei più potenti fattori nella civiltà contemporanea.

La tipologia verticale di Hayes, di tipo cronologico ed evolutivo, non è però meramente descrittiva, ma è anche valutativa. Lo storico esprime esplicitamente una preferenza per il nazionalismo inglese liberale e sostiene che il nazionalismo ha avuto di frequente effetti positivi nella storia moderna in certe sue dottrine e pratiche, per poi degenerare in quello bellicoso "integrale" (Özkırıklı 207: 36). Sin dal principio della sua carriera, Hayes formula ciò che egli giudica la natura duale del nazionalismo, che può manifestarsi come forza benefica o diabolica, passando dall'essere una "benedizione" (*blessing*) a una "disgrazia" (*curse*) (Snyder 1990: 132). Quando è sinonimo del più puro patriottismo, quando assume forme liberali o umanitarie, esso rappresenterebbe un beneficio per l'umanità, perché basato sulla libertà. Il nazionalismo concepito nei termini di una credenza (*belief*) può invece portare a disastri incommensurabili, intolleranza esasperata, militarismo, imperialismo, guerra (Snyder 1990: 132-133). Hayes presenta sette degenerazioni del nazionalismo o dell'utilizzo del suo concetto: 1) esclusività e chiusura ed enfasi sul concetto di popolo eletto; 2) la concezione per cui il nazionalismo conferirebbe un premio all'uniformità e al conformismo; 3) la concezione per cui il nazionalismo accresca la docilità delle masse; 4) l'uso del nazionalismo per convogliare l'attenzione delle masse sugli affari bellici; 5) il jingoismo, un tipo di nazionalismo sciovinista, esaltato e spesso fanatico, che si risolve in un'aprioristica negazione dei valori e dei diritti degli altri popoli e nazioni; 6) l'imperialismo, una politica di espansione territoriale attuata attraverso l'acquisizione di territori stranieri; 7) l'intolleranza, segno distintivo di questo genere di nazionalismo (Snyder 1990: 133).

Altrettanto influente fu il lavoro di Hans Kohn (1891-1971), secondo il quale il nazionalismo è il prodotto finale del processo d'integrazione di masse di persone in una forma politica comune, impensabile in età premoderna (Snyder 1990: 246). Esso è «a state of mind» (Kohn 1944: 16), «an idea, an idée-force» (Kohn 1944: 19), «an act of consciousness [...] the individual's identification of himself with the 'we-group' to which he gives supreme loyalty»

(Snyder 1990: 246). Esso è divenuto sempre più comune a partire dalla Rivoluzione francese, che pretendeva di permeare la maggior parte di un popolo e concepiva lo Stato-nazione come l'ideale di un'organizzazione politica e la nazionalità come la risorsa ultima della vitalità culturale e del benessere economico (Kohn 1944: 4, 16; Özkırmı 2017: 36; Snyder 1990: 174, 246). Kohn vede dunque il nazionalismo, al pari di Hayes, come il risultato di un lungo processo storico influenzato da un clima politico particolare.

Sulla base di queste premesse, lo storico presenta una fondamentale dicotomia tipologica, indicando due ambienti socio-politici distinti in cui il nazionalismo fece la sua comparsa: (1) il mondo occidentale (Inghilterra, colonie britanniche, Olanda, Svizzera); (2) il mondo non occidentale (Europa centrale e orientale e Asia) (Kohn 1944: 329; Snyder 1990: 174; Özkırmı 2017: 36). Kohn struttura la sua analisi lungo quattro linee: (a) origini del nazionalismo, (b) motivazioni storiche, (c) caratteristiche e (d) sviluppo (Snyder 1990: 74). Egli condivide visioni simili a quelle di Hayes, ma opera una netta distinzione sulle origini geografiche del nazionalismo: (1) (a) in Occidente l'emergere del nazionalismo fu innanzitutto un avvenimento di tipo politico, cioè fu preceduto dalla formazione dello Stato-nazione o coincise con essa; (2) (a) nel mondo non occidentale, il nazionalismo emerse più tardi, in uno stadio di sviluppo socio-politico meno progredito, e nacque come protesta contro il modello di Stato vigente, in reazione a contatti culturali (Kohn 1944; Snyder 1990: 174).

Nel mondo occidentale (1) (b), il nazionalismo fu il prodotto di forze indigene che ebbero successo durante il Settecento, stimulate dal Rinascimento e dalla Riforma, che estesero la propria influenza oltre i cambiamenti culturali e religiosi e posero le basi del sentimento nazionale; nel mondo non occidentale (2) (b), Rinascimento e Riforma non portarono cambiamenti significativi dal punto di vista politico ed economico e una sorta di universalismo effimero sopravvisse. A questo punto, Kohn evidenzia il divario di esperienze tra mondo occidentale e non, attraverso un'analisi delle caratteristiche del nazionalismo in queste due aree. Il primo (1) (c) è definito come una società aperta o pluralistica, basata sugli ideali di libertà, uguaglianza, fraternità, costituzionalismo, parlamentarismo, liberalismo, democrazia, tolleranza e libertà di parola, lasciti dell'Illuminismo. Il suo nazionalismo enfatizza la realtà politica, risponde alla sfida posta dalla costruzione delle nazioni, oggetti vivi, esistenti concretamente. Esso vede le nazioni come unioni di cittadini legati da una volontà comune espressa primariamente in un contratto sociale e conferisce sacralità ai diritti individuali e a un concetto razionale e legale di cittadinanza. Il nazionalismo occidentale è caratterizzato da autostima, derivante dall'ottimismo illuminista ed è stato supportato politicamente ed economicamente da una potente borghesia (Snyder 1990: 175-176). Il mondo non occidentale

(2) (c) è invece qualificato da attributi diametralmente opposti a quelli appena descritti: è una società chiusa o autoritaria in cui gli elementi dell'Illuminismo furono rifiutati e il nazionalismo fu sinonimo di servizio allo Stato. Quest'ultimo è caratterizzato dall'incessante ricerca di una madrepatria ideale, dal distaccamento dalla situazione politica vigente e da uno sguardo costante verso il passato. In questo contesto la nazione è considerata primariamente una 'comunità popolare' (*folk community*), particolare e indipendente da altrettanto specifiche e autonome unità politiche. Il collettivismo - l'enfasi posta sui diritti collettivi, sulle peculiarità della razza o della classe - e il complesso d'inferiorità derivante dall'assenza di stabili radici nella realtà socio-politica sono gli elementi distintivi di questo genere di nazionalismo, spesso sostenuto dall'aristocrazia e dal popolo, entrambi conservatori. (Snyder 1990: 176)

Per riferirsi alla prima tipologia di Kohn, definita "occidentale", Smith parla di un tipo di nazionalismo "volontaristico", che considera cioè la nazione un'associazione libera di esseri umani razionali che decidono su base volontaria di unirsi, suddiviso a sua volta in "individualista" (mondo anglosassone) e "collettivista" (Francia). Per riferirsi invece ai movimenti nazionalisti a est del Reno (Europa centrale, orientale e Asia), parla di un tipo di nazionalismo "organico", che considera la nazione un organismo dai caratteri fissi, impressi ineluttabilmente nei suoi membri sin dalla nascita, nato in uno stadio di evoluzione inferiore e più retrogrado del primo, dipendente e opposto ad esso, sradicato da una realtà politica e sociale, basato su assenza di autostima, complessi d'inferiorità compensati da eccessi di sicurezza. (Smith 1998: 146, 238)

Tale distinzione binaria ebbe molta fortuna e durevolezza negli studi sul nazionalismo. Non mancano tuttavia gli aspetti problematici, tra cui l'arbitrarietà e l'ambiguità della suddivisione spaziale tra Est e Ovest e il tono moralistico di Kohn, che tende ad associare attributi positivi al nazionalismo "occidentale". La netta distinzione tra politico/civico e culturale/etnico è altrettanto discutibile, in quanto tali elementi si trovano spesso intersecati nelle diverse forme di nazionalismo, così come lo è l'esistenza putativa di un nazionalismo ("occidentale") benigno, puramente politico e razionale. (Özkırımlı 2017: 38)

In definitiva, sia Hayes che Kohn concepivano il nazionalismo come una forza originalmente umana, libertaria e creativa, che fu trasformata successivamente in un "ismo" espansionista, aggressivo e oppressivo, e difendevano il tipo di nazionalismo che combinava amore per la patria e per le tradizioni nazionali con un senso di dignità individuale (Snyder 1990: 176).

Un'altra importante tipologia è quella proposta dallo storico britannico Edward Hallett Carr (1892-1982), secondo il quale la nazione «is not a "natural" or "biological" group – in the sense, for example, of the family», non è nemmeno un'entità definibile e chiaramente riconoscibile,

ma «it is confined to certain periods of history and to certain parts of the world» (Carr 1945: 39; Özkırmı 2017: 38-39). Carr sostiene che la pretesa del nazionalismo di rendere la nazione l'unica e la sola depositaria del potere politico legittimo e l'unità costitutiva ultima dell'organizzazione mondiale deve essere rigettata e delinea una suddivisione del nazionalismo europeo in tre periodi o fasi parzialmente coincidenti (Carr 1945: 2-26; Özkırmı 2017: 39):

- 1) dalla dissoluzione dell'unità imperiale ed ecclesiastica medievale e formazione dello Stato-nazione fino alla Rivoluzione francese: la nazione era identificata con la figura del sovrano, le relazioni internazionali avvenivano tra re e principi, il mercantilismo svolgeva un ruolo essenziale;
- 2) dai risultati della Rivoluzione francese al 1914: equilibrio tra nazionalismo e internazionalismo, compromesso tra potere politico ed economico, armonia diplomatica internazionale;
- 3) dalla fine del XIX secolo al 1939: crescita disastrosa del nazionalismo e collasso dell'internazionalismo, primato del potere politico su quello economico.

Anche Carr mostra una certa dose di moralismo, o meglio, di scetticismo nei confronti della possibilità di realizzare una comunità di nazioni e pecca, a detta di Smith, di eurocentrismo (Özkırmı 2017: 40). Nonostante ciò, il suo lavoro coincide con un punto di svolta nella politica mondiale, che corrisponde a sua volta a una nuova fase per i nascenti studi sul nazionalismo (Özkırmı 2017: 40).

1.3 1945-1989. L'esplosione degli studi sul nazionalismo: le teorie moderniste e della modernizzazione

Il punto di svolta o di rottura è rappresentato dal processo di decolonizzazione, che inaugurò il più intenso e prolifico periodo di ricerca sul nazionalismo tra gli Anni '50 e '60. Il frutto di questo *boom* fu l'ondata delle "teorie della modernizzazione" (*modernization theories*), popolari soprattutto nelle scienze sociali americane (Özkırmı 2017: 40). Il punto di partenza generale di queste teorie è la classica distinzione sociologica tra 'società moderne' e 'società tradizionali', dalla quale gli studiosi del periodo svilupparono tre diverse fasi nel processo di modernizzazione: tradizione, transizione e modernità (Özkırmı 2017: 40). In questo contesto, il nazionalismo è considerato svolgere la funzione di fornire un'identità in periodi di rapidi cambiamenti, di motivare le persone ad operarsi per accelerare il cambiamento, di fornire linee

guida nella creazione di un sistema educativo moderno e di una cultura nazionale (Özkırmılı 2017: 40). I precursori di queste teorie furono innanzitutto studiosi come Daniel Lerner (1917-1980) e Karl Deutsch, le cui opere ispirate al principio modernista apparvero già negli Anni Cinquanta, seguiti negli Anni Sessanta da quelle di Elie Kedourie e di Ernest Gellner (1925-1995). Qui considererò solo Deutsch e Kedourie per la rilevanza delle loro riflessioni, tralasciando Lerner e rimandando la trattazione di alcuni importanti esponenti delle teorie moderniste più “mature” nella seconda sezione.

Lo scienziato politico americano Karl Wolfgang Deutsch (1912-1992) è conosciuto per aver elaborato l’“approccio delle comunicazioni” (*communications approach*). Egli offre interessanti definizioni di ‘popolo’ quale gruppo esteso di persone legate da abitudini complementari e strutture di comunicazione; di ‘nazionalità’ come «an alignment of large numbers of individuals from the middle and lower classes linked to regional centers and leading social groups by channels of social communication and economic intercourse, both indirectly from link to link and directly with the center»; di ‘nazione’ nei seguenti termini: «once a nationality has added this power to compel to its earlier cohesiveness and attachment to group symbols, it often considers itself a *nation* and is so considered by others» (Deutsch 1953: 96-97, 101 cit. in Özkırmılı 2017: 42). Il processo di formazione di una nazione è sostenuto da una varietà di processi socio-demografici come l’urbanizzazione e l’alfabetizzazione, e dai meccanismi di comunicazione che giocano un ruolo importante perché introducono nuovi ruoli, orizzonti ed esperienze affinché tali processi vadano a buon fine (Özkırmılı 2017: 42). Per quanto riguarda la “questione nazionale”, al posto di invocare fattori culturali, economici e politici, Deutsch suggerì che la nazionalità fosse misurabile dall’abilità dei membri del gruppo di comunicare meglio con i propri compagni rispetto che con i non membri (Snyder 1990: 72).

Deutsch propose tre stadi per sviluppare un approccio metodologico alternativo a quelli vigenti allora nella comprensione del nazionalismo: 1) esaminare le scienze sociali esistenti per trovare un metodo diverso di approccio al problema; 2) ricercare una nuova serie di concetti strutturali; 3) intraprendere un’analisi per comprendere se tali concetti potrebbero suggerire visioni più realistiche e più specifiche sul nazionalismo (Snyder 1990: 72). La chiave per superare le contraddizioni, i paradossi, le confusioni e le differenze d’opinione nell’ambito dello studio del nazionalismo sarebbe rappresentata dall’enfasi conferita al ruolo dei servizi di comunicazione sociale, comprendenti un sistema di simboli socialmente standardizzata (il linguaggio) e numerosi codici ausiliari (alfabeti, sistemi di scrittura e di calcolo), informazioni conservate nelle memorie, associazioni, abitudini, e preferenze dei membri della società e strutture nazionali per l’immagazzinamento delle informazioni, come librerie e statuti (Snyder

1990: 72). Secondo la cosiddetta “formula di Deutsch”, sono questi servizi comunicativi che permettono di esperire in comune una storia condivisa. L’appartenenza a un popolo consiste nell’abilità di un individuo a comunicare più effettivamente a riguarda del maggior numero di argomenti con i membri del proprio gruppo linguistico (Snyder 1990: 72-73).

Nonostante i limiti dell’approccio di Deutsch e delle prime teorie moderniste, essi hanno conferito una ventata di novità e impulso al dibattito teorico sul nazionalismo. È soprattutto negli Anni Sessanta che si riscontra un’esplosione d’interesse interdisciplinare per i fenomeni di natura nazionalistica e una diversificazione delle prospettive teoriche. Fu proprio in questo periodo che lo studio accademico sul nazionalismo si consolidò fortemente e fu pubblicato lo studio pionieristico della prospettiva modernista di Elie Kedourie *Nationalism* (1960) (Özkırıklı 2017: 43).

Il pensiero di Elie Kedourie (1926-1992) sul nazionalismo costituisce una pietra miliare nell’evoluzione del dibattito teorico intorno ad esso. Secondo lo scienziato politico, la questione del nazionalismo è un problema nella storia delle idee:

Nationalism is a doctrine invented in Europe at the beginning of the nineteenth century. It pretends to supply a criterion for the determination of the unit of population proper to enjoy a government exclusively its own, for the legitimate exercise of power in the state, and for the right organization of a society of states. Briefly, the doctrine holds that humanity is naturally divided into nations, that nations are known by certain characteristics which can be ascertained, and that the only legitimate type of government is national self-government. (Kedourie 1961: 9)

Egli mostra come il nazionalismo divenne fermamente naturalizzato nella retorica politica dell’Occidente e come poi fu preso in prestito e utilizzato dal mondo intero (Kedourie 1961; Snyder 1990: 168). In particolare Kedourie, attratto dalle fondamenta metafisiche dell’ideologia nazionalista, contribuì allo studio delle sue radici filosofiche e fu il primo a mostrare l’importanza dell’Illuminismo, soprattutto della dottrina di Kant, nello sviluppo successivo del nazionalismo (Kedourie 1961: 20-31; Snyder 1990: 169). Prestò inoltre particolare attenzione al pensiero romantico tedesco, spiegandolo nei termini di una rivoluzione avvenuta nella filosofia europea e facendo riferimento al dualismo epistemologico kantiano, all’organicismo fichtiano e allo storicismo (Kedourie 1961: 9-19).

Per Kedourie tale rivoluzione d’idee sarebbe stata accompagnata da uno sconvolgimento a livello sociale che si stava verificando in Germania nel momento del fermento romantico

(Kedourie 1961: 9-19, 62-91; Özkırmı 2017: 43-54; Smith 1998: 99). Egli abbozza una breve spiegazione sociale sul perché la versione romantica del nazionalismo – concepita dallo studioso come la vera versione della dottrina – nacque in Germania. A parte l’influenza kantiana e l’esempio leggendario della Rivoluzione francese, nei principati tedeschi vi era una situazione politica e sociale tale da negare all’emergente classe d’intellettuali tedeschi qualsiasi potere d’influenza in campo politico: questi ultimi rimasero esclusi ed alienati alla politica, diventando sempre più inquieti sotto l’influenza del razionalismo illuminista, e cercarono nelle fantasie romantiche una via di fuga ai motivi del proprio scontento (Kedourie 1961: 9-19, 62-91; Smith 1998: 99). Questo nascente nazionalismo fu però solo il primo delle molteplici ondate di nazionalismo che si manifestarono in tutta Europa a partire da giovani intellettuali altrettanto alienati e frustrati, per i quali le tradizioni dei padri avevano perso di significato: tale agitazione sarebbe stata causata dalla cesura della trasmissione di abitudini politiche, credenze religiose, tradizioni, da una generazione all’altra (Kedourie 1961: 92-117; Smith 1998: 99; Özkırmı 2017: 45). Tale rivolta potrebbe spiegare la natura violenta di molti movimenti nazionalisti definiti da Kedourie “crociate giovanili”, che sfociarono in un nichilismo terroristico e profondo odio etnico, ma che furono anche uno scontro generazionale in grado di soddisfare il bisogno di appartenere a una comunità stabile, normalmente appagato dalla famiglia, dai gruppi di vicinato, dalle comunità religiose. Non sarebbe stato un caso che il nazionalismo culminò quando tali istituzioni iniziarono a scricchiolare in seguito a violenti cambiamenti sociali e intellettuali (Kedourie 1961: 92-117; Smith 1998: 99; Özkırmı 2017: 45).

1.4 1989-oggi. Verso un superamento del “nazionalismo metodologico”

Gli Anni Novanta sanciscono una nuova era per gli studi sul nazionalismo: a partire da quel momento hanno iniziato ad essere pubblicati numerosi studi che tentarono di superare il classico dibattito sul nazionalismo esploso durante gli Anni Sessanta, di trascendere gli assunti tradizionali e di proporre nuove dimensioni e approcci alla disciplina (Özkırmı 2017: 47).

In generale, la tendenza del periodo successivo alla fine della Guerra fredda è stata una crescente spinta verso la globalizzazione e internazionalizzazione degli studi sul nazionalismo, ovvero verso la cosiddetta “storia globale” (*global history*), talvolta anche denominata “storia transnazionale” (*transnational history*) o “storia comparativa” (*comparative history*), e definita come lo studio dei processi storici da un punto di vista esterno, superiore, globale rispetto alle classiche strutture dello Stato e della nazione (Özkırmı 2017: 47-48). Tali approcci sono stati di recente applicati anche allo studio del nazionalismo, nel tentativo di rompere con il

“nazionalismo metodologico” caratteristico delle riflessioni sul nazionalismo dal Settecento al Novecento, ovvero con la diffusa tendenza a equiparare il concetto di ‘società’ con quello di ‘nazione’ e a presupporre l’esistenza della nazione stessa quale forma necessaria e naturale dell’ordine sociale (Özkırmı 2017: 5, 47-48).

Esempi concreti in questa direzione sono lo *Study Platform on Interlocking Nationalism* (SPIN) presso l’Università di Amsterdam; il progetto intitolato *Writing the Nation: National Historiographies and the Making of Nation-States in Nineteenth- and Twentieth-Century Europe*, finanziato dalla Fondazione scientifica europea; il volume a cura di John Breuilly *The Oxford Handbook on the History of Nationalism* (2013) (Özkırmı 2017: 47-48). In particolare Breuilly si preoccupa della frequente propensione a fondere non solo ‘società’ e ‘nazione’, ma anche ‘nazione’ e ‘nazionalismo’ (Özkırmı 2017: 48). Il punto di partenza della maggior parte degli studi è la ‘nazione’: quando si scrive ad esempio della storia del nazionalismo giapponese, tedesco, serbo o romeno, solitamente si comincia con il territorio che comprende lo Stato che successivamente acquisisce un nome nazionale (Özkırmı 2017: 48). Non tutti i nazionalismi riescono tuttavia ad ottenere l’autonomia o uno Stato-nazione, ma ciò non li rende esempi di nazionalismo meno reali di quelli che hanno successo: l’esclusiva selezione di questi ultimi trasmette l’idea che essi fossero predestinati ad avere successo e che il nazionalismo sia forte solo dove l’autonomia è stata compiuta, trascurando i nazionalismi “scomparsi” o falliti (Özkırmı 2017: 48). Una simile visione, intrisa di nazionalismo metodologico, sopravvaluta la misura in cui la storia del nazionalismo è essa stessa transnazionale (Özkırmı 2017: 48). Per superare i pericoli insiti nel nazionalismo metodologico, per Breuilly è necessario adottare nello studio del nazionalismo un approccio “esternalista”, distaccato dal “nazionale”, scrivere di esso senza trattarlo come un aspetto di una storia nazionale, focalizzarsi sui processi di interazione e conflitto tra i poteri più importanti in periodi storici diversi e identificare i mezzi con cui il nazionalismo si diffonde a livello globale (Özkırmı 2017: 48). Ciò potrebbe aiutare a superare i limiti del pensiero teorico dominante, spesso focalizzato sulle trasformazioni interne di un dato Stato-nazione e incline a formulare “grandi teorie”: dovrebbe invece diventare imprescindibile fornire un quadro di analisi che possa aiutare gli studiosi a cogliere le caratteristiche peculiari di una storia mondiale (Özkırmı 2017: 49).

2. Prospettive negli studi sul nazionalismo

In questa sezione presenterò le tre prospettive teoriche ancora dominanti nello studio del nazionalismo seguendo una modalità indicativamente cronologica in conformità alla tendenza del campo di studio. Esse sono il frutto della suddivisione primariamente proposta dall'influente sociologo Anthony Smith, ridefinita più volte nel corso della sua prolifica carriera accademica (v. ad. es. Smith 1983, 1986, 1991, 1998, 2001). Essendo la categorizzazione e la terminologia di Smith state riviste più volte ed essendo talvolta confuse e fuorvianti, seguirò qui la presentazione teorica dello studioso Umut Özkırımlı, il quale aggiunge per completezza una quarta suddivisione che raggruppa gli studi con punti di vista più "contemporanei". In totale sono quattro le prospettive che illustrerò: 1) primordialismo/perennismo, 2) modernismo, 3) etnosimbolismo, 4) prospettive contemporanee. Presenterò le caratteristiche di ciascuna di esse e le posizioni dei principali studiosi che sono stati identificati o s'identificano essi stessi con una di queste prospettive. Mostrerò gli aspetti critici generali di questa categorizzazione tradizionale a fine capitolo, mentre nel successivo approfondirò la problematicità specifica del primordialismo.

Prima però vorrei fare alcune premesse. Per ciascuna prospettiva illustrerò il pensiero degli studiosi tradizionalmente considerati più rappresentativi e dei più pertinenti ai fini della disamina e, in particolare, ai fini di una successiva individuazione di un quadro concettuale entro cui inserire la presente ricerca. Tralascierò gli studiosi più recenti che propongono una rivisitazione o s'ispirano dichiaratamente alle prime tre prospettive (neo-primordialisti/neo-perennisti, neo-etnosimbolisti, neo-modernisti) e rimanderò al Capitolo II la trattazione dei "primordialisti" Shils e Geertz.

In secondo luogo, ho scelto di riferirmi al modernismo, perennismo, ecc. genericamente con il termine 'prospettive' poiché interpreto questi "ismi" come modi, punti di vista da cui è considerato e compreso il nazionalismo, senza che essi implicino però l'adozione di un vero e proprio metodo sistematico e ben definito di interpretazione. Mi discosto pertanto sia dalla terminologia impiegata da Özkırımlı, che si riferisce volutamente alle prospettive smithiane con 'approcci', sia da quella di Smith che conferisce loro lo statuto di teorie e/o paradigmi. Lungi dall'essere teorie - formulazioni logicamente coerenti di un insieme di definizioni, principi e leggi generali che consentono di descrivere, interpretare, classificare, il nazionalismo - o paradigmi - complessi di regole metodologiche, modelli esplicativi, criteri di soluzione dei problemi riguardanti gli studi sul nazionalismo - credo che primordialismo/perennismo,

modernismo ed etnosimbolismo non siano definibili propriamente come “approcci”, poiché non è stato loro corrisposto un chiaro metodo con cui avvicinarsi alla “questione nazionale”. Talvolta Özkırmılı usa ‘categoria’ (es. “categoria dei primordialisti”) per riferirsi a un gruppo di studiosi che si rifà o il cui pensiero è ricondotto a una stessa prospettiva. Così intesa, ‘categoria’ può essere impiegata al posto di ‘prospettiva’. Studi condotti o posizioni sostenute dai singoli studiosi sono classificabili nell’ordine di teorie particolari sul o di nazionalismo, perché tentano di fornire un quadro di analisi coerente individuale costituito da definizioni, principi, leggi per interpretare il fenomeno del nazionalismo. In ultima analisi credo che l’elevazione di tali prospettive allo statuto di paradigmi sia eccessiva, prima di tutto a causa dell’ambiguità e della confusione terminologica insita in ciascuna di esse. Questo aspetto critico sarà ripreso a fine capitolo.

In terzo e ultimo luogo, queste tre prospettive e la quarta suddivisione non corrispondono perfettamente al quadro degli stadi evolutivi descritti nella prima sezione. La prospettiva primordialista/perennista è approssimativamente identificabile cronologicamente con gli stadi 1, 3, 4, quella modernista ed etnosimbolista con gli stadi 3, 4 e le prospettive contemporanee con l’ultima fase.

2.1 Primordialismo/perennismo

Özkırmılı afferma che il primordialismo è:

an umbrella term used to describe the belief that nationality is a natural part of human beings, as natural as speech, sight or smell, and that nations have existed from time immemorial. This is the view of nationalists themselves, and was for some time the dominant paradigm among social scientists, notably the historians. Primordialism also constitutes the layperson’s view of nations and nationalism. (Özkırmılı 2017: 51)

Prosegue inoltre affermando che il termine deriva dall’aggettivo ‘primordial’, che significa «of, relating to, or existing from the very beginning of time; earliest in time; primeval, primitive; (more generally) ancient, distant in time» e che si pensa sia stato impiegato per la prima volta da Edward Shils nell’ambito della descrizione delle relazioni all’interno della famiglia in *Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties* (1957) (Özkırmılı 2017: 51). In questo articolo Shils sostiene che l’attaccamento che i membri di una famiglia provano gli uni nei confronti degli altri deriva da qualità ‘relazionali significative’ descrivibili solo come “primordiali” perché un’ineffabile importanza è attribuita al legame di sangue (Özkırmılı 2017: 51; Shils

1957). Una simile accezione si ritrova in Clifford Geertz (1973), nel contesto di una discussione sulla stabilità sociale e politica negli Stati postcoloniali, in cui sostiene che per ‘attaccamento primordiale’ è da intendersi un attaccamento dal potere ineffabile, coercitivo che deriva da presunti ‘dati di fatto’ dell’esistenza sociale come la connessione parentale, la nascita in una particolare comunità religiosa, il parlare una particolare lingua (Özkırmı 2017: 51; Geertz 1973).

Özkırmı afferma successivamente che il primordialismo non costituisce una categoria monolitica, ma è possibile identificarne quattro diverse versioni accomunate dalla credenza nella naturalità e/o antichità delle nazioni: a) nazionalistica (*nationalistic*), b) sociobiologica (*sociobiological*), c) culturalista (*culturalist*) e d) perennista (*perennialist*) (Özkırmı 2017: 52).¹ Prima di entrare nel merito di ciascuna versione, è bene notare che Anthony Smith distingue tra coloro che sostengono specificatamente la naturalità delle nazioni e coloro che ne sostengono la vetustà, raggruppandoli in due categorie separate, rispettivamente primordialismo e perennismo. Özkırmı tratta invece il perennismo come una forma o variante del primordialismo (Özkırmı 2017: 52).

a) *La variante nazionalistica*

La variante nazionalistica del primordialismo è la tesi dei nazionalisti stessi, secondo i quali la nazionalità è un attributo intrinseco alla condizione degli esseri umani, divisi naturalmente in nazioni distinte e oggettivamente riconoscibili, in grado di realizzarsi pienamente solo se appartenenti a una comunità nazionale (Özkırmı 2017: 53). La nazione è inoltre considerata l’unica depositaria della sovranità e la fonte del potere e della legittimità politica (Özkırmı 2017: 53). La tesi nazionalistica non è soltanto l’appannaggio di élite politiche, ma ha plasmato le discipline storiche, antropologiche, letterarie, cui fu conferita la missione di costruire la nazione nel corso dell’Ottocento (Özkırmı 2017: 53). Soprattutto gli storici furono figure estremamente influenti nella produzione di narrative nazionalistiche, accomunate dalla ricorrenza di cinque tematiche fondamentali esemplificate da Kedourie in *Nationalism in Asia and Africa* (1971) (Özkırmı 2017: 53-54):

- 1) l’antichità della nazione particolare;
- 2) l’esistenza di un’età dell’oro;
- 3) la superiorità della cultura nazionale;

¹ Nella prima edizione del 2000, Özkırmı identifica tre versioni del primordialismo: naturalista, sociobiologico e culturalista (Özkırmı 2000: 66).

- 4) l'esistenza di periodi di sospensione o sonnolenza dai quali la nazione è destinata a destarsi;
- 5) la presenza di un eroe nazionale che giunge a risvegliare la nazione e pone fine a un accidentale periodo di decadenza.

L'opera di Kedourie, che fa un'incursione tra gli scritti di diversi leader e intellettuali nazionalisti asiatici e africani, ne mostra la comunanza di linguaggio e di riferimenti nell'avanzare le pretese nazionaliste: il filo conduttore di queste narrative è la credenza in e la rappresentazione della nazione quale entità mistica, atemporale, trascendentale e sovraindividuale, la cui sopravvivenza è più importante dei suoi singoli membri (Özkırmılı 2017: 54).

b) La variante "sociobiologica"

Pierre van den Berghe (1933-2019), il più esplicito proponente di questa interpretazione nel campo degli studi sul nazionalismo, afferma che «the sociobiological theory of ethnicity, race and nationalism holds that there is indeed an objective, external basis to the existence of such groups [...] defined by common descent and maintained by endogamy», senza però negare che tali gruppi sono anche socialmente costruiti e variabili (van den Berghe 2001 cit. in Özkırmılı 2017: 54-55). L'etnicità sarebbe 'parentela all'eccesso' (*kinship writ large*) e, in tal senso, l'attitudine al nepotismo sarebbe collegata all'evoluzione della socialità umana in generale (van den Berghe 2001 cit. in Özkırmılı 2017: 54-55).

La sociobiologia cerca di spiegare perché gli animali sono sociali: per van den Berghe la socievolezza è connessa all'ottenimento di benefici reciproci attraverso la cooperazione (Özkırmılı 2017: 55). In questo senso la sociobiologia suggerisce l'utilità adattiva del meccanismo selettivo che porta alla socialità animale, che sarebbe la 'selezione parentale' (*kin selection*) al fine di incrementare il 'valore selettivo inclusivo' (*inclusive fitness*) (Özkırmılı 2017: 55-56). Per 'selezione parentale' s'intende l'abilità di un animale di duplicare i propri geni direttamente attraverso la sua riproduzione o indirettamente attraverso la riproduzione di parenti che condividono una specifica proporzione di geni (Özkırmılı 2017: 56). Ci si può dunque aspettare che gli individui di un gruppo si comportino in modo cooperativo rafforzando così il *fitness* degli altri individui del gruppo (Özkırmılı 2017: 56).

La 'selezione parentale' sarebbe un potente collante anche per la socialità umana, per cui 'etnicità' e 'razza' sarebbero forme estese ed attenuate della 'selezione parentale' (Özkırmılı 2017: 56). 'Gruppi etnici', 'razze' e 'nazioni' sarebbero «super-families of (distant) relatives, real or putative, who tend to intermarry, and who are knit together by vertical ties of descent

reinforced by horizontal ties of marriage» (van den Berghe 2001 cit. in Özkırıklı 2017: 56). La parentela è spesso sufficientemente reale da divenire la base di sentimenti denominati “nazionalismo”, “tribalismo”, “razzismo” ed “etnocentrismo”.

Come farebbe dunque un individuo a riconoscere un proprio ‘consanguineo’ (*kin*)? Secondo van den Berghe, solo un ristretto numero di società nel mondo utilizza primariamente fenotipi morfologici per definirsi (Özkırıklı 2017: 56). Criteri di tipo culturale per l’appartenenza al gruppo sono al contrario più significativi e ritenuti più affidabili di quelli fisici nella distinzione inter-grupale: la lingua sarebbe particolarmente utile perché può essere facilmente impiegata come discriminante di affiliazione etnica (Özkırıklı 2017: 56). Il sociobiologo giunge a sviluppare un modello di coevoluzione geni-cultura che concepisce le relazioni etniche e l’etnocentrismo come i prodotti della selezione naturale e di fattori culturali, identificando tuttavia un terzo meccanismo per spiegare la socialità umana, l’uso della forza per il beneficio di una sola parte (Özkırıklı 2017: 55-57).

Infine, van den Berghe riconosce che i gruppi etnici così come appaiono possono scomparire, fondersi o collassare, ma sostiene che tutta questa costruzione, ricostruzione e decostruzione rimane fermamente ancorata alla realtà di una ‘discendenza biologica socialmente percepita’ (*socially perceived, biological descent*) (van den Berghe 2001 cit. in Özkırıklı 2017: 57). Questa “sociologia” della biologia dell’accoppiamento e della riproduzione umana è precedente e le etnie sono esistite sin dai primordi della storia (Özkırıklı 2017: 57). Si parla di ‘nazionalismo’ quando un senso di appartenenza a un’etnia è trasformata in una richiesta di autonomia e indipendenza politica: una nazione è semplicemente «a politically conscious *ethnie*» (van den Berghe 2001 cit. in Özkırıklı 2017: 57).

c) La variante culturalista

La variante culturalista è generalmente associata ai lavori di Edward Shils e Clifford Geertz, di cui si è accennato al principio di § 2.1. La variante culturalista del primordialismo si focalizza sul ruolo delle percezioni nella comprensione degli attaccamenti etnici e nazionali o sulle reti di significato intessute dagli individui stessi (Özkırıklı 2017: 59-60). La trattazione di questi due autori è rimandata al Capitolo II, essendo parte dell’approfondimento sul primordialismo.

d) La variante perennista

Il termine ‘perennismo’ si riferisce specificatamente a una visione che enfatizza l’antichità e il carattere immemore e perenne delle nazioni, le quali non sono trattate come entità naturali, ma la cui appartenenza è vista come caratteristica costante ed essenziale della vita umana. I

perennisti tendono a far derivare le nazioni moderne da legami etnici antecedenti, anziché dal processo di modernizzazione. (Smith 1998: 159, 223-224; Özkırmı 2017: 60)

Secondo Smith, esistono due forme di perennismo, anche se le linee di separazione non sarebbero ben chiare e delimitate: 1) ‘perennismo continuo’ (*continuous perennialism*), secondo il quale le radici delle nazioni moderne sono rintracciabili in un distante passato misurato in secoli (se non talvolta addirittura in millenni) e sono continue per cultura e identità alle nazioni antiche o medievali; 2) ‘perennismo ricorrente’ (*recurrent perennialism*), che si riferisce a coloro che considerano la nazione come una modalità di associazione umana e d’identità collettiva rintracciabile ovunque nella storia, cioè, per l’appunto, ricorrente (Özkırmı 2017: 60; Smith 1998: 159-165).

Il rappresentante più comunemente citato della visione perennista nell’ambito degli studi sul nazionalismo è Adrian Hastings (1929-2001). Egli definisce l’‘etnicità’ (*ethnicity*) come un gruppo di persone che condivide un’identità culturale comune e un lingua parlata; la ‘nazione’ come una comunità più consapevole di sé rispetto all’etnicità, formata da una o più etnicità e identificata con una letteratura propria, che possiede o pretende il diritto d’identità politica e autonomia insieme al controllo di un territorio specifico in quanto popolo; il ‘nazionalismo’ come teoria politica risalente o all’Ottocento e richiedente che ciascuna nazione abbia uno Stato proprio, o a ben prima di questo secolo e derivante dalla credenza per cui la propria tradizione nazionale è caratterizzata da un valore particolare e deve essere difesa ad ogni costo attraverso la costituzione di uno Stato (Hastings 1997: 3-4; Özkırmı 2017: 60-61).

Quest’ultimo modo di definire il nazionalismo rappresenta la tesi centrale di Hastings, secondo il quale le nazioni moderne si sono formate a partire da certe etnicità sotto l’impatto dello sviluppo di una lingua comune e delle pressioni dello Stato (Hastings 1997: 11-12; Özkırmı 2017: 61-62). Le origini della nazione, come quella di molte altre realtà dell’esperienza “occidentale”, dovrebbero essere localizzate nell’epoca medievale, ben prima rispetto a quanto affermano i modernisti (Hastings 1997: 11-12; Özkırmı 2017: 61-62). Hastings sostiene che le etnicità si trasformano naturalmente in nazioni nel momento in cui la loro specifica parlata sia utilizzata a livello dello scritto e nella misura in cui sia impiegata regolarmente nella produzione letteraria (ad es. la traduzione della Bibbia) (Hastings 1997: 11-12, 15; Özkırmı 2017: 62). Nel merito suggerisce che l’Inghilterra sia il prototipo della nazione e dello Stato-nazione e la prova di ciò risiederebbe nella storia del termine stesso di ‘nazione’, la cui frequenza e coerenza di utilizzo sin dal principio del secolo XIV suggeriscono l’esistenza di un sentimento di nazionalità inglese (Hastings 1997: 11-12, 15; Özkırmı 2017: 62). Ciò che renderebbe il caso inglese così importante è il ruolo svolto dalla religione nella nascita del

nazionalismo inglese, del quale essa era concepita come parte integrante, perché la Bibbia fornì il modello originale della nazione nella cristianità (Hastings 1997: 1-2; Özkırmı 2017: 62).

2.2 Modernismo

Il modernismo emerse «as a reaction to the self-evident primordialism of the older generations who saw nationalism as a natural and universal – or at least perennial – feature of human societies» (Özkırmı 2017: 81).² Questa prospettiva raggiunse la sua formulazione canonica con le “teorie della modernizzazione” (*modernization theories*) degli Anni Sessanta, che proliferarono sulla scia dei movimenti di decolonizzazione e di formazione dei nuovi Stati in Asia e Africa e che erano accomunate dalla credenza nella modernità di ‘nazioni’ e ‘nazionalismi’, cioè nell’esistenza di un legame intrinseco tra essi e la rivoluzione operata dalla modernità (Smith 1998: 3). Secondo le teorie moderniste, nazioni e nazionalismi sarebbero fenomeni storicamente nuovi, degli ultimi due secoli, sociologicamente necessari nell’era moderna e prodotti da processi specificatamente moderni quali capitalismo, industrializzazione, urbanizzazione, secolarizzazione, formazione dello Stato burocratico (Özkırmı 2017: 81). A parte questo assunto di base, esse sono molto eterogenee e sono suddivisibili in tre categorie sulla base di a) fattori politici, b) fattori socio-culturali e c) fattori economici, a seconda del diverso peso dato loro nella nascita del nazionalismo (Özkırmı 2017: 81). Per motivi di pertinenza non presenterò le teorie che enfatizzano i fattori economici nella spiegazione del nazionalismo e tralascierò gli studiosi più recenti che s’ispirano al modernismo “classico”. Presenterò invece Hobsbawm come rappresentante delle teorie politiche e Anderson come rappresentante di quelle socio-culturali, rilevanti per le loro riflessioni ai fini di questa disamina.

a) Fattori politici

Le teorie moderniste che pongono l’accento sulle trasformazioni politiche nella spiegazione del nazionalismo generalmente enfatizzano l’emergere dello Stato burocratico, l’estensione del suffragio, l’aumento d’importanza del ruolo delle élite e delle loro lotte per il potere e i cambiamenti nella conduzione della guerra (Özkırmı 2017: 92). In questa sede considererò solo Hobsbawm come esponente dell’approccio delle “trasformazioni politiche”.

² In questo contesto, ‘primordialismo’ sta ad indicare una visione naturalizzante delle nazioni e del nazionalismo specificatamente propria delle “vecchie generazioni”, con cui credo s’intenda il gruppo dei primi studiosi della materia (Kohn, Hayes, ecc.) e/o i primi filosofi politici, storici, ecc. che hanno rivolto la propria attenzione alla “questione nazionale”. Sembra dunque escludere tutti quegli studiosi successivi menzionati poc’anzi (Shils, Geertz, ecc.) che sono poi stati, confusamente, inclusi nella categoria. Per un approfondimento, v. Capitolo II.

Le trasformazioni politiche in atto nella genesi del nazionalismo sono enfatizzate dallo storico marxista Eric John Hobsbawm (1917-2012) nei famosi lavori *The Invention of Tradition* (1983) e *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (1990). Secondo lo studioso, nazioni, nazionalismi, Stato-nazione, simboli nazionali e il resto dei fenomeni ad essi correlati sono prodotti dell'ingegneria sociale, sono le più infestanti tra tutte le 'tradizioni inventate' (*invented traditions*), che comprendono:

a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. (Hobsbawm 1983: 1, 13)

L'espressione 'tradizioni inventate' include sia le tradizioni realmente e deliberatamente inventate, costruite e istituite formalmente, sia antiche tradizioni che emergono in modo più subdolo, che sono adattate a nuove situazioni entro un certo e breve periodo di tempo e che si stabilizzano con grande rapidità: in generale, si tratta di risposte a situazioni inedite e in veloce cambiamento (Hobsbawm 1983: 1-2). In questo senso, la 'tradizione' deve essere chiaramente distinta dalla 'consuetudine' (*custom*) che domina le cosiddette "società tradizionali". L'oggetto e la caratteristica delle tradizioni (anche quelle inventate) è l'invariabilità, in quanto il passato reale o fittizio a cui si riferiscono impone pratiche fisse e ripetute. La consuetudine è invece al contempo flessibile nella sostanza e aderente formalmente a ciò che viene prima nel tempo. (Hobsbawm 1983: 2) Parimenti, la 'tradizione' deve essere distinta dalla 'convenzione' (*convention*) o 'routine', che non comporta nessuna funzione rituale o simbolica significativa. La sua funzione non è ideologica, ma tecnica, ha lo scopo di facilitare operazioni pratiche. Le convenzioni sono prontamente modificabili o possono essere facilmente abbandonate per far fronte a bisogni pratici mutevoli. (Hobsbawm 1983: 2-3)

Secondo Hobsbawm, il periodo compreso tra il 1870 e il 1914 rappresenta l'apogeo di queste tradizioni inventate, in virtù di tre innovazioni particolarmente rilevanti: lo sviluppo dell'educazione primaria, l'invenzione delle cerimonie pubbliche e la produzione di massa di monumenti pubblici (Hobsbawm 1983: 264-265, 270; Özkırımlı 2017: 103-104). Come risultato di queste innovazioni, il nazionalismo divenne un sostituto per la coesione sociale attraverso una chiesa nazionale, una famiglia reale o altre tradizioni coesive, una nuova religione secolare: nel lavoro del 1990, Hobsbawm adotta la definizione di nazionalismo di Gellner, «a principle which holds that the political and national unit should be congruent», che comporta il primato dei doveri politici del cittadino verso la nazione su altri obblighi

(Hobsbawm 1990: 9; Gellner 1983: 1; Özkırmı 2017: 104). Tale concezione del nazionalismo è contrastante con la posizione definita “primordialista” sulla nazione perché sancisce la modernità di quest’ultima, la cui origine è ritenuta recente e collocabile nel periodo storico di ascesa del moderno Stato territoriale. Ciò nonostante le nazioni moderne rivendichino la propria antichità e continuità col passato, utilizzando la Storia come fonte legittima di azione e cemento per la coesione di gruppo. (Hobsbawm 1983: 12, 14; Özkırmı 2017: 105)

Le origini del nazionalismo dovrebbero essere ricercate nel punto di intersezione tra politica, tecnologia e trasformazione sociale proprie della modernità: le nazioni sarebbero il prodotto sia della ricerca di uno Stato territoriale, sia di una fase particolare dello sviluppo tecnologico ed economico (Özkırmı 2017: 105). Nazioni e nazionalismi sono fenomeni dualistici, fabbricati dall’alto, ma comprensibili solo se analizzati dal basso, dal punto di vista delle speranze, dei bisogni, degli interessi e dei desideri della gente comune, perché 1) le ideologie ufficiali non corrispondono spesso a ciò che pensa veramente il cittadino ordinario; 2) l’identificazione nazionale non è sempre la prima forma di identificazione scelta dalle persone; e 3) il significato e la natura dell’identificazione nazionale possono subire delle variazioni nel tempo (Hobsbawm 1990: 10).

Per Hobsbawm, i crescenti progressi compiuti dagli storici nell’analisi del nazionalismo fino al momento in cui scriveva erano il segno che il culmine dell’influenza nazionalistica fosse già stato raggiunto e che quest’ultima si trovasse nella sua fase di declino. Concludeva allora speranzoso: «The owl of Minerva which brings wisdom, said Hegel, flies out at dusk. It is a good sign that it is now circling round nations and nationalism». (Hobsbawm 1990: 192)

b) Fattori socio-culturali

L’altro e ultimo studioso che prenderò in considerazione come esponente del modernismo, nella cui spiegazione ha posto l’accento su fattori socio-culturali, è Benedict Richard O’Gorman Anderson (1936-2015). La sua opera più conosciuta, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983), è diventata uno studio imprescindibile per i ricercatori del nazionalismo, sia per la sua memorabile definizione di ‘nazione’ quale “comunità immaginata”, sia per il suo quadro teorico che tenta di essere de-europeizzante (le sue analisi si concentrano in particolare sull’Indonesia e sulla Thailandia), sia per la combinazione del materialismo storico con l’analisi del discorso.

Il punto di partenza di Anderson è che la ‘nazionalità’ (*nationality/nation-ness*) e il ‘nazionalismo’ sono «cultural artefacts of a particular kind» e che, per comprenderli a dovere, bisogna considerare come essi si siano generati, come i loro significati siano cambiati nel tempo

e perché nell'epoca contemporanea essi godano di una così grande legittimità emotiva (Anderson 2006: 4). Essi si sarebbero originati verso la fine del Settecento come distillazione spontanea di un incrocio complesso di fattori storici e che, una volta creati, divennero modelli in grado di essere emulati e trapiantati in diversi contesti sociali (Anderson 2006: 4). Prima di entrare nel vivo della discussione, Anderson propone una riflessione sul concetto di 'nazione', spesso fonte di grande confusione, suggerendo innanzitutto di non trattare il nazionalismo come un'ideologia al pari di liberalismo o fascismo, ma come se avesse un'affinità con la 'parentela' (*kinship*) e la 'religione' (*religion*) (Anderson 2006: 5). Propone dunque una definizione antropologica di 'nazione' quale «*imagined political community – and imagined both inherently limited and sovereign*» (Anderson 2006: 5). "Immaginata" perché i membri anche della più piccola nazione mai conosceranno, incontreranno o riceveranno notizie dei propri compagni e, tuttavia, sarà viva nella loro mente l'immagine della loro comunione. "Limitata" perché anche la più estesa delle nazioni possiede confini precisi, oltre i quali ha inizio l'esistenza di un'altra nazione. "Sovrana" in quanto il concetto di 'nazione' sarebbe nato nell'epoca in cui Illuminismo e Rivoluzione francese stavano disintegrando la legittimità del sistema gerarchico dinastico. Infine, "comunità" perché la nazione è sempre concepita nei termini di una 'camerata' (*comradeship*) profonda e orizzontale, il cui senso di fraternità sarebbe alla base del sentimento di sacrificio mostrato da molti individui negli ultimi due secoli in nome di essa. (Anderson 2006: 5-7)

Anderson focalizza dunque l'attenzione sulle radici culturali alla base del nazionalismo: la comunità religiosa e il reame dinastico. Essi dominarono in Europa fino a gran parte del Cinquecento, ma, quando iniziarono a perdere la loro presa assiomatica, lasciarono lo spazio storico e geografico necessario per l'ascesa delle nazioni. (Anderson 2006: 8-12, 36) Molto rilevante per l'apparizione dell'idea di nazione fu soprattutto il declino delle grandi comunità religiose immaginate a partire dal tardo Medioevo. Esso fu causato dall'inizio delle grandi esplorazioni al di fuori dell'Europa, che allargarono gli orizzonti culturali e geografici e mostrarono l'esistenza di stili di vita alternativi, e dallo sgretolamento dell'idea che la lingua sacra su cui si basavano le comunità religiose europee potesse offrire un accesso privilegiato a una verità ontologica. (Anderson 2006: 12-19) Le religioni tradizionali svolgevano difatti una funzione consolatrice e salvifica nella vita umana: con l'allentamento della presa emotiva propria dei grandi sistemi religiosi fu necessaria «*a secular transformation of fatality into continuity, contingency into meaning*» (Anderson 2006: 11). Nient'altra cosa meglio della 'nazione' era adatta a conseguire questo obiettivo, essendo ritenuta derivante da un passato immemore e tendente verso un futuro senza confini (Anderson 2006: 11-12). Anderson non

intende affermare che il nazionalismo abbia sostituito storicamente la religione, ma propone di porlo sullo stesso piano dei grandi sistemi culturali che lo precedettero senza considerarlo alla stregua di un'ideologia politica (Anderson 2006: 12).

Non solo venne meno la credenza per cui la società era naturalmente organizzata intorno a centri gerarchici di discendenza divina, ma un terzo fattore di cambiamento sottostante l'idea della 'nazione' e riguardante le modalità di apprendimento del mondo fu il passaggio dalla concezione cristiana del tempo - basata sulla simultaneità e provvidenza divina, sull'indistinguibilità tra storia e cosmologia - all'idea di un 'tempo vuoto omogeneo' (*homogeneous, empty time*) - in cui la simultaneità è trasversale, orizzontale, caratterizzata dalla coincidenza temporale, e misurato dall'orologio e dal calendario (Anderson 2006: 22-24). L'idea di un organismo sociologico che si muove seguendo il calendario attraverso un tempo vuoto e omogeneo è analoga all'idea di nazione, anch'essa concepita come una comunità solida che si muove costantemente in una visione lineare della storia (prima-dopo, causa-effetto). Ad esempio, scrive Anderson, un Americano non incontrerà o non conoscerà mai i nomi di tutti i suoi compagni Americani, né saprà cosa essi stiano facendo in un dato momento: ciò nonostante, sarà fiducioso della loro attività anonima e simultanea. (Anderson 2006: 26) Sotto l'impatto di cambiamenti economici, di scoperte scientifiche e sociali e dello sviluppo di mezzi di comunicazione sempre più rapidi, questi tre fattori portarono a una separazione marcata tra cosmologia e storia. Si fece allora strada il bisogno di ricercare una nuova via per connettere senso di fraternità, potere e tempo in modo significativo. (Anderson 2006: 36)

A questo proposito giocò un ruolo decisivo ciò che Anderson chiama *print-capitalism* (capitalismo della stampa), la riproduzione, meccanizzazione e disseminazione del sapere stampato, divenuto, coll'avvento del capitalismo, il fattore cruciale affinché un numero crescente di persone iniziasse a pensare profondamente a sé come collettività (Anderson 2006: 37). Il mercato iniziale della nascente editoria fu l'esigua cerchia di lettori del latino. Dopo essersi saturato nel giro di centocinquanta anni, gli editori, seguendo la logica del capitalismo, furono costretti a cercare nuovi mercati e a produrre edizioni economiche in lingue locali in modo da raggiungere le masse monolingui. Questo processo fu accelerato da un cambiamento nella natura del latino, che assunse un carattere esoterico, dall'impatto della Riforma protestante e dall'adozione di certe lingue vernacolari quali strumenti di centralizzazione amministrativa. (Anderson 2006: 38-40) La combinazione tra capitalismo, stampa e fatalità della diversità linguistica umana pose in tre modi le basi concrete per lo sviluppo di una consapevolezza nazionale, cioè della possibilità di una nuova forma di comunità immaginata. Innanzitutto creando aree unificate di scambio e comunicazione comprese tra il latino e le lingue vernacolari,

entro cui si formò una comunità di “compagni lettori” connessi attraverso la stampa, l’embrione della comunità immaginata nazionale. (Anderson 2006: 42-44) Secondariamente conferendo un’inedita fissità alla lingua, fatto che contribuì enormemente a costruire l’immagine di una mitica antichità, centrale all’idea della nazione. Ciò avvenne attraverso l’assemblamento di vari idioletti per formare poche lingue destinate alla stampa. Infine creando lingue del potere di un genere diverso rispetto a quelle precedenti usate per amministrare: la stabilizzazione di ‘lingue da stampa’ (*print-languages*) e la loro differenziazione statale furono processi che avvennero inconsapevolmente, ma, una volta in atto, divennero modelli da emulare e sfruttare. (Anderson 2006: 45)

Dopo aver analizzato le cause di natura socio-culturale concomitanti all’ascesa delle nazioni, Anderson considera contesti storici e culturali particolari per investigare lo sviluppo modulare del nazionalismo, incominciando dai nuovi Stati americani di tardo ’700 e inizio ’800, considerati come le primissime comunità presso le quali si sviluppò una coscienza nazionale (Anderson 2006: 46-47). L’ascesa del nazionalismo in Europa avvenne per lo studioso solo in un secondo momento e coincise con la fine dell’era dei movimenti di liberazione nazionale nelle Americhe. Esso si distinse per due peculiarità: l’importanza capitale politico-ideologica delle ‘lingue di stampa nazionali’ (*national print-languages*) e l’ispirazione paradigmatica fornita dalla Rivoluzione francese. (Anderson 2006: 67) La scoperta di grandi civiltà prima di allora solo sentite nominare o del tutto sconosciute - che dimostrò il pluralismo umano - e la rivoluzione delle idee europee sulla lingua - che comportò l’inizio dello studio scientifico comparativo delle lingue, l’avvento della filologia, delle grammatiche, dei dizionari, delle ricerche lessicografiche, letterarie e storiche - furono i due fattori che accelerarono l’ascesa del nazionalismo (Anderson 2006: 69-71). La rivoluzione lessicografica in Europa creò e diffuse la convinzione che le lingue fossero proprietà personali di gruppi specifici di persone e che questi ultimi fossero legittimati a possedere un posto autonomo in una fraternità di pari (Anderson 2006: 84).

L’aumento dei tassi di alfabetizzazione, l’incremento del commercio, dell’industria e delle comunicazioni durante l’Ottocento crearono nuovi impulsi all’unificazione linguistica all’interno di ciascun reame dinastico, che a sua volta stimolò l’emergere di movimenti nazionalisti europei. Questi ultimi misero in crisi i sistemi dinastici, la cui legittimazione era d’ispirazione divina, e portarono le famiglie reali e aristocratiche alla marginalizzazione rispetto alle nascenti comunità nazionali e ai cosiddetti “nazionalismi ufficiali” (*official nationalism*), «a means for combining naturalization [of European dynasties] with retention of dynastic power, in particular over the huge polyglot domains accumulated since the Middle

Ages, or, to put it another way, for stretching the short, tight, skin of the nation over the gigantic body of the empire». (Anderson 2006: 77-86) L'aspetto interessante è che Anderson sostiene che tali nazionalismi, una fusione voluta tra nazione e impero, si svilupparono dopo e in reazione ai movimenti popolari nazionali che proliferarono in Europa sin dal 1820, senza essere confinati al solo territorio europeo perché furono perseguiti nei territori africani e asiatici nel corso dell'Ottocento.

A tal proposito vale la pena soffermarsi un poco su uno degli esempi di nazionalismo ufficiale extra-europeo riportati dallo studioso, quello del governo Meiji giapponese (Anderson 2006: 86, 94, 110). Il motivo di questo *excursus* non è un mero interesse storico sull'origine del nazionalismo giapponese, che peraltro non è l'oggetto di questa ricerca, ma è la rilevanza di alcune considerazioni per inquadrare ideologicamente il *nihonjinron*. Lo sbarco nel 1853 di quattro navi da guerra statunitensi guidate dal comandante Perry presso la baia di Tōkyō sancì simbolicamente la fine del lungo isolamento in cui era vissuto il Giappone fino a quel momento e il definitivo sgretolamento del potere della dinastia Tokugawa ad opera dei clan samurai Satsuma e Chōshū. Essi riuscirono a rovesciare il *bakufu* grazie all'assorbimento creativo del nuovo sapere militare "occidentale" che era stato sistematizzato in Europa sin dal 1815 dai professionisti militari francesi e prussiani. (Anderson 2006: 94) Una volta al potere, i ribelli *samurai*, divenuti poi gli "oligarchi Meiji", non ottennero automaticamente la legittimità politica: uno dei mezzi principali adottati per consolidare la propria posizione interna fu l'adozione di una variante di "nazionalismo ufficiale" su modello della Prussia degli Hohenzollern (Anderson 2006: 95). Gli oligarchi Meiji furono aiutati da tre fattori cruciali in questo processo di trasformazione e di "prussianizzazione": il relativo alto grado di omogeneità etnico-culturale giapponese dovuto a più di due secoli di isolamento e pacificazione interna che resero semplice lo sviluppo di un capillare programma di alfabetizzazione attraverso le scuole e la stampa; la vetustà della Casa regale, mono-dinastica, che rese facile lo sfruttamento della figura del sovrano regale per i fini del nazionalismo ufficiale; il trauma per l'arrivo dei "barbari" (gli "Occidentali"), che indusse la popolazione a schierarsi con un programma di autodifesa concepito nei nuovi termini nazionali (Anderson 2006: 95-96). Entro la fine dell'Ottocento, il Giappone divenne una potenza militare locale indipendente a tutti gli effetti e furono proprio i successi militari tra la fine di questo secolo e gli inizi del Novecento, propagandati nelle scuole e nella stampa, a creare l'impressione generale che l'oligarchia Meiji fosse la rappresentante della nazione con la quale i Giapponesi stavano iniziando ad immedesimarsi e di cui iniziavano a immaginarsi come membri (Anderson 2006: 97). La subitanea conversione del nazionalismo giapponese in imperialismo è, secondo Anderson, interpretabile alla luce di due fattori: il lascito

del lungo isolamento, che si tradusse in una totale assenza di consapevolezza di uguaglianza negli affari internazionali, e il fatto che i primi modelli dell'oligarchia furono le dinastie europee auto-naturalizzanti (Anderson 2006: 97).

Le considerazioni relative ai nazionalismi ufficiali portano Anderson alla parte finale del suo lavoro, inedita nella versione originale, riguardante l'ultima ondata dei nazionalismi: i movimenti anti-coloniali in Asia e Africa. Essi furono ispirati dagli esempi dei movimenti che caratterizzarono Europa e Americhe un secolo prima, furono modellati sull'esempio degli Stati-nazione europei e sorsero in risposta al nuovo stile di imperialismo globale. (Anderson 2006: 113-114, 139) La seconda edizione di *Imagined Communities* contiene inoltre un interessante sguardo alle istituzioni del censo, della cartografia e del museo, che influenzarono profondamente la visione tardo-colonialista rispetto ai propri domini e miravano a creare un paesaggio umano imbrigliato entro una logica classificatoria e serializzante ferrea sotto il controllo perfetto dello Stato coloniale (Anderson 2006: xiii).

Infine, Anderson sottolinea e ammette il fatto di non essere arrivato a spiegare l'attaccamento che le persone provano per le invenzioni delle loro immaginazioni o il motivo per cui esse sono disposte a morire per esse (Anderson 2006: 142). A questo proposito ricorda però che le nazioni ispirano amore e spesso un tipo di amore che porta al sacrificio di sé: i prodotti culturali del nazionalismo, quali la poesia, la finzione letteraria, la musica e le arti plastiche, mostrerebbero tale amore limpidamente, in una miriade di stili e forme differenti (Anderson 2006: 142). Al di là di questa considerazione "romantica" della nazione, sono interessanti due riflessioni sulla lingua, particolarmente rilevanti nell'ambito della disanima retorica e discorsiva del *nihonjinron*. Innanzitutto, il ricorrente vocabolario legato alla parentela o al luogo natio – *motherland*, *Vaterland*, patria, ecc. – che, secondo Anderson, sarebbe sintomatico dell'amore politico verso la nazione. La peculiarità di questo linguaggio è di far apparire la 'nazione' come qualcosa a cui si è naturalmente legati, come a un padre, a una madre, al luogo di nascita, come qualcosa che non si sceglie e, in questo senso, la 'nazionalità' (*nation-ness*) è assimilata al colore della pelle, al sesso, al lignaggio, al momento della propria nascita. (Anderson 2006: 143) «And in these 'natural ties' one senses what one might call the beauty of *gemeinschaft*»: proprio perché tali vincoli non vengono scelti, sono caratterizzati da un'aura di disinteresse, proprio come accade nell'ambito di una famiglia (Anderson 2006: 143). Perciò l'idea di 'interesse nazionale' non sarebbe per la maggior parte delle persone denotata da interessi personali e ciò sarebbe la sola ragione dello sviluppo di un senso di sacrificio per essa (Anderson 2006: 143-144). La seconda riflessione è la 'primordialità' (*primordialness*) delle lingue, anche di quelle conosciute come moderne: nessuno è in grado di stabilire con precisione

la nascita di alcuna lingua e pertanto le lingue sembrano che siano radicate oltre qualsiasi cosa nelle società odierne. Allo stesso tempo, niente ci connette affettivamente ai morti più di ogni altra cosa della lingua. (Anderson 2006: 144-145) Esiste inoltre un genere speciale di comunità simultanea che solo la lingua suggerisce, nella forma della poesia e della canzone:

What the eye is to the lover [...] language [...] is to the patriot. Through that language, encountered at mother's knee and parted with only at the grave, pasts are restored, fellowships are imagined, and futures dreamed. (Anderson 2006: 145, 154)

2.3 Etnosimbolismo

Questa prospettiva emerge come critica teorica al modernismo ed enfatizza il ruolo dei miti, dei simboli, delle memorie, dei valori e delle tradizioni nella formazione, nella persistenza e nel mutamento dell'etnicità e del nazionalismo. Sottolinea l'importanza di elementi soggettivi nella comprensione di etnie e nazioni; la necessità di un'analisi delle identità culturali collettive dal punto di vista della 'lunga durata' (*longue durée*) delle medesime; l'importanza della continuità, della ricorrenza e dell'appropriazione come modalità di connettere il passato, il presente e il futuro nazionale; la rilevanza di comunità etniche preesistenti o 'etnie' (*ethnie*) nella formazione delle nazioni moderne; il ruolo delle età dell'oro, dei miti di origine, dell'elezione etnica, dei culti di eroi e antenati e dell'attaccamento a una patria nella formazione e persistenza delle identità nazionali; la varietà dei generi di gruppi etnici che concorrono a formare le diverse nazioni; il contributo particolare dell'ideologia moderna del nazionalismo alla disseminazione dell'ideale di nazione. (Smith 1986, 2001, 2009; Özkırmı 2017: 154)

Rispetto al primordialismo e modernismo, l'etnosimbolismo è una categoria più omogenea al suo interno ed è basata sulla comune credenza nella necessità di esaminare i legami etnici preesistenti e fondativi delle nazioni, cioè di contestualizzare l'ascesa delle moderne nazioni nel fenomeno dell'etnicità (*ethnicity*) a esse precedente. Ciò presuppone che le nazioni moderne e le etnie siano differenti non nel genere, ma nel grado di manifestazione, che le identità etniche siano più lente a cambiare di quanto si pensi generalmente e persistano di generazione in generazione passando attraverso una moltitudine di vicissitudini e che l'età moderna non sia una *tabula rasa*. (Smith 1986, 1995; Özkırmı 2017: 154) Gli etnosimbolisti rigettano però la tesi di continuità dei perennisti, riconoscendo il peso delle trasformazioni portate dalla modernità. Al tempo stesso rifiutano le tesi dei modernisti riguardanti la distinzione netta tra ere tradizionali/moderne, agrarie/industriali. In definitiva, cercano di spiegare i motivi per cui le popolazioni potrebbero dar vita a un movimento nazionalista in

determinate condizioni e le ragioni che portano grandi masse popolari a sostenere il nazionalismo e di far comprendere il ruolo cruciale svolto da memorie, miti, simboli, tradizioni (Smith 1986, 1995; Özkırmı 2017: 155).

In questa sottosezione presenterò due autori catalogati da Smith come etnosimbolisti: John Armstrong, ritenuto il primo studioso ad aver sottolineato l'importanza di considerare la persistenza delle nazioni, cioè l'esistenza di strutture storiche processuali a lungo termine negli studi sul nazionalismo, e lo stesso Anthony Smith, che, a partire dal lavoro di Armstrong, elaborò il quadro di analisi da lui stesso definito "etnosimbolismo".

Lo scopo di John Alexander Armstrong (1922-2010) in *Nations before Nationalism* (1982) è di indagare sull'ascesa della nazione adottando una prospettiva "temporale estesa" che arriva fino all'antichità. Secondo lo scienziato politico, la consapevolezza etnica ha una lunga storia rintracciabile sino alle civiltà dell'Egitto e della Mesopotamia e il nazionalismo contemporaneo è solamente l'ultima fase di questo lungo ciclo di consapevolezza etnica persistente, che prende avvio sin dalle primissime forme di organizzazione collettiva (Armstrong 1982: 3-4; Özkırmı 2017: 155). La formazione delle identità etniche dovrebbe essere esaminata secondo una dimensione temporale molto estesa, imitando l'approccio storiografico della Scuola degli annali francese che dà priorità a strutture storiche di lungo termine (chiamato *longue durée*) in grado di rivelare la durabilità e la persistenza degli attaccamenti etnici e l'importanza dei confini etnici nell'identità umana (Armstrong 1982: 4; Özkırmı 2017: 155).

Armstrong, sulla scia di Fredrik Barth (1928-2016), sostiene che i gruppi etnici sono gruppi umani che tendono a definirsi per esclusione attraverso il confronto con l'Altro, erigendo "frontiere" variabili a seconda della percezione individuale nella formazione del gruppo. Ciò comporta l'indistinguibilità dell'etnicità da altri generi di identità collettiva e la frequente sovrapposizione dei legami etnici con lealtà di tipo religiose e classiste: da qui deriva la preoccupazione dello studioso verso l'interazione mutevole tra lealtà etniche, religiose e classiste rispetto a definizioni univoche e distinte, cioè verso i meccanismi simbolici di differenziazione e formazione di confini etnici. (Armstrong 1982: 4-7; Özkırmı 2017: 156-157) Per Armstrong, «myth, symbol, communication, and a cluster of associated attitudinal factors are usually more persistent than purely material factors»: la durabilità dei simboli è possibile grazie alla loro incorporazione in strutture (non) verbali del mito, il cui potere di legittimazione è rafforzato a sua volta dalla fusione con altri miti fino a formare un 'mito-motore' (*mythomoteur*), il mito costitutivo di una politica (Armstrong 1982: 9; Özkırmı 2017: 157).

Questi temi furono indagati ulteriormente e rielaborati da Anthony David Stephen Smith (1939-2016), uno degli ultimi rappresentanti di una serie di accademici che hanno contribuito a ciò che Gellner definì il “dibattito della *London School of Economics*” sul nazionalismo. Smith si distinse però dalla prospettiva modernista basando il suo inedito approccio su una critica al modernismo stesso. Come Armstrong, la tesi centrale di Smith è che le nazioni moderne non possono essere comprese appieno se non si tiene conto di componenti etniche preesistenti. (Smith 1986: 16-18; Özkırmılı 2017: 159) Ciò significa che l’ascesa delle nazioni dovrebbe essere studiata in un contesto temporalmente più ampio di quello proposto dai modernisti, per comprendere quanto addietro nel tempo si deve scavare per trovare la loro origine e quanto profonda sia la connessione tra nazioni moderne e legami/sentimenti di tipo etnico (Smith 1986: 16-18; Özkırmılı 2017: 159). Smith evidenzia però a necessità primaria di formulare definizioni chiare di ‘nazione’ e ‘nazionalismo’ che trascendano i periodi storici e i continenti, analiticamente e idealmente applicabili ovunque, al fine di non incappare nell’errore dei modernisti di proporre definizioni di ‘nazione’ solo di un certo tipo - la moderna nazione “occidentale” sorta tra Settecento e Ottocento (Smith 2005: 95; Özkırmılı 2017: 159). In *National Identity* del 1991, Smith definisce la ‘nazione’ nei seguenti termini: «a named human population sharing an historic territory, common myths and historical memories, a mass, public culture, a common economy and common legal rights and duties for all members» (Smith 1991: 14; Özkırmılı 2017: 159). Per quanto riguarda invece le origini delle nazioni, la questione è ancor più complessa della natura stessa delle medesime. Per Smith, il problema dovrebbe essere suddiviso in tre domande che costituiscono anche il quadro esplicativo da egli fornito: 1) *chi* è la nazione? 2) *perché* e *come* emerge la nazione? 3) *quando* e *dove* emerge la nazione? (Smith 1991: 19; Özkırmılı 2017: 159).

La risposta alla prima domanda dovrebbe essere ricercata nelle cosiddette ‘comunità etniche’ (*ethnic communities*), denominate alternativamente e preferibilmente da Smith *ethnies* (etnie). Al concetto di ‘etnicità’ (*ethnicity*), popolare negli ultimi decenni, è stato attribuito un carattere primordiale da taluni o strumentale da altri (Smith 1991: 19-21; Özkırmılı 2017: 161). Tra questi due approcci³ – primordialsita e strumentalista – esisterebbe però una via di mezzo, adottata da Smith, che enfatizza gli attributi storici e simbolico-culturali dell’identità etnica (Smith 1991: 20). Un ‘gruppo etnico’ (*ethnic group*) è definito «a type of cultural collectivity, one that emphasizes the role of myths of descent and historical memories, and that is recognized

³ Il termine ‘approccio’ è qui usato citando direttamente Smith. Seguendo la terminologia di Özkırmılı, ‘strumentalismo’ farebbe parte del modernismo, in particolare della categoria delle teorie che spiegano il nazionalismo invocando fattori politici (Smith 1991: 180).

by one or more cultural differences like religion, customs, language or institutions. Such collectivities are doubly 'historical' in the sense that not only are historical memories essential to their continuance but each such ethnic group is the product of specific historical forces and is therefore subject to historical change and dissolution» (Smith 1991: 20).

A questo punto Smith opera una distinzione tra 'categorie etniche' (*ethnic categories*) e 'comunità etniche'. Le prime denotano «human populations whom at least some outsiders consider to constitute a separate cultural and historical grouping»: le popolazioni così designate potrebbero però possedere poca consapevolezza di sé e del proprio essere collettività separate (Smith 1991: 20-21). D'altro canto, una 'comunità etnica' può essere distinta solo da certi attributi, anche se posseduti tenacemente ed enunciati chiaramente solo da piccoli segmenti della popolazione designata e anche se alcuni di essi sono più intensi e rilevanti di altri in determinati periodi: un nome proprio collettivo, un mito di comune discendenza, memorie storiche condivise, uno o più elementi differenziatori di cultura comune, un'associazione con una "patria" specifica e un senso di solidarietà per settori significativi della popolazione (Smith 1991: 21). Come si evince da questa lista, l'*ethnie* non è un'entità primordiale e naturale, ma dotata di storicità e soggettività (Özkırmı 2017: 161).

Smith identifica due principali modelli di formazione della comunità etnica: 1) 'aggregazione' (*coalescence*), la fusione di unità originalmente separate, e 2) 'divisione' (*division*), la suddivisione attraverso la 'fissione' o 'proliferazione' (Smith 1991: 23-24; Özkırmı 2017: 161). Una volta formatasi, l'*ethnie* tenderebbe ad essere eccezionalmente durevole, malgrado i cambiamenti e le vicissitudini storiche, culturali, demografiche, religiose (Özkırmı 2017: 161). Smith evidenzia quattro meccanismi fondamentali alla base dell'auto-rinnovamento etnico: 1) la riforma religiosa, 2) il prestito culturale, 3) la partecipazione popolare e 4) i miti di selettività etnica. Insieme alla posizione geografica, all'autonomia, a capacità poliglote e commerciali, a una religione organizzata, essi aiuterebbero ad assicurare la sopravvivenza di certe comunità etniche nei secoli e porterebbero alla formazione graduale di 'nuclei etnici' (*ethnic cores*), di *ethnie* coese e consapevolmente distinte, che formano la base di Stati e regni in periodi successivi. (Smith 1991: 37-39) Localizzare i nuclei etnici aiuterebbe, secondo Smith, a rispondere alla prima domanda: chi è la nazione? La maggior parte delle nazioni recenti è costruita intorno a un'etnia dominante che ha annesso o ha attratto a sé altre comunità etniche cui hanno dato un nome e un carattere culturale. Queste osservazioni non sono però di per sé sufficienti a giustificare la ricerca dell'origine delle nazioni in un'era premoderna, siccome esistono diversi casi di nazioni formatesi senza precedenti etnici. (Özkırmı 2017: 162)

Smith allora enumera tre ragioni per sostenere la propria tesi (Smith 1991: 40-41; Özkırıklı 2017: 162): 1) le prime nazioni si formarono da nuclei etnici e fornirono un modello per la formazione successiva di altre nazioni; 2) tale modello rimpiazzò la comunità premoderna, fu cioè socialmente fertile; 3) anche quando non sussistevano precedenti etnici e i legami etnici erano fabbricati, il bisogno di forgiare una mitologia coerente e un simbolismo di una comunità storica e culturale divenne ovunque fondamentale per garantire la sopravvivenza e l'unità nazionali. Questi tre fattori forniscono il punto di partenza per determinare quali unità di popolazione si trasformeranno probabilmente in nazioni, ma non spiegano perché e come avviene tale trasformazione, cioè l'ascesa di una nazione.

A questo punto dell'analisi Smith specifica i principali modelli di formazione identitaria e i fattori che hanno innescato il loro sviluppo, identificando due tipi di comunità etnica che originarono due diversi modelli di formazione nazionale: 1) *ethnie* "lateralali" (aristocratiche) e 2) *ethnie* "verticali" (demotiche). Le prime erano generalmente composte da aristocratici e alte cariche ecclesiastiche e comprendevano talvolta anche burocrati, ricchi mercanti e alti ufficiali militari; erano confinate socialmente nelle posizioni più elevate e si diffusero geograficamente formando strette connessioni con i ranghi maggiori di altre *ethnie* "lateralali" confinanti. (Smith 1991: 52-53; Özkırıklı 2017: 162-163) I loro confini erano perciò "sfilacciati", ma mancavano di profondità sociale e il loro senso marcato di etnicità comune era legato al loro spirito corporativo in qualità di strato socialmente elevato e classe governante (Smith 1991: 53). Le comunità etniche "verticali" erano invece più compatte e di natura popolare; la loro cultura era ben diffusa ad altre sezioni della popolazione; le fratture sociali non erano sostenute da differenze culturali, ma una cultura storica distintiva aiutò a unire le diverse classi intorno a comuni tradizioni. Il vincolo etnico era dunque più intenso ed esclusivo e le condizioni di ammissione maggiori. (Smith 1991: 53)

L'importanza della distinzione tra i due tipi di *ethnie* risiede non solo nel poter sottolineare una fonte persistente di conflitto e sopravvivenza etnica in epoche premoderne, ma nel riuscire a mostrare generi diversi di nuclei etnici attorno ai quali le nazioni potevano essere costruite e le due principali traiettorie attraverso cui le nazioni potevano essere formate. Smith indica 1) la via dell'"incorporazione burocratica", quale traiettoria seguita dalle *ethnie* laterali e 2) la via della "mobilitazione vernacolare", quale traiettoria perseguita dalle *ethnie* verticali. (Smith 1991: 54-64) La prima traiettoria di formazione della nazione fu realizzata con successo in Europa occidentale: qui la sopravvivenza di comunità etniche aristocratiche dipendeva largamente dalla capacità d'incorporare altri strati della popolazione nella propria orbita culturale, come le classi medie e le regioni periferiche. Il primario veicolo in questo processo

fu l'emergente Stato burocratico attraverso l'estensione dei diritti di cittadinanza, la coscrizione, la tassazione e la costruzione di infrastrutture, il declino dell'autorità ecclesiastica e la transizione verso un'economia di mercato. (Smith 1991: 59-60; Özkırmı 2017: 163) Nella mobilitazione vernacolare, l'influenza dello Stato burocratico fu minore perché le *ethnie* verticali erano solitamente comunità di sudditi e il legame collante era di tipo esclusivo e pervasivo. Qui il meccanismo cruciale per la durevolezza etnica fu la presenza di una religione organizzata, la quale, attraverso miti di elezione, sacre scritture, liturgie e prestigio ecclesiastico, assicurò la sopravvivenza di comuni tradizioni (Smith 1991: 61-62; Özkırmı 2017: 163). Le comunità etniche plasmate dalla religione mostrarono però alcuni problemi che si presentarono nelle fasi finali del processo di formazione della nazione, tra cui la sovrapposizione della cultura etnica con quella religiosa. Il primo obiettivo della classe intellettuale secolare fu infatti l'alterazione della relazione tra etnicità e religione, distinguendole, tramite tre orientamenti: tradizionalismo, assimilazione/modernismo e ravvimento riformista. Qualunque fu la soluzione adottata, lo scopo finale fu la mobilitazione di una comunità originalmente passiva per formare una nazione intorno a una storia comune attraverso il culto dell'età dell'oro e il ritorno alla natura e ai suoi spazi poetici. (Özkırmı 2017: 164)

Infine, dove e quando emerge una nazione? Secondo Smith, il nazionalismo non aiuta a comprendere quali unità di popolazione siano adatte a diventar nazioni, né i motivi di questa trasformazione, ma è importante per la determinazione di quando e dove le nazioni saranno formate. È significativo quindi considerare l'impatto politico del nazionalismo in molteplici casi particolari (Smith 1991: 99; Özkırmı 2017: 164). Prima però Smith chiarisce il significato del concetto di 'nazionalismo', indicandone cinque accezioni di uso comune: a) l'intero processo di formazione e preservazione delle nazioni o degli Stati-nazione; b) la consapevolezza di appartenere alla nazione, i sentimenti e le aspirazioni per la propria sicurezza e prosperità; c) il linguaggio e il simbolismo della nazione e il suo ruolo; d) un'ideologia, inclusa una dottrina culturale delle nazioni e del volere nazionale e prescrizioni per la realizzazione delle aspirazioni nazionali e del volere nazionale; e) un movimento sociale e politico avente lo scopo di realizzare gli obiettivi della nazione e il volere nazionale (Smith 1991: 71; Özkırmı 2017: 164-165).

Smith enfatizza le ultime due accezioni nella propria definizione: «an ideological movement for attaining and maintaining autonomy, unity and identity on behalf of a population deemed by some of its members to constitute an actual or potential "nation"» (Smith 1991: 73). Il nazionalismo è un'ideologia, perché consiste di una dottrina centrale costituita da quattro proposizioni (Smith 1991: 74):

- a) il mondo è diviso in nazioni, ognuna delle quali con la propria individualità, storia e destino;
- b) la nazione è la fonte di tutto il potere politico e sociale e la lealtà verso la nazione supera tutte le altre fedeltà;
- c) gli esseri umani si devono identificare con una nazione se vogliono essere liberi e realizzarsi;
- d) le nazioni devono essere libere e sicure se pace e giustizia devono prevalere nel mondo.

Questa dottrina culturale dipende a sua volta dall'introduzione di nuovi concetti, derivanti da nuovi linguaggi o discorsi filosofici, storici e antropologici emersi tra il '600 e il '700 in Europa, come 'autonomia', 'autodeterminazione', 'volere nazionale', 'unità', 'unificazione territoriale', 'identità' (Smith 1991: 73-77; Özkırımlı 2017: 165).

Smith identifica due tipi di nazionalismo, prendendo le mosse dalla dicotomia sviluppata da Kohn (§ 1.2) e sviluppando una tipologia provvisoria e, per sua stessa ammissione, incompleta, in considerazione dei movimenti nazionalisti pre- e post-indipendenza (Smith 1991: 82-83; Özkırımlı 2017: 166-167):

- a) nazionalismo territoriale, basato su modelli della nazione di tipo "civico" e "occidentale": i movimenti pre-indipendenza sono anticolonialisti e cercano di espellere governatori stranieri e stabilire uno Stato-nazione nel territorio ex-coloniale; i movimenti post-indipendenza cercano di riunire diverse popolazioni etniche e integrarle in una nuova comunità politica sostituendola all'ex Stato coloniale;
- b) nazionalismo etnico, basato su modelli della nazione di tipo "etno-genealogico" e "orientale": i movimenti pre-indipendenza sono nazionalismi secessionisti e diasporici che cercano di dividersi da un'unità politica maggiore e creare una nuova etno-nazione; i movimenti post-indipendenza sono nazionalismi irredentisti e pan-nazionalismi che tentano di espandersi e stabilire etno-nazioni più vaste.

Ricapitolando la tipologia proposta da Smith, integrandola con le considerazioni precedenti:

- *ethnie* laterali/aristocratiche = incorporazione burocratica = nazioni civico-territoriali = nazionalismi territoriali: nazionalismi anti-coloniali e nazionalismi integrativi = condotti dall'alto, dalle élite;

- *ethnie* verticali/demotiche = mobilitazione vernacolare = nazioni etno-genealogiche = nazionalismi etnici: nazionalismi secessionisti/diasporici e pan-nazionalismi irredentisti = condotti dal basso, dagli intellettuali.

In conclusione di questa panoramica sulla prospettiva etnosimbolista con particolare riferimento al lavoro di Smith, bisogna evidenziare che lo studioso è stato straordinariamente produttivo nel corso della sua vita e, nonostante abbia mantenuto le sue convinzioni etnosimboliste, ha rivisto più volte la sua posizione relativa a diverse questioni, prima di tutto la definizione di ‘nazione’ e ‘nazionalismo’.

2.4 Prospettive contemporanee

Le cosiddette “prospettive contemporanee” sono così definite perché cercano di operare una cesura con il passato, sia da un punto di vista metodologico che contenutistico. La caratteristica distintiva dei lavori risalenti al periodo post-1989 è la critica nei confronti dello studio accademico tradizionale sul nazionalismo e il loro tentativo di superarlo. Queste ricerche richiamano innanzitutto l’attenzione sull’ideologizzazione presente in quei lavori che intendono essere una critica al passato, spesso però modellati essi stessi dal discorso nazionalista, e si rifiutano di dare per scontati i concetti di ‘nazioni’ e ‘nazionalismo’. Inoltre, lasciano ampio spazio all’interdisciplinarietà, accettando contributi dall’analisi critica del discorso, analisi della conversazione, teoria retorica, psicoanalisi e da nuove prospettive epistemologiche tra cui femminismo, post-colonialismo, postmodernismo. (Özkırmı 2017: 182-183) Enfatizzano infine la necessità di correggere l’elitismo delle teorie tradizionali, combinando analisi delle visioni “macro” o delle masse popolari con quelle delle visioni “micro” o delle classi al potere; problematizzano l’eccessiva preoccupazione nel dibattito sul nazionalismo per certe tematiche come l’origine delle nazioni e rifiutano le grandi narrative o meta-teorie per spiegare il fenomeno del nazionalismo nella sua totalità (Özkırmı 2017: 183). Presenterò il pensiero di Michael Billig, Craig Calhoun e Rogers Brubaker come esempi di prospettive innovative negli studi sul nazionalismo.

Banal Nationalism (1995) di Michael Billig (1947-) è stato il primo studio a fornire un’analisi sistematica della riproduzione delle idee di ‘nazione’ e ‘nazionalismo’ basata sulla critica alle teorizzazioni ortodosse. Queste ultime tendono infatti a considerare il nazionalismo come una proprietà “altrui”, di Stati periferici che devono ancora completare il processo di costruzione della nazione, o come una condizione temporanea in ‘Occidente’ che sorge solo in

momenti di crisi, e non come fenomeno endemico facente parte della propria realtà quotidiana (Özkırıklı 2017: 184; Billig 1995). Billig rifiuta questo quadro semplicistico e sostiene che, al contrario, le crisi di natura nazionalista nei ‘Paesi occidentali’ dipendono da fondamenta ideologiche esistenti che riproducono quotidianamente la ‘nazione’ e il ‘nazionalismo’ (Billig 1995).

A questo proposito introduce l’espressione ‘nazionalismo banale’ (*banal nationalism*) al fine di suggerire che il ‘senso della nazione’ (*nationhood*) «is near the surface of contemporary life», di denotare «the ideological habits which enable the established nations of the West to be reproduced», la cui immagine metonimica «is not a flag which is being consciously waved with fervent passion: it is the flag hanging unnoticed on the public building» (Billig 1995: 6-8, 93). Billig, proveniente da una formazione in psicologia sociale, sostiene che l’identità nazionale non è un accessorio psicologico sfoderato solo nei momenti di estrema necessità, ma anche le ‘nazioni consolidate’ (*the established nations*) sono permeate dal nazionalismo, il quale è assorbito nell’ambiente politicamente acquisito della propria patria, la nazione, e si manifesta attraverso i simboli propri della nazionalità che diventano parte della vita quotidiana di ciascun individuo (Billig 1995: 60-92; Özkırıklı 2017: 184).

Sono proprio questa quotidianità e la costante ripetizione dei simboli della nazione che ne garantiscono la sopravvivenza e ricordano alle persone ordinarie la propria appartenenza a una certa comunità nazionale. Le ‘familiari abitudini di routine legate al linguaggio’ (*routinely familiar habits of language*) giocano un ruolo fondamentale nel processo di “far tornare in mente” ripetutamente il proprio essere nazione, poiché il linguaggio svolge un ruolo fondamentale nel modo di agire dell’ideologia e nello strutturare la coscienza ideologica (Billig 1995: 17, 93):

In this way, the world of nations will be reproduced as *the* world, the natural environment of today. [...] Banal nationalism operates with prosaic, routine words, which take nations for granted, and which, in so doing, inhabit them. Small words, rather than grand memorable phrases, offer constant, but barely conscious, reminders of the homeland, making ‘our’ national identity unforgettable. (Billig 1995: 93)

Per esaminare tali questioni è necessario non solo prestare attenzione a parole come ‘popolo’ o ‘società’, cercando di identificare gli assunti nazionalisti sottostanti il loro utilizzo convenzionale, ma anche divenire “linguisticamente microscopici” (*linguistically microscopic*):

The crucial words of banal nationalism are often the smallest: ‘we’, ‘this’ and ‘here’, which are the words of linguistic ‘deixis’. (Billig 1995: 94)

Non a caso queste parole sono utilizzate comunemente dai politici: essi sono i principali riproduttori del nazionalismo, perché sono figure familiari, che appaiono costantemente e insistentemente sui giornali, in televisione – e oggi, sui *social networks*. Le loro parole hanno un’enorme influenza e sono quindi d’importanza capitale perché raggiungono milioni di persone contemporaneamente (Billig 1995: 96; Özkırımlı 2017: 186). Fatto ancor più degno di nota, i politici pretendono di parlare in nome e nell’interesse della nazione e, utilizzando una complessa deissi per invocare la patria, invocano il ‘noi’ collettivo estendendolo a livello nazionale e posizionano il ‘ci/noi’ entro i confini della ‘nostra patria’, presentata come il solo mondo oggettivo, naturale (Billig 1995: 106-109; Özkırımlı 2017: 187). La deissi della ‘terra d’origine’ non si limita al mondo della politica, ma si estende a quello dei mezzi di comunicazione di massa, soprattutto dei giornali. Anch’essi sostengono di parlare per la nazione, contribuendo, ad esempio, al processo di immaginazione di un ‘noi’ nazionale che si attua attraverso la stessa organizzazione interna del giornale e la struttura conferita alla presentazione delle notizie. Si pensi anche soltanto alla suddivisione tra notizie ‘domestiche’ e notizie ‘internazionali’ con la preminenza enfatica delle prime rispetto alle seconde, che divide il mondo in ‘terra natia’ (*Heimat*) e ‘estero’ (*Ausland*) (Billig 1995: 117-119).

Nella riproduzione del nazionalismo, Billig presta particolare attenzione al ruolo degli scienziati sociali, con particolar riferimento a sociologi e psicologi sociali. In primo luogo essi proietterebbero il nazionalismo sugli altri, negandolo o dimenticandolo per se stessi, definendolo in termini estremamente restrittivi per indicare quei movimenti nazionalisti estremi indotti da emozioni irrazionali (Billig 1995: 16; Özkırımlı 2017: 186-187). In secondo luogo lo naturalizzerebbero: certi studiosi tendono a descrivere le lealtà contemporanee agli Stati-nazione alla stregua di esempi di attitudini insite nella condizione psicologica generale dell’essere umano, di ‘necessità identitaria’, ‘attaccamenti alla società’, ‘legami primordiali’, teoricamente assunti come stati psicologici universali, non peculiari alla sola epoca degli Stati nazionali. In questi termini, il nazionalismo banale cessa non solo di essere un nazionalismo, ma di essere un fenomeno degno di investigazione e le condizioni esistenti di consapevolezza che danno per scontata l’esistenza di nazioni appaiono naturali. (Billig 1995: 17) Secondo Billig, per limitare i danni provocati dal nazionalismo banale, gli scienziati sociali dovrebbero quantomeno confessare la propria partecipazione, spesso involontaria e paradossalmente critica,

al discorso sul nazionalismo, dovrebbero tenere conto del nazionalismo insito nelle categorie, nel linguaggio quotidiano che costruiscono le teorie accademiche, anche quelle che intendono criticare il nazionalismo (Billig 1995: 12; Özkırıklı 2017: 187).

Tra gli studiosi più contemporanei che tentano di criticare coloro che reificano le nazioni vi è Craig Calhoun (1952-), che definisce il nazionalismo come:

a 'discursive formation', a way of speaking that shapes our consciousness [...] problematic enough that it keeps generating more issues and questions, keeps propelling us into further talk, keeps producing debates over how to think about it. (Calhoun 1997: 3)

Il problema non è solo se i partecipanti utilizzino un termine specifico, ma se usino:

rhetoric, a way of speaking, a kind of language that carries with it connections to other events and actions, that enables or disables certain other ways of speaking or acting, or that is recognized by others as entailing certain consequences. (Calhoun 1997: 3-4)

Il riconoscimento di una nazione richiede solidarietà sociale o un certo livello d'integrazione tra i propri membri e un'identità collettiva, ma queste caratteristiche esistono in numerosi generi di raggruppamenti umani e non sono da soli sufficienti per definire una nazione. È qui che entra in gioco la formazione discorsiva del nazionalismo. (Calhoun 1997: 4) Questo modo di concepire la solidarietà sociale, l'identità collettiva e le relative questioni (come la legittimità politica) svolge un ruolo fondamentale sia nella produzione delle autocomprensioni nazionaliste, sia nel riconoscimento delle pretese nazionaliste da parte di altri. Calhoun sostiene che in questo senso Anderson descrisse le nazioni come "comunità immaginate", cioè comunità che si distinguono da altre per lo stile con cui esse sono immaginate. (Calhoun 1997: 4)

Lo scopo dello studioso è di comprendere la forma distintiva dell'identità collettiva immaginata e di solidarietà sociale associata al nazionalismo. Calhoun indica dieci peculiarità prominenti della retorica della nazione, che non sono definitive e possono essere presenti in gradazioni differenti a seconda del contesto o del caso studio in esame (Calhoun 1997: 4-5):

- 1) i confini del territorio, della popolazione o di entrambe;
- 2) l'indivisibilità, la nozione per cui la nazione è un'unità integrale;
- 3) la sovranità o l'aspirazione alla sovranità, e quindi, alla parità con le altre nazioni, solitamente concepite come Stati autonomi e autosufficienti;

- 4) un'“emergente” nozione di legittimità, ovvero l'idea che il governo è tale solo quando supportato dal volere popolare o quando serve gli interessi del popolo o della nazione;
- 5) la partecipazione popolare in affari di carattere collettivo: una popolazione mobilitata sulla base della propria appartenenza nazionale (sia per motivi bellici che per attività civiche);
- 6) l'appartenenza diretta alla collettività, nell'ambito della quale ogni individuo è pensato come una parte della nazione, equivalente agli altri membri a livello categorico;
- 7) la cultura, inclusa una qualche combinazione di lingua, credenze e valori condivisi e pratiche abitudinarie;
- 8) l'estensione temporale, una nozione della nazione esistente nel tempo, incluse le generazioni passate e future, e avente una storia;
- 9) la discendenza comune o le caratteristiche “razziali”;
- 10) speciali relazioni storiche o sacre con un certo territorio.

Calhoun afferma che queste caratteristiche sono quelle che sono solitamente citate in nome della nazione: ciò che è importante non è tanto la lista in sé o la definizione di ‘nazione’, ma il modello che si forma quando tali caratteristiche sono preponderanti e ricorrenti:

Nations cannot be defined effectively by empirical measures [...] nations are constituted largely by the claims themselves, by the way of talking and thinking and acting that relies on these sorts of claims to produce collective identity, to mobilize people for collective projects, and to evaluate peoples and practices. (Calhoun 1997: 5)

Le caratteristiche enumerate possono aiutare a sviluppare un “tipo ideale”, un aiuto alla concettualizzazione e non a una definizione operativa o a una descrizione testabile empiricamente. La parola ‘nazione’ è utilizzata in modo sensato ed è interpretata in modo comune quando si applica a popolazioni che hanno o pretendono di avere quelle caratteristiche. (Calhoun 1997: 5) In questo senso, il riconoscimento delle nazioni funziona non attraverso il discernimento dell’“essenza” del ‘senso della nazione’ (*nationhood*), ma attraverso un modello ispirato alla nozione di “somiglianza familiare” (*Familienähnlichkeit*) elaborata dal filosofo Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Così come i membri di una famiglia condividono alcune caratteristiche fisiche comuni e mai tutte, attraverso le quali è però possibile riconoscere un modello, anche cose che potrebbero essere considerate connesse da un connotato in comune possono essere di fatto apparentate da una serie di somiglianze sovrapponibili in cui nessun

attributo è comune a tutte le cose. Lo stesso vale per l'ideologia nazionalista, che può porre l'enfasi su certe caratteristiche invece che altre o alla quale possono mancare alcuni dei tratti distintivi sopra delineati, ma in entrambi i casi il *pattern* preponderante è visibile ed esiste. (Calhoun 1997: 5-6; Sluga 2011; Needham 1975) In questo senso il nazionalismo ha tre dimensioni (Calhoun 1997: 6):

- 1) 'nazionalismo come discorso' (*nationalism as discourse*): produzione di retorica e comprensione culturale che porta le persone di tutto il mondo a pensare e inquadrare le proprie aspirazioni nei termini di un'idea di 'nazione' e 'identità nazionale' e produzione di particolari versioni del pensiero e del linguaggio nazionalista in specifiche configurazioni e tradizioni;
- 2) 'nazionalismo come progetto' (*nationalism as project*): movimenti sociali e politiche statali con cui le persone cercano di portare avanti gli interessi delle collettività che interpretano come nazioni;
- 3) 'nazionalismo come valutazione' (*nationalism as evaluation*): ideologie politiche e culturali che reclamano la superiorità di una particolare nazione.

L'aspetto fondamentale che secondo Calhoun dovrebbe essere compreso a questo punto è che:

nations exist only within the context of nationalism. 'Nation', is a particular way of thinking about what it means to be a people, and how the people thus defined might fit into a broader world system. The nationalist way of thinking and speaking helps to make nations. (Calhoun 1997: 99)

Ciò spiegherebbe anche la modernità delle nazioni: il termine 'nazione' è sì antico, ma indicava semplicemente persone connesse per luogo di nascita o cultura e non aveva nessuna connotazione politica. Parimenti, modelli culturali esistenti da tempo possono aver sì influenzato la formazione di identità nazionali, ma il loro significato ha subito una trasformazione in epoca moderna. (Calhoun 1997: 9-10) A differenza di Kedourie e Gellner, Calhoun afferma tuttavia di non voler ridurre il nazionalismo a una mera dottrina politica, perché esso è «a more basic way of talking, thinking, and acting» (Calhoun 1997: 11). Come Kedourie, afferma però che il nazionalismo è una caratteristica dell'epoca moderna, un'epoca in cui il discorso del nazionalismo è diventato universale ed è stato collegato al potere pratico e alle capacità politiche degli Stati, che funziona in parte perché le identità nazionali e l'intera

retorica nazionalista appaiono alle persone come se esse fossero antiche, da sempre esistite, naturali (Calhoun 1997: 11-12).

Questo ultimo punto è stato sviluppato anche in *Nations Matter* (2007), in cui l'autore si spinge a sostenere non solo che le autocomprensioni nazionali sono costruite, ma che le nazioni stesse sono irreali, inventate. Ciò non significa che esse non debbano essere accuratamente analizzate sociologicamente. (Calhoun 2007; Özkırmı 2017: 203) Qui sottolinea inoltre la futilità di spiegare il nazionalismo nei termini di una sola variabile dominante, che sia l'industrializzazione, il capitalismo o lo Stato, perché non chiariscono la forma della nazione o il discorso nazionalista in sé: a livello dell'attività pratica esistono tanti diversi nazionalismi legati tra di loro da una forma discorsiva comune che li modella (Calhoun 2007; Özkırmı 2017: 204). Non può esistere una teoria generale sul nazionalismo, ma tante diverse teorie quante sono le forme attraverso cui il nazionalismo può manifestarsi. È necessario indirizzare l'attenzione teorica sui fattori che portano alla continua (ri)produzione del discorso nazionalista nel mondo moderno. (Calhoun 2007; Özkırmı 2017: 204)

La critica alla reificazione della nazione costituisce infine il punto di partenza anche dell'influente analisi sull'etnicità e sul nazionalismo del sociologo Rogers Brubaker (1956-), il cui bersaglio è il 'gruppismo' (*groupism*), ovvero

the tendency to treat ethnic groups, nations, and races as substantial entities to which interests and agency can be attributed [...] the tendency to reify such groups [...]

concependo, ad esempio, 'Serbi', 'Croati', 'Curdi' e 'Turchi' come attori unitari collettivi mossi da obiettivi comuni (Brubaker 2004: 7-8; Özkırmı 2017: 204). A questo proposito, Brubaker afferma che è necessario ritornare a una distinzione epistemologica di lunga data tra fenomeno in questione e prospettiva di analisi, tra categorie di pratica e categorie di analisi (Brubaker 2004: 31-33, 83-87). Molti termini centrali nelle scienze sociali e storiche – 'razza', 'nazione', 'etnicità', 'classe', 'comunità', 'tradizione', 'identità' – sono sia categorie di pratica sociale e politica sia categorie di analisi sociale e politica (Brubaker 2004: 31). Seguendo il sociologo francese Pierre Bourdieu (1930-2002), Brubaker intende per 'categorie di pratica' (*categories of practice*) qualcosa di simile a ciò che altri hanno definito 'native', 'folk', 'lay categories' (categorie native, popolari, profane), categorie dell'esperienza sociale quotidiana, sviluppate e impiegate dagli attori sociali ordinari, distinte dalle 'categorie di analisi' (*categories of analysis*) utilizzate dagli scienziati sociali, più distaccate dall'esperienza soggettiva (Brubaker 2004: 31; Bourdieu 1972/2003: 175-326; Bourdieu 1987: 1). Questa suddivisione corrisponde

a quella tra 'sintetico' e 'analitico', termini che si riferiscono rispettivamente a un procedimento o atto conoscitivo che, partendo da elementi semplici e parziali, giunge a una rappresentazione o a una conoscenza complessa e unitaria e alla descrizione o interpretazione di un concetto complesso attraverso l'esame degli elementi semplici che lo compongono.

A proposito dei "conflitti etnici", Brubaker sostiene che essi non devono essere intesi come conflitti tra 'gruppi etnici', nel senso che non bisogna adottare acriticamente categorie di pratica etnopolitica in qualità di categorie di analisi sociale, malgrado sia necessario per un analista prendere in seria considerazione le categorie native con cui i partecipanti dei conflitti si autorappresentano e le loro interpretazioni, essendo l'oggetto dell'analisi (Brubaker 2004: 9-11). Oltre all'inaffidabilità generale del senso comune "etnico" come guida per un'analisi sociale, le testimonianze dei partecipanti, in particolare quelle degli specialisti dell'etnicità come gli imprenditori etnopolitici che magari vivono di e per l'etnicità, possiedono infatti un carattere definito da Bourdieu "performativo". Invocando i gruppi, i partecipanti cercano di evocarli, appellarsi ad essi e farli esistere; reificandoli, cioè trattandoli come cose sostanziali realmente esistenti, gli imprenditori etnopolitici possono contribuire a produrre ciò che essi descrivono o designano. (Brubaker 2004: 10) La reificazione è un processo sociale, non solo una cattiva abitudine:

Reifying groups is precisely what ethnopolitical entrepreneurs are in the business of doing. When they are successful, the political fiction of the unified group can be momentarily yet powerfully realized in practice. As analysts, we should certainly try to *account* for the ways in which - and conditions under which - this practice of reification, this powerful crystallization of group feeling, can work. But we should avoid unintentionally *doubling* or *reinforcing* the reification of ethnic groups in ethnopolitical practice with a reification of such groups in social analysis. (Brubaker 2004: 10)

Brubaker propone otto modalità per superare il gruppismo (Brubaker 2004: 11-18). Innanzitutto, 1) ripensare l'etnicità: riesaminare gli strumenti concettuali del campo di studi dell'etnicità e del nazionalismo. In particolare:

Ethnicity, race, and nation should be conceptualized not as substances or things or entities or organisms or collective individuals - as the imagery of discrete, concrete, tangible, bounded, and enduring "groups" encourages us to do - but rather in relational, processual, dynamic, eventful, and disaggregated terms. This means thinking of ethnicity, race, and nation not in terms of substantial groups or entities but in terms of practical categories,

situated actions, cultural idioms, cognitive schemas, discursive frames, organizational routines, institutional forms, political projects, and contingent events. It means thinking of ethnicization, racialization, and nationalization as political, social, cultural, and psychological processes. And it means taking as a basic analytical category not the “group” as an entity but groupness as a contextually fluctuating conceptual variable. (Brubaker 2004: 11)

La seconda modalità riguarda 2) la realtà dell’eticità: ripensare l’eticità, la ‘razza’, la ‘nazione’ nelle modalità sopra delineate non ha lo scopo di mettere in discussione la loro realtà, minimizzare il loro potere o ignorare la loro importanza, ma di interpretarle in modo diverso. Ad esempio, la realtà della ‘razza’ e il suo potere coercitivo in certe configurazioni, espresse da ideologie, narrative, categorie, sistemi di classificazione, linguaggi razziali, non implica il riconoscimento dell’esistenza di ‘razze’, così come la realtà dell’eticità e della ‘nazionalità’ e il potere di identificazioni nazionali non dipendono dall’esistenza di gruppi etnici e nazioni come gruppi o entità sostanziali.

In terzo luogo, 3) concepire la gruppalità come evento. Spostare l’attenzione dai gruppi alla gruppalità come variabile ed eventuale anziché fissa e naturale permette di tenere conto di fasi di straordinaria coesione e momenti d’intensa solidarietà collettiva e di prospettare l’eventualità che la gruppalità non avvenga affatto. Ciò è possibile senza trattare implicitamente alti livelli di gruppalità come qualcosa di costante, durevole o esistente per definizione, ma come eventi, qualcosa che “capita”.

Brubaker indica inoltre come quarto punto la necessità di 4) distinguere tra gruppi e categorie. Se s’intende per ‘gruppo’ una comunità delimitata, che interagisce, si riconosce, si orienta e comunica efficacemente al proprio interno, avente un senso di solidarietà, identità corporativa e capacità di agire all’unisono, allora diventa evidente che una ‘categoria’ non è un gruppo, ma è al meglio una base potenziale per la formazione del gruppo o della gruppalità. Così distinguendo, è possibile, ad esempio, problematizzare la relazione che può sussistere tra di esse, porsi delle domande sul grado di gruppalità associato a una particolare categoria in una configurazione specifica e sulla natura dei processi politici, sociali, culturali, psicologici attraverso cui alle categorie è conferita la gruppalità.

Il quinto punto concerne 5) la ‘formazione del gruppo’ (*group-making*) quale progetto: se si tratta la gruppalità come una variabile e si distingue tra gruppi e categorie, ci si può occupare delle dinamiche della formazione del gruppo come progetto politico, sociale e culturale finalizzato a trasformare le categorie in gruppi e incrementare i livelli di gruppalità.

Il sesto punto riguarda 6) il rapporto tra gruppi e organizzazioni: i veri protagonisti della maggior parte dei conflitti etnici non sono i ‘gruppi etnici’, ma diversi generi di organizzazioni e i loro capi ufficiali e resi autonomi, nonostante la retorica dei partecipanti ai conflitti dipinga i ‘gruppi etnici’ come tali e getti ambiguità sulla relazione tra di essi. Tali organizzazioni includono gli Stati e le loro componenti organizzative come ministeri, amministrazioni, enti per l’esecuzione legislativa, unità delle forze armate; gruppi terroristici, organizzazioni paramilitari, bande armate, bande strutturate liberamente; partiti politici, associazioni etniche, organizzazioni di movimenti sociali, chiese, giornali, stazioni radio-televisive. Le organizzazioni non possono essere equiparate ai gruppi etnici perché possiedono materiali e risorse organizzative, sono capaci di azione pianificata e quindi di agire come protagonisti più o meno coerenti in un conflitto etnico. Ad esempio, l’IRA (*Irish Republican Army*), l’UÇK (*Ushtria Çlirimtare e Kosovës*) e il PKK (*Partîya Karkerên Kurdîstan*) pretendono di parlare in nome di Irlandesi cattolici, Albanesi kosovari e Curdi turchi, ma gli analisti devono operare una differenza tra queste organizzazioni e i presunti gruppi, delimitati e omogenei, nel cui nome esse dicono di agire.

La settima modalità per superare il gruppismo è 7) l’‘inquadramento e codifica’ (*framing and coding*): se i protagonisti dei conflitti etnici non possono essere considerati gruppi etnici, allora che cosa fa sì che un conflitto sia etnico e la violenza perpetrata sia di natura etnica? Conflitto e violenza diventano “etnici” (o “razziali” o “nazionalisti”) attraverso i significati attribuiti all’aggettivo ‘etnico’ dai perpetratori, dalle vittime, dai politici, dai giornalisti: tali atti di inquadramento e codifica non interpretano semplicemente la violenza, ma la denotano. Quando si stabilisce una cornice ‘etnica’, noi “leggiamo” il conflitto e la violenza non solo in termini etnici, ma anche gruppisti. Malgrado tale gruppalità così percepita non rifletta necessariamente ciò che è sentito ed esperito dai partecipanti in un evento, un’efficace contestualizzazione può esercitare un potente effetto *feedback*, in grado di plasmare esperienze successive e aumentare i livelli di gruppalità. Le modalità attraverso cui il conflitto e la violenza vengono osservate, interpretate e rappresentate dipende da cornici interpretative dominanti. Oggi cornici di tipo “etnico” e “nazionale” sono immediatamente accessibili, riverberano e sono considerate legittime: tutto ciò incoraggia attori e analisti ad interpretare conflitto e violenza in termini altrettanto “etnici”. Gli analisti sono dunque inclini a sovrastimare l’incidenza della violenza e del conflitto “etnico” codificandoli come esempi etnici di conflitto o violenza, anche se essi potevano essere codificati in altri termini. Gli attori possono approfittarsi di questo pregiudizio codificante e della legittimità di quadri etnici e nazionali, utilizzandoli per

mascherare il perseguimento di interessi particolari. Il punto della questione è di evidenziare l'esistenza di incentivi strutturali e culturali per un *framing* strategico.

Infine, alla luce di queste osservazioni sull'importanza della cornice e della codifica, lo studioso indica come ottavo punto 8) l'etnicità quale cognizione:

Ethnicity, race, and nationhood are fundamentally ways of perceiving, interpreting, and representing the social world. They are not things *in* the world, but perspectives *on* the world. These include ethnicized ways of seeing (and ignoring), of construing (and misconstruing), of inferring (and misinferring), of remembering (and forgetting). They include ethnically oriented frames, schemas, and narratives, and the situational cues - not least those provided by the media - that activate them. They include systems of classification, categorization, and identification, formal and informal. And they include the tacit, taken-for-granted background knowledge, embodied in persons and embedded in institutionalized routines and practices, through which people recognize and experience objects, places, persons, actions, or situations as ethnically, racially, or nationally marked or meaningful. (Brubaker 2004: 17)

Brubaker afferma che le prospettive cognitive possono rafforzare le fondamenta empiriche della tendenza a naturalizzare l'etnicità, spesso rilevata presso l'essere umano (Brubaker 2004: 17). Ricerche sull'"essenzialismo psicologico" suggeriscono che gli esseri umani agiscono come se le cose avessero un'essenza o caratteristiche sottostanti che le rendono come sono: soprattutto le categorie sociali sono spesso percepite (erroneamente) come se fossero 'tipi naturali' (*natural kinds*) (Brubaker 2004: 83-84). Vengono di conseguenza dedotte qualità essenziali e profonde sulla base di apparenze superficiali, impregnando categorizzazioni arbitrarie di significati profondi: Hirschfeld (1996) e Gil-White (2001) estendono questa linea di analisi alla 'razza' e all'etnicità, ipotizzando un'inclinazione cognitiva ben sedimentata a percepire gli esseri umani come membri di 'tipi naturali' aventi 'essenze' ereditate e immutabili (Brubaker 2004: 84).

Hirschfeld sostiene che gli esseri umani possiedono uno "specifico dispositivo cognitivo" (*a specific-purpose cognitive device*) per ripartire il mondo sociale in 'generi intrinseci' (*intrinsic kinds*) basati su 'essenze condivise' (*shared essences*). Ciò fornirebbe le fondamenta cognitive per ciò che Hirschfeld chiama "sociologia popolare" (*folk sociology*), una logica partitiva pratica o un'ontologia sociale che seleziona i *kind* naturali delle persone che esistono al mondo. (Brubaker 2004: 84) Egli enfatizza la presenza onnipresente di una simile logica classificatoria, che naturalizza la differenza sociale dividendo il mondo sociale in gruppi costituiti (ritenuti

essere basati su una qualche essenza innata) ed è sottostante a sistemi differenti di classificazione razziale, etnica e nazionale (Brubaker 2004: 84). Gil-White sostiene che l'argomentazione essenzialista sull'etnicità viene derivata da un'argomentazione sulle specie biologiche per trasferimento analogico. Ciò avverrebbe attraverso l'adattamento di un esistente 'specifico modulo cognitivo' (*an existing special-purpose cognitive module*) alla percezione dei e alla riflessione sui gruppi etnici (Brubaker 2004: 84).

Nonostante i due studiosi siano in disaccordo circa la particolare natura del meccanismo cognitivo operante, entrambi avanzano l'ipotesi per cui la diffusa tendenza a naturalizzare ed essenzializzare categorie razziali, etniche e nazionali sia fondata sull'apparato cognitivo umano (Brubaker 2004: 84). Secondo Brubaker, le prospettive cognitive sono in grado di far avanzare la ricerca costruttivista su etnicità, razza e nazionalità, che, nel momento in cui scriveva, si trovava in una fase d'arresto. Possono essere utili perché aiutano a spiegare come etnicità, razza, nazione siano costruite; come e quando le persone s'identificano, percepiscono gli altri in termini razziali, etnici o nazionali; come la gruppalità possa cristallizzarsi rimanendo latente in certe situazioni e potenziale in altre; a collegare risultati conseguiti a livello "macro" con processi "micro" (Brubaker 2004: 17-18).

La rilevanza della distinzione tra categorie di pratica e categorie di analisi nel campo delle ricerche sul nazionalismo e sull'etnicità sarà nuovamente enfatizzata per fornire definizioni operative di 'nazione' e 'nazionalismo' e a proposito della problematicità mostrata dal primordialismo. Nella prossima sottosezione, considererò sinteticamente gli aspetti controversi della categorizzazione vigente ancor oggi nel mondo degli studi sul nazionalismo, utile per l'introduzione del Capitolo II, dove discuterò dell'ipotesi di rimuovere il primordialismo inteso come categoria esplicativa del nazionalismo.

2.5 Alcune problematiche del dibattito teorico tradizionale

Le prospettive e teorie illustrate presentano aspetti critici specifici. Ora vorrei evidenziare però alcune problematiche ancora persistenti relative al dibattito generale intorno al nazionalismo.

La prima questione concerne un quesito teorico che è divenuto centrale ad esso, espresso dal quesito *When is a nation?*. Secondo Özkırmılı, sulla scia dello scetticismo mostrato da Walker Connor, questa domanda, per quanto forse interessante da un punto di vista storiografico, non merita tutta l'attenzione che le è stata data fino adesso. È infatti impossibile identificare con esattezza l'origine delle nazioni o di una nazione in particolare, la cui formazione è un processo storico e non un evento specifico. La risposta al quesito inoltre dipende molto dalla definizione

di partenza di ‘nazione’, che è estremamente arbitraria e soggettiva e, anche presupponendo che si riesca a stabilire con una certa dose di sicurezza il momento di origine delle nazioni, non è chiaro quale sarebbe il suo beneficio o contributo per la comprensione globale del fenomeno del nazionalismo. (Özkırmı 2017: 229; Connor 2004: 45)

Per Özkırmı, questa problematicità deriva da una questione più generale insita nella convenzionale classificazione delle teorie sul nazionalismo, ovvero dalla definizione delle prospettive descritte nella seconda sezione di questa ricerca in qualità di “paradigmi” – soprattutto da parte e in virtù dell’influente lavoro di Anthony Smith. ‘Paradigma’, come ricorda Özkırmı, è un termine che è stato introdotto nel gergo scientifico sociale da Thomas Kuhn (1922-1996) e ripreso da Smith per riferirsi alla necessità di superare i vecchi paradigmi o all’ascesa di paradigmi alternativi (Özkırmı 2017: 229-230; Smith 1998: 3). Nel fare ciò Smith segue però l’utilizzo originale del termine senza esplicitarne la provenienza né all’interno del proprio lavoro né nei riferimenti bibliografici, conferendo alle proprie categorie lo *status* di tradizioni coerenti della ricerca scientifica, il cui studio prepara uno studente a diventare membro della comunità scientifica con cui si interfacerà successivamente (Özkırmı 2017: 230). I paradigmi di Smith sono lungi dal possedere lo statuto o la coerenza degli esempi di tradizione scientifica illustrati da Kuhn quali l’‘astronomia tolemaica’ o la ‘dinamica aristotelica’, essendo estremamente arbitrari (Özkırmı 2017: 230). Come riprenderò nel dettaglio Capitolo II a proposito del primordialismo, non tutti gli accademici etichettati come “primordialisti” accettano infatti la definizione che è stata loro data dall’esterno e non sempre questa etichettatura rispecchia la natura del loro lavoro. Anzi, in certi casi essa può essere addirittura fuorviante e inappropriata, come nel caso di Edward Shils e Clifford Geertz.

Questa classificazione semplificata e non tiene nemmeno conto delle grandi variazioni interne tra le diverse teorie ordinate in una delle preesistenti categorie e dei cambiamenti nel tempo delle posizioni accademiche di certi studiosi. Essa inoltre dipende soprattutto da chi sta compiendo la suddivisione e, a conferma di ciò, esistono “etichette” differenti per indicare una stessa opera di un certo studioso a seconda dell’interpretazione fornita da chi recensisce – prova della difficoltà di cristallizzare queste teorie in una categoria monolitica (Özkırmı 2017: 230-231). Solo per citare due esempi significativi ricordati da Özkırmı, Armstrong è un “perennista” secondo Smith, un “etnicista” secondo Hutchinson e un “etnosimbolista” secondo molti altri; Connor è etichettato sia come “primordialista” che come “modernista” (Özkırmı 2017: 230-231). Perciò Özkırmı (2017) preferisce parlare di ‘approcci’ anziché utilizzare la nomenclatura smithiana di ‘paradigmi’.

A ulteriore conferma di quanta confusione terminologica e classificatoria regni nel campo di studio sul nazionalismo, talvolta anche il rigoroso Özkırımlı non è del tutto immune dall'imprecisione terminologica. Ad esempio:

Like the other theoretical approaches we will review in the book, primordialists do not form a monolithic category. It is possible to identify four different versions of primordialism: the 'nationalist', 'sociobiological', 'culturalist' and 'perennialist' approaches. The common denominator of these approaches is their belief in the naturalness and/or antiquity of nations. (Özkırımlı 2017: 52; sottolineature mie)

Lo studioso utilizza alternativamente 'approccio' e 'versioni' per riferirsi sia a ciò che dovrebbe essere secondo la sua nomenclatura un approccio metodologico (primordialismo, modernismo, ecc.) sia alle loro varianti (nazionalistica, sociobiologica, ecc.). Un altro esempio di possibile confusione è rappresentato dalla qualificazione delle prospettive sul nazionalismo che compongono la quarta categoria classificatoria individuata da Özkırımlı come "contemporanee". È vero che Özkırımlı ne descrive poi le peculiarità, ma l'aggettivo 'contemporaneo' potrebbe essere fonte di ambiguità, potrebbe cioè richiamare le teorie più recenti che si rifanno a modernismo, primordialismo ed etnosimbolismo. Il rischio è di credere che anche le teorie neo-primordialiste, neo-perenniste e via dicendo ricadano tra le prospettive contemporanee. La soluzione potrebbe allora essere di sostituire 'contemporaneo' con 'nuovo' per marcare l'innovatività delle teorie postmoderniste, femministe, ecc. menzionate da Özkırımlı. Mi preme sottolineare che ho voluto discutere questi due esempi non per criticare, ma per mostrare come anche gli studiosi più attenti ai problemi di categorizzazione e terminologia nell'ambito degli studi sul nazionalismo talvolta cadano anch'essi in contraddizione. Ciò è accentuato dal fatto che nella sua monografia non vi è un tentativo di definire o proporre esplicitamente una nomenclatura specifica di natura classificatoria.⁴

In definitiva, la divisione delle teorie sul nazionalismo sulla base del quesito *When is a nation?* si può considerare come un perseguimento triviale o poco più di un mero esercizio di nomignoli accademici. Certe analisi che sono state presentate come teorie primordialiste o moderniste del nazionalismo non sono teorie e non intendono esserlo. Non è nemmeno ben chiaro se esista una teoria vera e propria sul nazionalismo, in quanto la maggior parte delle analisi della seconda metà del Novecento non sono qualificabili come "teorie", se si definisce

⁴ Nel caso del primordialismo è comunque comprensibile la confusione in cui si rischia facilmente di cadere. La discussione a tal riguardo è rimandata al Capitolo II.

una teoria come uno studio distaccato (del nazionalismo) accompagnato da un quadro analitico in grado di spiegare il nazionalismo ovunque e sempre. (Özkırmı 2017: 32, 237; Ichijo & Uzelac 2005: 125) Con ciò non si intende certo negare la centralità della Storia, né l'importanza del lavoro di categorizzazione di Smith che, pur con tutti i suoi limiti, ha contribuito a mettere ordine in una disciplina in veloce espansione, ma problematizzare il modo in cui la Storia è stata utilizzata da diversi studiosi per supportare certe interpretazioni del passato (Özkırmı 2017: 239).

Ciò che allora sarebbe auspicabile è il ripensamento degli studi sul nazionalismo e un superamento del dibattito tradizionale per affrontare meglio “la doppia sfida del nazionalismo” propria della realtà in cui viviamo. La prima sfida è la comprensione dei processi, delle dinamiche, degli eventi che minacciano l'esistenza e alterano il significato e la realtà percepita della nazione e del nazionalismo, e quella di istituzioni, ideologie, movimenti, forme di appartenenza legati ad essi. La seconda è la comprensione della resilienza di nazioni e nazionalismi davanti a queste tendenze contrapposte (Özkırmı 2017: 237-241). Bisognerebbe spostare il proprio focus di attenzione da “se o se non” a “come”, o da “quando” a “cosa”, al fine di investire più tempo e risorse nell'esplorazione delle connessioni tra la ricerca passata e i problemi presenti, prendendo in considerazione le molteplici modalità con cui la prima è stata compromessa dal cosiddetto “nazionalismo metodologico”: il dibattito teorico sul nazionalismo è diventato obsoleto e lontano dalla realtà peculiare al nostro tempo (Özkırmı 2017: 241-222). Infatti, ricordando le parole di Geertz:

Political theory [...] is in fact, and inevitably, a specific response to immediate circumstances [...] If the general is to be grasped at all, and new unities uncovered, it must, it seems, be grasped not directly, all at once, but via instances, differences, variations, particulars - piecemeal, case by case. In a splintered world, we must address the splinters. (Geertz 2000: 218-219; Özkırmı 2017: 239-243)

3. “Mappare” gli studi sul nazionalismo: un tentativo di concettualizzazione

Defining and conceptualizing the nation is much more difficult because the essence of a nation is intangible. This essence is a psychological bond that joins a people and differentiates it, in the subconscious conviction of its members, from all other people in a most vital way. The nature of that bond and its well-spring remain shadowy and elusive,

and the consequent difficulty of defining the nation is usually acknowledged by those who attempt this task. (Connor 1978: 379)

This term [nation] appears to express something important in human affairs. But what exactly? Here lies the mystery. [...] Walter Bagehot [...] with his usual common sense: 'We know what is when you do not ask us, but we cannot very quickly explain or define it'. (Hobsbawm 1990: 1)

Molti studiosi nel campo delle ricerche sul nazionalismo concordano sulla difficoltà di definire e concettualizzare la 'nazione' e il lessico da essa derivante ('nazionalismo', 'nazionalità', 'identità nazionale', 'sentimento nazionalista'), senza contare le differenze connotative e traduttive interlinguistiche e le diverse tradizioni intellettuali di utilizzo dei termini (v. ad es. Weber 1948; Gellner 1983; Snyder 1990; Hobsbawm 1990; Connor 1995; Viroli 1995; Conversi 2003; Campi 2004; Kłoskowska 2007; Smith 2010; Longo 2018). Non tutti pervengono infatti a offrire chiare definizioni *a priori* o *a posteriori* di 'nazione' e 'nazionalismo'. I tentativi variano inoltre a seconda dello studioso e della prospettiva utilizzata e oscillano tra elementi definitori di tipo "soggettivo" e "oggettivo". Questa situazione è aggravata dall'uso pervasivo e talvolta dall'abuso di questi termini nella pratica linguistica quotidiana, che si riflettono nel disordine terminologico in ambito accademico, visibile soprattutto quando si tratta di definire altri concetti quali 'Stato', 'Stato-nazione', 'Stato nazionale', 'società', 'patriottismo' (Connor 1972: 37-38; Connor 1995: 19, 146). L'imprecisione lessicale è sia un sintomo che una causa della grande confusione in cui versa lo studio del nazionalismo (Connor 1995: 121).

Tanto è grande l'incertezza sul concetto di 'nazione' che, come evidenzia Mario Longo, è lecito chiedersi innanzitutto se la nazione esista realmente o se non sia piuttosto un'entità astratta, ideologica, un mero costrutto artificiale ideato dalla logica classificatoria della mente e quale sia il suo rapporto con altre forme dell'organizzazione sociale umana (Longo 2018: 17). Longo si chiede infatti se la nazione sia da intendere essenzialmente come idea o come sentimento: «nel primo caso, come idea sarebbe qualcosa di razionale, o per lo meno di ragionevole e in qualche modo rappresentabile; nel secondo caso, come sentimento, sarebbe qualcosa di immediato e naturale, di non chiaramente concettualizzabile» (Longo 2018: 7, 14). Egli opta per il secondo significato, giudicato più opportuno per ricondurre ad esso la coscienza della nazionalità che appare sicuramente come un sentimento, «un consentire in comune con altri che son percepiti come parte viva di un tutto, del quale ogni singolo individuo è e si sente

parte» (Longo 2018: 14-15). Alla base di questa comunione di sentimenti «vi è la condivisione di idee, valori, stili di vita e comportamenti, una condivisione che genera un processo di identificazione entro una comunità che assicura all'individuo quel bisogno di continuità e di persistenza nel corso dell'esistenza, alle quali tutti aspirano ma che nessuno sente singolarmente di poter realizzare» (Longo 2018: 15-16). Se si cerca però di spiegare razionalmente questo sentimento e di elevarlo a idea, se si prova cioè a definire in maniera univoca i suoi elementi costitutivi, non si può far altro che constatare come esso sia oltremodo vago, variabile, arbitrario: «tanto evidente esso appare all'intuizione immediata, quanto oscuro all'indagine critica e razionale» (Longo 2018: 16). Quali sono i confini geografici di tale sentimento, a chi precisamente si estende il senso di solidarietà e compassione, quali sono i criteri grazie ai quali è possibile distinguere un connazionale da un "extra-comunitario"? Il 'sangue', il 'territorio', la 'razza', la 'conformazione territoriale e geografica' oltre ad essersi rivelati disastrosi sul piano umano e storico non sono giustificabili né teoricamente, né tantomeno scientificamente. Anche 'lingua', 'religione', 'cultura', 'usi e costumi' appaiono criteri difficilmente invocabili in maniera definitiva per la delimitazione dell'essenza di una nazione. (Longo 2018: 16-17)

Similmente Eric Hobsbawm afferma che la caratteristica fondamentale della classificazione degli esseri umani in nazioni sta nel fatto che nessun criterio soddisfacente è rinvenibile per decidere quale delle numerose collettività umane dovrebbe essere così denominata. Numerosi sono stati i tentativi di stabilire criteri oggettivi – tra cui lingua, etnicità, territorio condiviso, storia, cultura, religione, istituzioni - per definire lo *status* di nazione o per spiegare i motivi per cui certi gruppi sono diventati nazioni e altri no, ma sono tutti falliti perché esistono sempre eccezioni alle definizioni basate su tali criteri e perché questi ultimi sono essi stessi ambigui, mutevoli, fumosi (Hobsbawm 1990: 5-6; Smith 2010: 11-12). Hobsbawm non si stupisce di questa difficoltà, essendo il tentativo degli studiosi del nazionalismo quello di far corrispondere entità – le nazioni – storicamente inedite e di natura cangiante in un quadro di permanenza e universalità (Hobsbawm 1990: 6). Lo storico è critico non solo nei confronti dei parametri "oggettivi", ma anche delle definizioni "soggettive" come quella collettivista di Renan e individualista dei marxisti austriaci, che tentarono di adattare la definizione di 'nazione' a territori abitati da popolazioni parlanti lingue diverse o condividenti diversi criteri "oggettivi" (Hobsbawm 1990: 7-8). Entrambe le tipologie di definizione sono considerate fuorvianti da Hobsbawm, il quale confida dunque nella necessità per gli studiosi nel campo di studi sul nazionalismo di tenere un atteggiamento inizialmente agnostico nei confronti degli elementi costitutivi di una nazione. Egli si rifiuta di dare una definizione *a priori* di 'nazione' come approccio generale del suo lavoro, preferendo avvicinarsi alla "questione nazionale" dal

concetto ‘della nazione’ (ovvero, dal nazionalismo) piuttosto che con la realtà che esso rappresenta, poiché «the “nation”, as conceived by nationalism, can be recognized prospectively; the real “nation” can only be recognized *a posteriori*» (Hobsbawm 1990: 8-9).

Sebbene tra diversi studiosi prevalga la convinzione che il concetto di ‘nazione’ sia destinato a rimanere avvolto nell’oscurità e nell’indeterminatezza essendo sfuggente, polisemantico, equivoco, variabile e privo di coerenza (Campi 2004: 7), non si deve trascurare un importante dato oggettivo: la sua rilevanza non solo nel discorso politico di molti Paesi europei e nell’organizzazione politica internazionale, ma anche nella percezione e coscienza delle persone comuni. Con ciò non intendo affermare che la ‘nazione’ sia una realtà ontologica, biologico-naturalistica, ma che essa rappresenti una realtà cognitivamente e psicologicamente abbastanza importante da essere percepita come naturale da numerosi attori sociali nel mondo contemporaneo. Nella definizione di ‘nazione’ ciò che alla fine importa non è cosa è, ma cosa determinati gruppi umani credono di essere (Connor 1995: 87-88, 149). Non è importante la fattualità dei dati invocati come costitutivi di una nazione, ma la convinzione nella loro fattualità (Connor 1995: 150). È il modo di vedersi di ciascun gruppo umano come nazione, è cosa esso crede di essere che ha conseguenze sul comportamento del gruppo (Connor 1995: 88, 125, 149). Diventa dunque fondamentale considerare innanzitutto le credenze intorno alla nazione, interpretando quest’ultima primariamente come categoria di pratica sociale.

- NAZIONE

Come categoria di pratica, in questa ricerca interpreto la nazione come una comunità estesa di individui autocoscienti della propria distintività, che fanno riferimento a sé con il termine ‘nazione’ e le cui caratteristiche peculiari sono determinate in modo variabile nell’ambito di uno specifico nazionalismo, sono cioè modellate dal discorso o dalla retorica nazionalista del contesto di riferimento. È infatti il nazionalismo a generare le nazioni e non viceversa, ovvero «nations can be defined only in terms of the age of nationalism» (Gellner 1983: 55), linea ridefinita in chiave più contemporanea da Calhoun, secondo il quale le nazioni possono esistere solo nel contesto del nazionalismo e il modo nazionalista di pensare e parlare aiuta a creare le nazioni (Calhoun 1997: 99).

Seppur variabili per tipologia e intensità, le caratteristiche definitorie fondamentali della nazione invocate in tutti i discorsi nazionalisti sono rappresentate da ciò che definisco “credenze primordialiste”, il nucleo ideologico del nazionalismo. Queste credenze sono la naturalità o primordialità della nazione, il primato dell’intero nazionale sulla singola parte, l’indivisibilità e la separatezza della nazione da altre nazioni, il legame inscindibile della nazione con una terra

ancestrale, la continuità temporale della nazione, la ricorrenza ciclica di alcuni tratti definitivi della nazione (atavismo), l'eternità dell'essenza nazionale, la medesimezza della nazione nel tempo, la natura primariamente spirituale della nazione.

Così intesa, la nazione è sviluppata, riprodotta consciamente o inconsciamente e diffusa dai nazionalisti, dagli attori sociali e, in generale, da tutti coloro che la reificano. Colloco inoltre la sua ascesa come categoria di pratica nella modernità, dapprima nel contesto geografico, culturale, intellettuale, filosofico, politico, sociale, economico-materiale dell'Europa sette-ottocentesca. Qui si è sviluppata l'idea di 'nazione', che è poi stata trapiantata in altre realtà geografico-culturali.

Come categoria di analisi, intendo genericamente la nazione come una cognizione (Brubaker 2004: 17, 84), un modo di percepire, interpretare e rappresentare il mondo sociale, il cui contenuto è la retorica nazionalista stessa o la nazione come categoria di pratica. Così interpretata, essa è una categoria sociale le cui fondamenta sono radicate nelle basi cognitive umane che la naturalizzano. Essa esiste dunque come sola realtà sociologica e cognitiva, come strumento per studiare la naturalizzazione presso gli attori sociali che la vogliono legittimare. La discriminante tra 'nazione' nei termini di categoria di analisi e 'nazione' nei termini di categoria di pratica è l'aspetto cognitivo, cioè il saper riconoscere che la 'nazione' è primariamente un costrutto creato dall'essere umano il cui referente è la retorica nazionalista, definibile solo contestualmente, cioè *a posteriori*.

Il concetto di 'nazione' è da distinguersi da quello di 'Stato', che designa una tipologia di comunità politica costituita da un popolo stanziato in un determinato territorio, organizzato unitariamente come persona giuridica collettiva e titolare di un potere sovrano, cui è riservato il monopolio dell'uso legittimo della forza. Esso deve essere altresì distinto dal concetto di 'etnia', che, in quanto categoria di pratica, interpreto come gruppo abbastanza esteso di individui accomunati da un senso di comune discendenza basato su legami culturali, un'eredità linguistica, affinità religiose, una parentela rivendicata e/o certi tratti fisici in comune (James 2016: 23) e, in quanto categoria di analisi, come una cognizione (Brubaker 2004: 17, 84). 'Nazione' è da distinguersi inoltre da 'popolo', il complesso dei cittadini che vivono in uno Stato e ne costituiscono la parte più numerosa, più importante ma non egemonica, in contrapposizione ai ceti o alle istituzioni dominanti. Nella retorica nazionalista spesso i concetti di 'popolo' e 'nazione' sono tuttavia a tal punto coincidenti da poter parlare di 'popolo-nazione'. Tale sovrapposizione è però fittizia e ideologica, perché spesso coloro che identificano la nazione con il popolo appartengono alle élite intellettuali dominanti che confondono le aspirazioni della propria classe di appartenenza con quelle del popolo reale, elevandosi

spontaneamente a portavoce di un presunto “sentimento nazional-popolare” e sovrapponendo il proprio io con tutto il gruppo umano a cui essi si appellano. Il concetto di ‘nazione’ è infine da distinguersi da quello di ‘razza’. Quest’ultimo è anch’esso una categoria costruita socialmente, priva di basi biologiche e, in quanto categoria di pratica, è sinteticamente definibile come un gruppo umano che si definisce o viene definito distinto in virtù di percepite caratteristiche fenotipiche e genotipiche comuni considerate essere innate, permanenti e immutabili del gruppo stesso. In questo senso, la ‘razza’ è una limitata comunità immaginata di “sangue”, i cui membri non si conoscono l’un l’altro ma sono consapevoli della loro unitarietà e ne percepiscono i confini (Yoshino 1992: 17). L’unico utilizzo di ‘razza’ in qualità di categoria analitica che reputo valido è la sua qualificazione generica come cognizione (Brubaker 2004: 17, 84). In questo senso, al pari di ‘nazione’ e di ‘etnia’, ‘razza’ è basato su un dispositivo cognitivo posseduto dagli esseri umani per ripartire il mondo sociale in generi intrinseci basati su essenze condivise (Brubaker 2004: 84). Questa interpretazione può però rivelarsi pericolosa a causa dell’oggettivo rischio di reificare il costrutto della ‘razza’. La reificazione è particolarmente significativa nel caso del concetto di ‘razza’ a causa della sua stretta connessione storica con il razzismo ed estreme forme di oppressione (James 2016: 27; Blum 2002).

Spesso, nella prassi del discorso nazionalista, la nozione di ‘nazione’ viene sovrapposta non solo con quella di ‘popolo’, ma anche con quella di ‘Stato’, ‘etnia’ e ‘razza’. La nazione viene dunque concepita come una comunità di persone aventi una cultura condivisa e costituita da un’etnia dominante, che rivendica una discendenza comune in grado di legare naturalisticamente i propri membri separandoli fisicamente dai non membri e che pretende di costituirsi in Stato o s’identifica con esso se questo è già stato costituito. L’enfasi posta dai nazionalisti sulle origini etniche della nazione ha portato Walker Connor alla ridondante ridenominazione del nazionalismo come “etno-nazionalismo” (Connor 1995), essendo il suo ingrediente ideologico centrale l’etnocentrismo, l’attitudine emozionale a considerare il proprio gruppo etnico di appartenenza al centro della vita, dei discorsi, dell’attenzione di una data popolazione, e a considerarne unici, speciali, straordinari e spesso superiori gli usi, i costumi, le tradizioni, la cultura.

- NAZIONALISMO

Interpreto il nazionalismo primariamente come una formazione discorsiva, un modo di parlare che modella la nostra consapevolezza, come la produzione di retorica e comprensione culturale che porta le persone a pensare e inquadrare le proprie aspirazioni nei termini di un’idea di

nazione e di identità nazionale e di particolari versioni del pensiero e del linguaggio nazionalista in specifiche configurazioni e tradizioni (Calhoun 1997: 6; Özkırmılı 2017: 220).

Esso è da distinguersi dal patriottismo, una formazione discorsiva che ha come oggetto i sentimenti di amore di *pietas* e *caritas* verso la patria, ovvero la *res pubblica* e le istituzioni che la rappresentano, e il modo di vivere libero in quel particolare luogo, attraverso atti di servizio (*officium*) e di cura per la cosa pubblica (*cultus*) (Viroli 1995: 7, 24).

Particolarmente importanti in quanto “coordinate discorsive” del nazionalismo sono le nozioni di ‘carattere nazionale’ e ‘identità nazionale’. ‘Carattere nazionale’, interscambiabile con ‘essenza della nazione’, ‘spirito della nazione’ e ‘genio nazionale’, fa riferimento alla credenza dell’esistenza ontologica di un insieme di tratti definitivi, di qualità considerate dagli attori nazionalisti naturalisticamente innate, immutabili, permanenti, possedute *a priori* da tutti i membri ritenuti appartenenti a una data comunità nazionale e trasmesse per discendenza di sangue. ‘Identità nazionale’ si riferisce invece alla percezione e consapevolezza di sé da parte di un individuo in quanto membro di un’entità (la nazione) ritenuta essere distinta dalle altre e continua nel tempo e dal chiaro riconoscimento e denominazione della stessa come “nazione”. L’identità nazionale non è solo una pretesa nazionalista, ma è realtà esperita a tutti gli effetti a livello psicologico da individui permeati dal quadro discorsivo del nazionalismo.

L’interpretazione del nazionalismo come formazione discorsiva pone l’accento sul linguaggio e sulla retorica nazionalista, che tratto come i suoi aspetti essenziali (Billig 1995). Inoltre, riprende e s’ispira alla definizione di ‘discorso’ di Foucault, come «insieme di pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui essi parlano» (Özkırmılı 2017: 218; Foucault 1980: 52). Il concetto di ‘discorso’ non si riferisce solo alle idee, al linguaggio, a un insieme di affermazioni locutorie estrapolate da un contesto, ma primariamente alle istituzioni e alle strutture, alle pratiche quotidiane e a rituali specializzati che costituiscono relazioni sociali: è un modo di ordinare il mondo ed è intrinseco all’organizzazione sociale, cioè si riferisce ad affermazioni messe in atto all’interno di un preciso contesto sociale e da esso determinate (Özkırmılı 2017: 219; Foucault 1980). È una prassi, è ciò che il linguaggio significa ai propri utenti (*language-in-action*), è ciò che trasforma il contesto in cui viviamo in uno spazio socialmente e culturalmente significativo (Blommaert 2005: 2-3, 14-15).

Trattando il nazionalismo come discorso non significa negare la realtà delle sue conseguenze, la sua presenza radicata nelle strutture sociali e l’emozionalità che esso suscita, ma suggerisce che esso e i suoi derivati siano stati formati socialmente e si siano poi sedimentati nel tempo (Özkırmılı 2017: 219-220). Non significa nemmeno negarne la storicità: le origini filosofiche di tutti i discorsi nazionalisti risalgono alla tradizione intellettuale europea sviluppatasi a

cavallo di Illuminismo e Romanticismo tra Sette-Ottocento (Kedourie 1961: 9, 74). Più nello specifico risalgono al lascito della Rivoluzione francese e della rivoluzione d'idee dell'Illuminismo, soprattutto alla dottrina di Kant, e poi, in modo più compiuto, al pensiero romantico tedesco, in particolare a Herder e Fichte (Özkırmı 2017: 43-44; Smith 1998: 99; Kedourie 1961: 18-19). Il nazionalismo fu poi saldamente naturalizzato nella retorica politica dell'Occidente, esportato e diffuso in tutto il mondo (Kedourie 1961: 9).

Al livello dell'attività pratica esistono tanti diversi nazionalismi legati tra di loro da una forma discorsiva comune che li modella (Calhoun 2007; Özkırmı 2017: 204). Ciò significa che non può esistere una teoria generale sul nazionalismo, ma tante diverse teorie quante sono le forme attraverso cui il nazionalismo può manifestarsi: è necessario dunque indirizzare la propria attenzione sui fattori che portano alla continua (ri)produzione del discorso nazionalista nel mondo moderno (Calhoun 2007; Özkırmı 2017: 204).

In questa ricerca il punto di partenza per la definizione di 'nazione giapponese' nella pratica sociale è l'analisi del discorso nazionalista in contesto, ovvero l'identificazione delle modalità attraverso cui la retorica nazionalista è messa in atto e attraverso cui la sua egemonia è consolidata, riproducendosi e naturalizzandosi.

La riproduzione porta infatti alla naturalizzazione del discorso nazionalista, che fa sembrare le pretese e i valori nazionalisti ovvi e propri del senso comune. Essa soggiace alla radice della 'reificazione', un processo tramite cui gli esseri umani arrivano a dimenticare che il mondo sociale è opera dell'uomo e lo trattano come se fosse naturale. Tutta la realtà sociale è costruita da attori sociali e la reificazione, «un passo estremo nel processo di oggettivazione» (Jedlowski 1997: 609-610), diventa un tratto necessario della società piuttosto che qualcosa di indesiderabile, in quanto la realtà sociale può conseguire una qualche stabilità soltanto nella misura in cui gli esseri umani dimenticano che tale realtà è una costruzione. La reificazione è ciò che permette al nazionalismo di congelarsi e di apparire reale. La consapevolezza della tendenza del nazionalismo di naturalizzarsi richiede di focalizzare l'attenzione sui processi con cui la nazione diventa un "luogo" di identificazione e di indagare come essa sia istituita come *la* realtà. (Özkırmı 2017: 223)

Ciò porta alla relazione del nazionalismo con il 'potere' e l'egemonia, quest'ultima intesa nel significato gramsciano come momento sociopolitico in cui la filosofia e la pratica di una società si fondono, un ordine in cui un certo modo di vivere e pensare è dominante e un concetto di realtà è diffuso nella società in tutte le sue manifestazioni, istituzionali e private (Jedlowski 1997: 235-236; Özkırmı 2017: 223). L'ideologia è un progetto di totalità consensuale che

fonde concezioni del mondo contraddittorie proprie delle masse popolari e le mobilita così da permettere alle classi al potere di esercitare uno specifico genere di leadership morale ed intellettuale controllando al contempo e perpetuando la produzione economica:

La supremazia di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come dominio e come direzione intellettuale e morale. Un gruppo sociale è dominante dei gruppi avversari, che tende a liquidare o a sottomettere anche con la forza armata, ed è dirigente dei gruppi affini ed alleati. Un gruppo sociale può, e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo. È questa una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere. Dopo, quando esercita il potere ed anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere anche dirigente. (Gramsci 1948 cit. in Gruppi 1972: 99-100)

In questo passaggio si evidenzia come l'egemonia avanzi con l'affermarsi della capacità di direzione politica, ideale e morale di quella che, fino a ieri, era una classe subalterna (Gruppi 1972: 99-100). L'aspetto più rilevante dell'egemonia che mi preme però sottolineare è la generazione e l'affermazione da parte del gruppo governante che guida gruppi sociali con interessi convergenti di una determinata *visione del mondo*, cioè di un insieme di valori, credenze attraverso le quali il mondo è percepito, organizzato, e acquista significato, preservata attraverso l'equilibrio fra società politica e società civile. L'egemonia presuppone infatti il raggiungimento di un equilibrio: nel caso del nazionalismo, il progetto nazionalista dominante raggiunge un equilibrio incorporando elementi ideologici da progetti nazionalisti competitivi. Una volta che i suoi valori diventano il 'senso comune' - il modo acritico e parzialmente inconsapevole con cui le persone percepiscono il mondo, ciò che si auto-rappresenta come 'la saggezza popolare' o 'la verità dei secoli', ma che è un prodotto del processo storico - il progetto nazionalista intraprende un processo di auto-riproduzione e naturalizzazione (Özkırımlı 2017: 224). Raggiungendo l'egemonia, un particolare progetto nazionalista può determinare i confini di ciò di cui si può parlare, definisce ciò che è e non è realistico, dirige certi obiettivi e aspirazioni nella sfera dell'impossibilità. L'egemonia non è però mai permanente, essendo di natura processuale, non esiste staticamente come forma di dominazione, ma deve essere continuamente rinnovata, ridefinita, ricreata, difesa, modificata. (Özkırımlı 2017: 224)

Credo che il discorso dominante sia fondamentale per comprendere l'essenza della retorica nazionalista vigente in un determinato contesto e ciò che Gramsci definiva il 'senso comune'. Perciò il punto di partenza per comprendere il contenuto di 'nazione' nella pratica sociale è la

disamina del discorso nazionalista del contesto analizzato, prestando particolare attenzione a ciò che nel prossimo capitolo definirò “nucleo ideologico del nazionalismo”, il primordialismo.

Riferimenti bibliografici (Capitolo I)

Abbagnano, Nicola; Fornero, Giovanni (2007), *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, Vol. 2B, Torino, Pearson Paravia Bruno Mondadori.

Anderson, Benedict [1983] (2006), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.

Armstrong, John (1982), *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Barnard, Frederick M. (1983), “National Culture and Political Legitimacy: Herder and Rousseau”, *Journal of the History of Ideas*, XLIV (2), pp. 231–253.

Berlin, Isaiah (1976), *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London, Hogarth Press.

Billig, Michael (1995), *Banal Nationalism*, London, Sage.

Ed. italiana: (2018), *Nazionalismo banale*, Catanzaro, Rubbettino.

Blommaert, Jan (2005), *Discourse. A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Blum, Lawrence (2002), *I'm not a Racist, But... The Moral Quandary of Race*, New York, Cornell University Press.

Bourdieu, Pierre [1972] (2003), *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina editore.

Bourdieu, Pierre (1987), “What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups”, *Berkeley Journal of Sociology*, 32, pp. 1–17.

Breuilly, John (a cura di) (2013), *The Oxford Handbook on the History of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press.

Brubaker, Rogers (2004), *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Harvard University Press.

Calhoun, Craig (1997), *Nationalism*, Buckingham, Open University Press.

Calhoun, Craig (2007), *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, London, Routledge.

Campi, Alessandro (2004), *Nazione*, Bologna, il Mulino.

Carr, Edward H. (1945), *Nationalism and After*, London, Macmillan.

Coakley, John (2017), “‘Primordialism’ in Nationalism Studies: Theory or Ideology?”, *Nations and Nationalism*, pp. 1-21.

Cobban, Alfred (1945), *National Self-Determination*, Oxford, Oxford University Press.

Connor, Walter (1972), “Nation-building or Nation-destroying?”, in John Hutchinson & Anthony D. Smith (2000), *Nationalism. Critical Concepts in Political Science*, volume I, London, Routledge, pp. 26-54.

Connor, Walter (1978), “A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group is a...”, *Ethnic and Racial Studies*, 1, 4, pp. 377-400.

Connor, Walter (1995) *Etnonazionalismo. Quando e perché emergono le nazioni*, Bari, Edizioni Dedalo.

Connor, Walker (2004), “The Timelessness of Nations”, *Nations and Nationalism*, 10, 1/2, pp. 35–47.

Conversi, Daniele [2002] (2003), *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the Study of Nationalism*, London, Routledge.

Day, Graham; Thompson Andrew (2004), *Theorizing Nationalism*, Basingstoke & New York, Palgrave Macmillan.

Deutsch, Karl W. [1953] (1966), *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge, MIT Press.

Durkheim, Émile (1893), *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan.

Durkheim, Émile [1903] (1969), *L'educazione morale*, Torino, UTET.

Durkheim, Émile [1912] (1963), *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità.

Durkheim, Émile (1915), *L'Allemagne au-dessus de tout*, Parigi, Librairie Arman Colin.

Fichte, Johann G. [1807-1808] (1944), *Discorsi alla nazione tedesca*, Torino, UTET.

Foucault, Michel [1969] (1980), *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, Rizzoli.

Geertz, Clifford (1973), *Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.

Geertz, Clifford (2000), "The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century", in *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press, pp. 218-263.

Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell.

Gil-White, Francisco (2001), "Are Ethnic Groups Biological 'Species' to the References' Human Brain? Essentialism in Our Cognition of Some Social Categories", *Current Anthropology*, 42, pp. 515-554.

Gramsci, Antonio [1948-1951] (1975), *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi.

Gruppi, Luciano (1972), *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, Editori riuniti.

Hastings, Adrian (1997), *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hayes, Carlton J. H. (1926), *Essays on Nationalism*, New York, Macmillan.

Hayes, Carlton J. H. (1931), *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York, Macmillan.

Herder, Johann G. [1774] (1951), *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi.

Hirschfeld, Lawrence A. (1996), *Race in the Making: Cognition, Culture and the Child's Construction of Human Kinds*, Cambridge, Mass: MIT Press.

Hobsbawm, Eric J.; Ranger, Terence (a cura di) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric J. (1990), *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ichijo, Atsuko; Uzelac, Gordana (a cura di) (2005), *When is the Nation: Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, Abingdon, Routledge.

James, Michael (2016), "Race", in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pp. 1-41.

Jedlowski, Paolo (a cura di) (1997), *Dizionario delle scienze sociali*, Milano, il Saggiatore.
Traduzione da: William Outhwaite, Tom Bottomore, Ernest Gellner, Robert Nisbet, Alain Touraine [1993] (1994) (a cura di), *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*, Oxford, Wiley-Blackwell.

Kant, Immanuel [1781] (2017), *Critica della ragion pura*, Milano, RBA.

Kedourie, Elie [1960] (1961), *Nationalism*, London, Hutchinson.

Kedourie, Elie (1971), *Nationalism in Asia and Africa*, London, Weidenfeld & Nicolson.

Kłoskowska, Antonina (2007), “Controversie intorno al concetto di nazione”, in *Alle radici delle culture nazionali*, Parma, Diabasis, pp. 42-67.

Kohn, Hans [1944] (1946), *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, New York, Macmillan.

Lawrence, Paul (2005), *Nationalism: History and Theory*, Harlow, Pearson Longman.

Longo, Mario (2018), *Nazione e nazionalismo. La parabola di un'idea tra Kant, Herder e Fichte*, Roma, Aracne.

Merker, Nicolao (2001), *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti.

Miščević, Nenad (2008), “Philosophy and Nationalism”, in Guntram H. Herb; David H. Kaplan (a cura di) (2008), *Nations and Nationalism: A Global Historical Overview*, Santa Barbara, ABC-CLIO, pp. 85-98.

Mitchell, M. M. (1931), “Durkheim and the Philosophy of Nationalism”, *Political Science Quarterly*, 46, 1, pp. 87-106.

Needham, Rodney (1975), “Polythetic Classification: Convergence and Consequences”, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 10, 3, pp. 349-369.

Özkırımlı, Umut (2000, 2017), *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, London, Palgrave Macmillan.

Renan, Ernest [1887] (1997), “Qu'est-ce qu'une nation?”, *Mille et une nuits*, Paris.

Rousseau, Jean-Jacques [1762] (1997), *Il contratto sociale*, Roma-Bari, Laterza.

Rousseau, Jean-Jacques [1782], *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, open access.

<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101071960866&view=lup&seq=40> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Shils, Edward (1957), "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory", *The British Journal of Sociology*, 8, 2, pp. 130-145.

Sluga, Hans (2011), "Families and Resemblances", in *Wittgenstein*, Chichester, Blackwell Publishing.

Smith, Anthony D. [1971] (1983), *Theories of Nationalism*, London, Duckworth.

Smith, Anthony D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell.

Smith, Anthony D. (1991), *National Identity*, London, Penguin Books.

Smith, Anthony D. (1995), *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge, Polity Press.

Smith, Anthony D. [1998] (2003), *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London, Routledge.

Smith, Anthony D. [2001] (2010), *Nationalism. Theory, Ideology, History*, Cambridge, Polity Press.

Smith, Anthony D. (2005) "The Genealogy of Nations: An Ethno-Symbolic Approach", in Atsuko Ichijo; Gordana Uzelac (a cura di), *When is the Nation: Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, Abingdon, Routledge, pp. 94–112.

Smith, Anthony D. (2009), *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, London, Routledge.

Snyder, Louis (1935), *From Bismarck to Hitler. The Background of Modern German Nationalism*, Williamsport, Bayard Press.

Snyder, Louis (1990), *Encyclopedia of Nationalism*, New York, Paragon House.

van den Berghe, Pierre L. (2001), "Sociobiological Theory of Nationalism", in Athena S. Leoussi (a cura di), *Encyclopedia of Nationalism*, New Brunswick, Transaction Publishers, pp. 273–279.

Viroli, Maurizio (1995), *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Bari, Laterza.

Weber, Max (1948), "The Nation", in John Hutchinson; Anthony D. Smith (2000), *Nationalism. Critical Concepts in Political Science*, volume I, London, Routledge, pp. 5-12.

Yoshino, Kōsaku (1992), *Cultural Nationalism in Contemporary Japan*, London, Routledge.

II. IL PRIMORDIALISMO COME IDEOLOGIA

Nel Capitolo I ho ripercorso le tappe evolutive della nascita degli studi sul nazionalismo, dei quali ho in seguito presentato la categorizzazione delle prospettive teoriche ancora dominanti e il pensiero di alcuni studiosi rappresentativi per ciascuna di esse. Ho inoltre illustrato gli aspetti critici generali riguardanti il dibattito accademico sulla ‘nazione’ e sul ‘nazionalismo’. In questo capitolo riprendo la categoria del primordialismo e ne ricostruisco la genesi, approfondendo le problematiche insite nel suo persistente utilizzo come spiegazione analitica del fenomeno nazionalista ed etnico. Lo scopo è mettere in discussione la sua validità come categoria interpretativa ed evidenziare la sua utilità come categoria di pratica, come ingrediente ideologico fondamentale nel discorso nazionalista. Il capitolo si conclude con un tentativo di ridefinizione del primordialismo, in virtù delle sue stesse origini filosofiche: l’organicismo tedesco di Sette-Ottocento.

1. Il primordialismo negli studi sul nazionalismo

1.1 Il punto di partenza: Edward Shils e Clifford Geertz

Nel 1957 apparve sulla rivista *The British Journal of Sociology* l’articolo di Edward Shils *Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory* nel quale il sociologo scriveva che:

modern society is no lonely crowd, no horde of refugees fleeing from freedom. It is no *Gesellschaft*, soulless, egotistical, loveless, faithless, utterly impersonal and lacking any integrative forces other than interest or coercion. It is held together by an infinity of personal attachments, moral obligations in concrete contexts, professional and creative pride, individual ambition, primordial affinities and a civil sense which is low in many, high in some, and moderate in most persons. (Shils 1957: 131)

In altri termini, credenze e ideali - ciò che i sociologi e gli antropologi sociali chiamano “valori culturali” o “sistema di credenze” - possono influenzare la condotta umana solo parzialmente, in modo frammentario e approssimativo e solo se accompagnati da legami personali, attaccamenti primordiali e responsabilità in enti corporativi ed entrano in gioco principalmente attraverso nozioni vaghe riguardanti il Bene e il Male in forme concrete (Shils 1957: 130).

Questo perché ciascun essere umano, lungi dall'essere implicitamente un filosofo o un teologo in possesso di un'immagine coerente del cosmo e della società e di una gerarchia di criteri di preferenze, è molto più preoccupato del concreto e del presente più che dell'astratto e del remoto. In una modalità intermedia tra il conscio e l'inconscio, risponde tuttavia anch'esso alle autorità centrali e ai simboli della società in modo attivo in determinate occasioni. (Shils 1957: 130) Per il resto e la maggior parte del tempo, ciò che è 'sacro' (*sacred*) per i membri di una società, l'insieme dei suoi valori ultimi, si trova in una condizione di sospensione nel bel mezzo delle distrazioni, rappresentate dai compiti concreti e quotidiani che rendono ambigui tali valori, e conferisce libertà all'innovazione, alla creazione, all'adattamento individuale (Shils 1957: 131).

Edward Shils (1910-1995) s'inserisce alla fine di un lungo percorso di ricerca sociologica che prende inizio dal lavoro di Ferdinand Tönnies (1855-1936), *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunità e società, 1887). In esso Tönnies contrasta la moderna società 'occidentale' - cui fa riferimento con il termine *Gesellschaft* e definita opportunistica, atomizzata, razionalistica e individualistica - con una condizione pregressa di intensa solidarietà - definita *Gemeinschaft*, caratterizzata da un'elevata integrazione e conformismo e dalla presenza di un grado di individualità in uno stadio ancora rudimentale e identificata, ad esempio, con le famiglie estese, le gilde, le comunità di villaggio, le società tribali (Shils 1957: 132). Tönnies descrive l'ethos e la struttura della società moderna in un modo che esclude per principio la *Gemeinschaft*, come se fosse del tutto priva di quei legami solidali e collanti di unione tra i suoi membri (Shils 1957: 136).

La nozione di *Gemeinschaft* e la sua opposizione dicotomica con quella di *Gesellschaft* scivolarono ben presto dalle mani del suo creatore e subirono una notevole estensione concettuale nei lavori di scienziati sociali quali Georg Simmel (1858-1918) ed Émile Durkheim. In una fase successiva, verso l'inizio del Novecento, il sociologo americano Charles Cooley (1864-1929) iniziò a focalizzare la propria attenzione sul medesimo fenomeno problematizzato da Tönnies, l'esistenza di una condizione di intensa e totale solidarietà presso gruppi di relative dimensioni. In essi fu rilevata l'esistenza di un'opportunità per i propri membri di interagire direttamente e sviluppare un marcato senso di appartenenza e la fusione delle proprie identità individuali. (Shils 1957: 132) Cooley, apparentemente ignaro delle ricerche condotte dall'altra parte dell'oceano, compì tuttavia un passo ulteriore rispetto a Tönnies: affermò che l'insieme dei valori dei 'gruppi primari' - gruppi di vicinato, famiglie, gruppi di gioco infantili - potevano essere e spesso erano di fatto adottati come ethos della vita pubblica della società intesa in termini più allargati (Shils 1957: 133, 136).

In un terzo stadio, Max Weber, seguito da Hermann Schmalenbach (1885-1950) negli Anni Venti del Novecento, operò una distinzione all'interno della categoria in realtà molto variegata di *Gemeinschaft* tra elementi di intenso e totale attaccamento e basi primordiali, ecologiche e biologiche per descrivere diversi tipi di solidarietà presso una società. Da una parte, identificò un genere di solidarietà intensa e totale, un attaccamento mutuo in assenza di 'elementi primordiali' (*primordial elements*), definita poi da Schmalenbach *Bund* (lega, confraternita, fratellanza). Dall'altra, individuò una solidarietà basata su 'legami primordiali' (*primordial ties*), quali territorio di origine o di residenza condiviso, posto di lavoro comune, legami di sangue, relazioni sessuali. (Shils 1957: 133, 136-137)

In un quarto stadio, nel 1935, lo psicologo e sociologo Elton Mayo (1880-1949) mise in risalto la dipendenza del funzionamento di enti corporativi dalla morale dei gruppi primari. Infine, le osservazioni dello stesso Shils, condotte prima e durante la Seconda guerra mondiale, evidenziarono l'affinità tra l'entusiasmo ideologico o politico e la tendenza a organizzarsi in gruppi primari, la dipendenza dell'efficienza corporativa dalla morale dei gruppi primari e il ruolo di mediatori o persone "collanti" nel connettere e legare il gruppo primario all'ente corporativo (Shils 1957: 137).

A partire dal lavoro di questi studiosi e dalle sue stesse osservazioni, Shils tentò di sviluppare una visione personale sul ruolo dei gruppi primari nella riproduzione e modificazione della società intesa in senso ampio. In particolare, in riferimento a una ricerca condotta sulla famiglia e la parentela nell'East End a partire dal 1952, egli giunse ad affermare che, nel corso degli studi sulla famiglia estesa trattata come prototipo di *Gemeinschaft*, era emerso che l'attaccamento all'interno della famiglia era tale nei confronti di un altro membro non meramente in quanto persona, ma in quanto possessore di "certe qualità relazionali specialmente significative" (*certain especially significant relational qualities*), descrivibili solo come "primordiali" (Shils 1957: 141-142). L'attaccamento a un membro del proprio gruppo di parentela non solo rispondeva così a una funzione di interazione, ma esisteva anche laddove l'affezione all'altra persona non fosse profonda perché «a certain ineffable significance is attributed to the tie of blood» (Shils 1957: 142). Come aveva già rilevato in un'altra ricerca condotta tra il 1949 e il 1950, Shils giunse alla conclusione che lo scienziato sociale dovrebbe prendere in considerazione anche certe proprietà fisiche, organiche e relazionali nello studio dei gruppi sociali. Si tratta di proprietà dell'organismo in relazione all'ambiente, alla parentela biologica e alla posizione territoriale, non connesse alla struttura sociale in sé, da distinguersi dalle proprietà classificatorie come il sesso e l'età. (Shils 1957: 140, 142) Questo perché sono prese in considerazione e percepite dagli esseri umani come reali e significative, tanto da avere

un'influenza tangibile nell'agire umano (Shils 1957: 140). Perciò, concluse Shils, la base primordiale o ecologica della *Gemeinschaft* sembra essere non tanto una preconditione per la sua formazione, ma una proprietà fondamentale dei membri del gruppo primario in grado di condizionare le loro condotte reciproche. Tale conclusione fu rafforzata dalla lettura di *Conversion* (1933) di Arthur Nock (1902-1963) e di *Greek Popular Religion* (1940) di Martin Nilsson (1874-1967), nei quali il “carattere coercitivo delle proprietà primordiali” (*the 'coerciveness' of the primordial propertes*) di un oggetto, dei legami di sangue e della condivisione territoriale erano limpidamente ritratte (Shils 1957: 142).

Si pensa generalmente che Edward Shils sia stato il primo studioso nell'ambito delle scienze sociali ad aver utilizzato l'aggettivo 'primordiale', applicato alla descrizione dei rapporti all'interno della famiglia, e l'articolo sopra discusso rappresenta il suo maggior contributo al dibattito teorico sul nazionalismo (Özkırımlı 2017: 51-52; Ichijo & Uzelac 2005: 52; Smith 1998: 151). Secondo Anthony Smith, sarebbe stato tuttavia l'antropologo statunitense Clifford Geertz a dare (involontariamente) inizio a un ardente dibattito sulla categoria del “primordialismo”, sebbene egli stesso non utilizzi mai questo termine (Smith 1998: 152). Egli riprese piuttosto l'aggettivo 'primordiale' impiegato da Shils per spiegare concretamente il problema posto dal fenomeno del cosiddetto “subnazionalismo” nei nuovi Stati postcoloniali.

Poco dopo l'apparizione di *Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties*, Clifford Geertz (1926-2006) pubblicò nel 1963 *Old Societies and New States*, contenente un capitolo intitolato *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civic Politics in the New States*, una discussione sulla stabilità sociale e politica negli Stati postcoloniali asiatici e africani (Geertz 1963: 105-157). Esso fu successivamente inserito anche nel celebre lavoro *The Interpretation of Cultures* del 1973, “il maggior contributo di Geertz al campo di studi sul nazionalismo” (Özkırımlı 2017: 58), che prendo come opera di riferimento per l'analisi che segue.

Qui Geertz utilizza l'aggettivo 'primordiale' (*primordial*) secondo un'accezione simile a quella impiegata da Shils, esplicitamente citato come fonte di riferimento. Secondo l'antropologo, il problema centrale riguardante la formazione degli Stati moderni nei territori postcoloniali - quali Indonesia, Malesia, Birmania, India, Libano, Marocco e Nigeria – risiedeva nel fatto che essi, considerati come società, tendevano a mostrare marcatamente un sentimento di disaffezione verso lo Stato, sulla base di ‘attaccamenti primordiali’ (*primordial attachments*). Geertz, a differenza di Shils, definisce esplicitamente ciò che egli intende per ‘attaccamento primordiale’:

By a primordial attachment is meant one that stems from the “givens” - or, more precisely, as culture is inevitably involved in such matters, the assumed “givens” - of social existence: immediate contiguity and kin connection mainly, but beyond them the givenness that stems from being born into a particular religious community, speaking a particular language, or even a dialect of a language, and following particular social practices. (Geertz 1973: 259)

A questi ‘attaccamenti primordiali’ è attribuito una “proprietà coercitiva ineffabile e soverchiante” (*ineffable...overpowering, coerciveness*): una persona è legata a un consanguineo, a un vicino, a un fedele appartenente alla stessa comunità religiosa in modo automatico, soprattutto in virtù di “certi inspiegabili e totalizzanti significati” (*some unaccountable absolute import*) attribuiti al legame in sé. L’intensità e le tipologie di tali ‘vincoli primordiali’ (*primordial bonds*) possono inoltre variare da persona a persona, da società a società, da un’epoca all’altra, ma sono presenti in ogni persona, in ogni società, in ogni epoca, e sembrano fluire da un senso di affinità naturale invece che dall’interazione sociale. (Geertz 1973: 259-260) In altri termini, il potere dei “dati di fatto”, rappresentati da luogo di origine/abitazione, lingua, sangue/parentela, sembianze fisiche, stili di vita, modellanti la nozione d’identità individuale e di appartenenza collettiva, sarebbe radicato nelle fondamenta irrazionali della personalità (Geertz 1973: 277).

Nelle “società moderne”, l’invocazione di tali legami a livello politico è considerata patologica, in quanto l’unità nazionale è preferibilmente mantenuta attraverso un sentimento quotidiano, intermittente e vago di fedeltà civile, supportato da strumenti di coercizione come la polizia e l’esortazione ideologica. Ciò non significa che la tensione tra sentimenti primordiali e lealtà civili sia del tutto assente, ma è presente in modo più attenuato rispetto alle “società in via di modernizzazione”. Essendo debole la tradizione di politica civile, presso queste ultime gli attaccamenti primordiali tendono ad essere ripetutamente proposti e acclamati come vie preferenziali per demarcare unità politiche autonome, minacciando tuttavia l’esistenza e la formazione stesse dei nuovi Stati. (Geertz 1973: 260) A questo proposito Geertz indica sei fonti che genererebbero i sentimenti di natura primordiale, ostacoli alla “rivoluzione integrativa” che i nuovi Stati chiedevano di compiere per acquisire un riconoscimento identitario e costruire uno Stato moderno ed efficiente (Geertz 1973: 261-263):

1) Presunti legami di sangue: l’elemento definitorio è la “semi-parentela”, perché il referente è una nozione di parentela reale sociologicamente ma non rintracciabile biologicamente.

- 2) “Razza”: intesa in riferimento a caratteristiche fenotipiche più che a un senso di discendenza comune.
- 3) Lingua: essa può dar origine al fenomeno conflittuale di “linguismo”, una discriminazione attuata sulla base della lingua parlata da una persona.
- 4) Regione di provenienza: può essere particolarmente problematica in aree geograficamente eterogenee.
- 5) Religione: una forza che può minare o inibire il senso civico.
- 6) Costumi: le differenze di costumi possono essere compromettenti qualora vi sia una percezione, da parte di un gruppo, di fungere da portatore di sofisticazione, in opposizione alle presunte barbarie portate da un altro gruppo.

Geertz opera una distinzione tra attaccamenti primordiali intra-statali e inter-statali, in grado di generare fenomeni diversi come il separatismo nel primo caso, l’irredentismo nel secondo. Su questa base costruisce una classificazione preliminare di cinque categorie di relazioni tra etnia e Stato, sottolineando che i modelli di identificazione e distinzione primordiale non sono fluidi e ambigui, ma ben demarcati e variano sistematicamente. (Geertz 1973: 264-248) Egli sviluppa la sua argomentazione fino ad affermare che, in realtà, la modernizzazione politica messa in atto negli Stati postcoloniali, lungi dal calmare i sentimenti primordiali, non ha fatto altro che fomentarli. Sarebbe stato proprio il processo di formazione dello Stato sovrano civile a stimolare i sentimenti di “parrocchialismo”, “comunitarismo”, “razzismo”, introducendo nelle società in questione una nuova forza per cui lottare e rafforzando il senso di legittima autorità conferita da quel senso di unità corporativa basata su legami primordiali su cui agiscono i diversi gruppi tribali, settari, regionali, ecc. (Geertz 1973: 269-270) La rivoluzione integrativa è pertanto un processo bivalente che richiederebbe per l’appunto un’integrazione, una bilanciata complementarità tra attaccamenti primordiali e sentimenti civili e non la scelta esclusiva di uno o dell’altro elemento secondo le dicotomie della sociologia classica (Geertz 1973: 308).

Le considerazioni dei due scienziati sociali, in particolare quelle di Geertz, furono oggetto di molte polemiche, spesso basate sul fraintendimento o persino sul completo travisamento del loro pensiero circa l’esistenza effettiva o meno di legami primordiali. A tal proposito Smith ricorda la critica di Brass (1979), il quale parla di “approccio primordialista” in riferimento alla posizione di Geertz, e poi quella più nota e feroce di David Eller e Reed Coughlan (1993), che condannano Geertz e Shils di essere essi stessi “naturalizzatori”, di reificare la primordialità di quelle entità considerate reali dagli agenti sociali analizzati (Smith 1998: 153, 155; Özkırımlı 2017: 57; Eller & Coughlan 1993).

È fondamentale tuttavia sottolineare l'importanza e l'influenza delle loro analisi socio-antropologiche negli studi sul nazionalismo per quanto riguarda la spinosa, controversa e irrisolta (irrisolvibile?) questione dell'essenza della 'nazione', dei motivi profondi per i quali l'essere umano talvolta si immola, arde di violente passioni in nome di essa. Questa operazione è cruciale soprattutto in relazione alle credenze, storicamente variabili, ma persistenti e onnipresenti, intorno al significato della nascita o della natività, in particolare intorno alle connessioni derivanti dal fatto di essere biologicamente imparentati a determinate persone e di essere nati in un territorio specifico. (Grosby 1994: 164).

Le analisi di Shils e Geertz e l'enfasi posta sull'aggettivo 'primordiale' hanno aperto la strada a un lungo dibattito in questa direzione, che ancora non si è estinto, né è stato superato (Coakley 2017: 1). Esse decretarono, però, anche l'inizio di una confusione terminologica vigente tuttora nel mondo degli studi sul nazionalismo e solo di recente problematizzata (v. ad es. Özkırmılı 2017; Coakley 2017). Tale ambiguità fu innescata a sua volta a partire dal persistente errore di attribuire a Shils e a Geertz la paternità di una prospettiva teorica definita "primordialista", di elevare la categoria del "primordiale" a paradigma esplicativo del nazionalismo e dei fenomeni di natura etnica, di concettualizzarlo formalmente e teoricamente elaborando la categoria analitica del "primordialismo" - andando così ben oltre le intenzioni dei due studiosi. Questo passaggio teorico e l'ascesa della categoria primordialista nella letteratura scientifica sono rintracciabili nell'influente lavoro di Anthony Smith (Smith 1971, 1986, 1991, 1998, 2001; Coakley 2017: 6). Quello che segue è dunque un tentativo di ricostruire l'origine del primordialismo come categoria analitica.

1.2 L'origine del "primordialismo" come paradigma: Anthony Smith⁵

È a partire dalla seconda edizione di *Theories of Nationalism* del 1983 che Anthony Smith iniziò ad introdurre l'etichetta "primordialista",⁶ attribuendola a uno sparuto gruppo di accademici rappresentato da Edward Shils, Clifford Geertz, Joshua Fishman e Pierre van den Berghe (Coakley 2017: 6, 9; Smith 1983: xxix). Questa menzione si trova nella prefazione dell'opera e fu inserita allo scopo di presentare brevemente le due scuole di pensiero riguardanti lo studio del fenomeno etnico – "primordialista" e "strumentalista" – che fino a quel momento, secondo il sociologo, avevano ispirato e prodotto diversi rilevanti studi sul ruolo politico dei legami e dei movimenti etnici in varie parti del mondo (Smith 1983: xxix).

⁵ In questo frangente, utilizzerò il termine 'paradigma' alternativamente a 'categoria' perché Smith lo intende, al pari del modernismo ecc., come una partizione vigente anche all'interno degli studiosi di nazionalismo ed etnicità.

⁶ In questa prima fase, Smith utilizza il termine 'approccio'.

Nel suo famoso *The Ethnic Origins of Nation* del 1986 Smith propose di classificare i lavori di certi studiosi come “modernisti” e “primordialisti” e di distinguere all’interno dei primordialisti le pretese da egli definite più propriamente “perenniste” (Smith 1986: 7-13). In un lavoro successivo risalente al 1991 e intitolato *National Identity*, Smith identificò i cosiddetti “modernisti”, il cui approccio era antitetico rispetto a quello dei primordialisti (Smith 1991: 43-51, 183; Coakley 2017: 6) e, in una discussione successiva, identificò non solo un’alternativa “primordialista”, ma anche una “perennista” nei confronti dell’“erroneità modernista” (Smith 1995: 29-50). In uno stadio successivo, egli presentò un ulteriore approccio ibrido tra i primi due delineati, da egli stesso coniato e denominato “etnosimbolismo”, teoricamente concettualizzato ma non definito nei lavori precedenti (Smith 1998: 190-198; Coakley 2017: 6). In uno dei suoi ultimi lavori - *Nationalism: Theory, Ideology, History* (2001) - Smith mantiene questa terminologia, anche se la posizione perennista fu in seguito sostituita da una “neo-perennista” (Smith 2009) e il suo approccio cambiò nel corso degli anni (Smith 2001; Coakley 2017: 6).

Egli ha sviluppato in totale cinque principali “paradigmi” negli studi sul nazionalismo e due ulteriori prospettive, illustrati nel suo più importante lavoro teorico risalente al 1998 e intitolato *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, la cui descrizione rimase fondamentale invariata anche nei lavori successivi: 1) primordialismo, 2) perennismo, 3) modernismo, 4) postmodernismo, 5) etnosimbolismo e a) costruzionismo, b) strumentalismo (Coakley 2017: 6-7; Smith 1998: 223-225, 18-24, 117-123, 129-142, 145-198). Al fine di contestualizzare la discussione sulla problematicità insita nel “primordialismo”, qui sotto presento sinteticamente ciascuno di questi approcci epistemici, avvalendomi della classificazione riassuntiva presente in Smith (1998: 223-225) e dell’efficace sintesi operata da John Cloakley (Coakley 2017: 6-7):

1) PRIMORDIALISMO (*primordialism*). Il termine si riferisce alla spiegazione della solidarietà di gruppo come derivante da attributi, legami “primordiali”, in grado di unire i propri membri sia in virtù di connessioni genetiche - come si riflette dalla teoria sociobiologica di van den Berghe - sia attraverso somiglianze culturali percepite come tali e basate su fenomeni culturali e sociali quali lingua, religione, territorio e parentela - come è visibile nei lavori di Shils e Geertz. I primordialisti hanno il merito di aver sensibilizzato la comunità scientifica sulle intime connessioni tra etnicità, parentela e territorio e di aver rivelato le modalità con cui esse possono generare potenti sentimenti di appartenenza collettiva.

2) PERENNISMO (*perennialism*). Il termine denota la percezione delle nazioni come esistenti da lungo tempo e l'enfasi posta sul loro ruolo di componenti dello sviluppo storico a lungo termine (secondo una visione che accentua la *longue durée*), che possono essere viste sia come temporalmente continue che ricorrenti nella storia. Secondo questo paradigma, le nazioni sono risalenti all'antichità - come si vede nei lavori di Joshua Fishman; sono espressioni di vincoli psicologici irrazionali durevoli - secondo il pensiero di Walker Connor; sono forme di parentela enormemente estesa, risalenti a tempi immemorabili - come nel caso di Daniel Horowitz; sono moderne espressioni di identità etniche premoderne radicate in un remoto passato - come è visibile presso John Armstrong. I perennisti cercano di far derivare l'essenza delle nazioni moderne da legami etnici fondamentali, piuttosto che da processi di modernizzazione. Essi hanno contribuito alla comprensione del funzionamento dei legami linguistici ed etnici, del potere dei miti fondatori e delle metafore della famiglia nell'ottenere supporto popolare al nazionalismo.

3) MODERNISMO (*modernism*). Le nazioni e il nazionalismo sono concepiti come fenomeni moderni, risalenti al periodo della Rivoluzione francese, generati dai cambiamenti socio-economici e politici che seguirono nell'Ottocento e creati essenzialmente dalle élite - come si afferma nell'ambito della "Scuola della costruzione della nazione" e di autori quali Deutsch e Gellner. In particolare gli approcci modernisti di Anderson e Hobsbawm sono stati illuminanti per l'aver rivelato il ruolo delle reti di comunicazione discorsiva e di attività ritualizzate e il simbolismo nella formazione di comunità nazionali. Michael Mann, John Breuilly, Charles Tilly e Anthony Giddens hanno poi cercato di evidenziare il ruolo dello Stato, della guerra e della burocrazia, mentre Brass e Michael Hechter hanno esplorato il ruolo spesso decisivo delle élite politiche e le loro strategie e Miroslav Hroch e Tom Nairn il ruolo degli intellettuali.

4) POSTMODERNISMO (*postmodernism*). Approccio che enfatizza la frammentazione delle identità nazionali contemporanee e prevede l'avvento di un nuovo ordine post-nazionale di politica identitaria e cultura globale. È una continuazione del paradigma modernista tramite l'analisi di temi quali frammentazione, femminismo, *gender*, globalizzazione - come è visibile in Homi Bhabha, Partha Chatterjee e Nira Yuval-Davis, promotori del decostruzionismo postmodernista, e in George Mosse, Philip Schlesinger, Deniz Kandiyoti, Brubaker, Billig, esploratori di nuove dimensioni. Il loro merito è di apportare novità significative alla comprensione delle dinamiche dell'identità nelle società pluralistiche "occidentali".

5) ETNOSIMBOLISMO (*ethno-symbolism*). Approccio che intende svelare il lascito simbolico delle identità etniche nella formazione di particolari nazioni e mostrare come i nazionalismi e le nazioni moderne riscoprono e reinterpretano i simboli, i miti, le memorie, i valori e le

tradizioni delle loro etno-storie nel momento in cui si confrontano con il problema della modernità. In questa dimensione s'inseriscono i lavori di Smith, Armstrong e Hutchinson, che hanno aggiunto agli studi sul nazionalismo un nuovo aspetto relativo alle dimensioni storiche e soggettive di nazioni e nazionalismi e hanno esplorato le modalità con cui i nazionalisti hanno riscoperto e utilizzato un repertorio etnosimbolico per conseguire determinati interessi nazionali.

a) **COSTRUZIONISMO** (*constructionism*). Prospettiva che concepisce le nazioni come costruzioni sociali, emergenti dagli sforzi delle élite di trasformare le masse in nuove collettività, inventando nuove “tradizioni” e percezioni del passato, come è visibile presso Hobsbawm.

b) **STRUMENTALISMO** (*instrumentalism*). Prospettiva che interpreta la solidarietà nazionale come un prodotto degli sforzi delle élite di evidenziare certi elementi culturali per sottolineare i confini tra i membri e i non membri del gruppo, compatibilmente con l'interesse personale di natura razionale. Esempio è il lavoro di Brass.

Questa tipologia presenta non pochi punti critici e difficoltà. In primo luogo, i paradigmi descritti non sembrano escludersi a vicenda. Al contrario, spesso si sovrappongono parzialmente o si trovano in una situazione di complementarità. Il caso più evidente è rappresentato dalla coppia “primordialismo” e “perennismo”, che sembrano due modi per spiegare la stessa cosa - il motivo dell'esistenza plurisecolare delle nazioni. Il primo enfatizza un tipo di persistenza semi-genetica e “naturale”, il secondo una continuità di tipo storica e temporale. La differenza tra le due categorie proposte da Smith è talmente labile e sottile da indurre alcuni analisti a non seguire questa netta distinzione nelle loro presentazioni del “primordialismo” (v. ad es. Özkırımlı 2017: 52). Similmente la categoria del “modernismo”, dipinta come l'alternativa al primordialismo e al perennismo, è sufficientemente ampia da includere le rimanenti due categorie e le prospettive costruzionista e strumentalista, in quanto presupponenti il carattere moderno della nazione. Postmodernismo, etnosimbolismo, costruzionismo e strumentalismo potrebbero essere viste come varianti che enfatizzano diversi aspetti della modernità, e non prospettive (o addirittura paradigmi) che contrastano il modernismo. Infine, è discutibile l'utilità analitica di etnosimbolismo e perennismo, essendo descritti come due paradigmi distinti malgrado la loro somiglianza per contenuti e asserzioni.

In secondo luogo, la tipologia proposta da Smith non esaurisce né sostituisce la gamma di etichette già ampiamente utilizzate nell'ambito degli studi sull'etnicità e di altre scienze sociali, ma aggiunge ulteriore confusione terminologica. Ad esempio, i termini ‘circostanzialismo’ e ‘situazionalismo’ sono talvolta impiegati come equivalenti di ‘strumentalismo’; i termini

‘costruzionismo’ e ‘costruttivismo’ sono apparentemente usati in modo interscambiabile negli studi sul nazionalismo. Per questo motivo la qualificazione di Smith di primordialismo, modernismo, ecc. come “paradigmi” – come complesso di regole metodologiche, modelli esplicativi, criteri di soluzione dei problemi che caratterizza una comunità di scienziati in una fase determinata dell’evoluzione della loro disciplina - è del tutto inappropriata. (Coakley 2017: 7-8; Özkırmılı 2017: 231-235)

Sorgono diversi problemi anche qualora si consideri l’appropriatezza di classificare certi studiosi come “primordialisti” e, pertanto, l’idoneità del primordialismo come categoria analitica.⁷ Per quanto riguarda il primo aspetto, è utile iniziare dai quattro autori etichettati come “primordialisti” in Smith (1983). Il pensiero di Shils non è classificabile come “primordialista” in senso stretto, perché egli non afferma di credere nell’esistenza oggettiva di legami primordiali, né tantomeno nella loro sacralità, ma si riferisce distintamente alla *percezione* di primordialità che tali legami evocherebbero nelle menti degli attori sociali, cioè al significato *attribuito* agli attaccamenti primordiali (Shils 1957; Coakley 2017: 9; Özkırmılı 2017: 59). Si riferisce cioè a un particolare modello di orientamento della società umana, che, in quanto tale, include un referente cognitivo, dato per scontato da Shils (e Geertz), come si evince dall’uso di ‘attaccamento’ e ‘legami’ (Grosby 1994: 167). Inoltre, la sua analisi non intendeva essere uno studio sul nazionalismo (Shils 1957: 144). Quando Shils iniziò a volgere la propria attenzione verso la natura dell’identità nazionale, la sua discussione era di carattere generale e non voleva dimostrare che le radici del nazionalismo fossero “primordiali”, senza contare che le sue fonti intellettuali sono state fatte risalire alla figura “non primordialista” di Max Weber (Coakley 2017: 9).

Simili considerazioni possono essere invocate anche per Geertz. Non solo egli definisce chiaramente l’espressione ‘attaccamenti primordiali’ e presta attenzione al processo di formazione comunitaria più esplicitamente di Shils, ma mette altresì in chiaro che i processi sociali oggetto della sua analisi non sono proprietà innate, ma interpretazioni contemporanee (Geertz 1973: 263-264; Coakley 2017: 9). Ciò a cui Geertz attribuisce naturalità è infatti la *percezione* di coloro che credono nella primordialità di certi attributi considerati ineffabili, “dati”, sovrachianti (Geertz 1973: 259-260; Özkırmılı 2017: 59). Qui il linguaggio scelto da Geertz è chiaro: egli non insinua la realtà della primordialità dei legami di cui parla, ma si riferisce alla *percezione* di primordialità: sono gli attori sociali che credono nell’esistenza di

⁷ Considero qui il perennismo come una variante o una forma del primordialismo.

legami primordiali e attribuiscono ai “dati dell’esistenza sociale” la qualità di naturalità, non Geertz.

In altre parole, nella maggior parte delle discussioni la distinzione fondamentale tra ‘dati di fatto presunti’ (*perceived “givens”*) e ‘dati di fatto reali’ (*actual “givens”*) è omessa e i cosiddetti “primordialisti” sono dipinti come “naturalizzatori analitici” (*analytical naturalizers*) invece che “analisti dei naturalizzatori” (*analysts of naturalizers*) (Brubaker 2004: 83; Gil-White 1999: 803). È così attribuita loro un’etichetta – quella di “primordialisti” – che dovrebbe essere invece propria dei soggetti analizzati, i quali trattano l’etnicità come qualcosa di naturale e monolitico (Brubaker 2004: 83; Özkırmılı 2017: 59). Come è evidente, l’etichetta “primordialismo” o, in termini più precisi se ci si riferisce a Shils e Geertz, “primordialismo culturale” (*cultural primordialism*), coniata da Smith per risolvere l’ambiguità terminologica che si era creata intorno ai lavori di questi due studiosi (Smith 1998: 157), è del tutto inappropriata e fuorviante e si basa su un fraintendimento dei suoi scritti - come sottolineato dallo stesso Geertz in un seminario pubblico tenuto nel 1993 (Coakley 2017: 9; Özkırmılı 2017: 59). Tale confusione terminologica e concettuale è generata anche dal fatto che coloro etichettati come “primordialisti” o inclusi nella categoria di pensatori che abbraccerebbero il “primordialismo” spesso non utilizzano tali termini nei propri lavori, né tantomeno si sono definiti in modo consapevole o si identificano come appartenenti a questa categoria. Shils e Geertz usano semplicemente l’aggettivo ‘primordiale’, ma mai ‘primordialista’ o ‘primordialismo’ per indicare l’appartenenza a una certa linea di pensiero.

Problemi di simile natura emergono anche riguardo ai restanti due autori presentati nella classificazione originaria di Smith. Anche se è vero che Joshua Fishman (1972, 2002) si riferisce ad “attaccamenti primordiali” per approcciarsi allo studio della parentela, egli tiene conto della dimensione soggettiva e considera il progetto nazionalista come diretto a stabilire un mito dell’origine comune. Egli stesso non si definiva nemmeno un “primordialista”. (Coakley 2017: 9-10) Pierre van den Berghe (1978, 1981) accettò il significato conferito da legami etnici “primordiali”, concepiti come estensioni di dispositivi volti a favorire il nepotismo all’interno di gruppi di parentela. Egli presentò però chiaramente la sua prospettiva sociobiologica rifiutando la nozione di affiliazione etnica e razziale a un gruppo come “identità primordiale” ascritta, radicata e monolitica (Coakley 2017: 10).

In un lavoro successivo Smith menziona altri autori che meriterebbero l’etichetta di “primordialisti” o “perennisti”, tra cui Armstrong (1982, 1995), Connor (1990, 1994) e Donald Horowitz (1985) (Smith 1998: 161-169; Coakley 2017: 10). Non solo nessuno dei lavori di questi autori darebbe adito a un’interpretazione “primordialista” o “perennista” del

nazionalismo, ma o si distanziano esplicitamente da una prospettiva primordialista (Armstrong) oppure concepiscono le nazioni come fenomeni moderni (Connor) o socialmente costruiti (Horowitz) (Coakley 2017: 10). La problematicità insita nella classificazione di molti studiosi del nazionalismo nella categoria del primordialismo appare evidente persino nell'ambito della ricerca storica, che dovrebbe essere centrale al dibattito sul primordialismo e perennismo. Infatti proprio quegli storici che hanno preso in considerazione la questione nel modo più diretto – tra cui Harold Isaacs (1975), Hugh Seton-Watson (1977), Liah Greenfeld (1992), Arend Lijphart (1993, 2001), Josep Llobera (1994), Hastings (1997), Aviel Roshwald (2006), Azar Gat (2013) - non dovrebbero ritenuti sostenitori della posizione perennista (Coakley 2017: 10-11).

Da questa panoramica appaiono le difficoltà insite nel perseguimento di un'operazione di etichettatura dei maggiori studiosi di nazionalismo, che, se sono “bollati” da osservatori esterni come “primordialisti”, solitamente rigettano tale denominazione. Paradossalmente lo stesso Smith è stato definito da Kevin Doak come un “primordialista”, intendendo per “primordialisti” gli studiosi che sostengono che le nazioni sono radicate in identità etniche antiche che sottostanno a ciò che spesso passano per forme moderne o civiche di nazionalità (Doak 2007: 11). È parimenti arduo trovare nel mondo accademico contemporaneo studiosi che s'identifichino come “analisti primordialisti” in senso stretto (Coakley 2017: 11). Di recente sono apparsi alcuni accademici che si sono autoeletti “difensori del primordialismo” - come Steven Grosby (2001, 2005, 2016), Francisco Gil-White (1999), Stephen Van Evera (2001), Murat Bayar (2009). I loro lavori non sono però classificabili attraverso il paradigma primordialista descritto da Smith essendo assente la credenza nella primordialità degli attributi definiti tali (Coakley 2017: 11-12).

L'inappropriatezza di classificare certi studiosi come “primordialisti” deriva da una confusione terminologica e concettuale insita nel significato stesso di ‘primordialismo’ e, pertanto, nella definizione di quest'ultimo come categoria analitica. Incominciando da Anthony Smith, egli stesso utilizza diversi termini per riferirsi a questa prospettiva (o paradigma secondo la sua terminologia). Talvolta usa l'aggettivo e/o il nome “primordialista/i” in riferimento al pensiero di certi accademici o agli studiosi che abbraccerebbero un certo di tipo di paradigma di nazionalismo (Smith 1983, 1986, 1998, 2001). Altre volte parla esplicitamente di “primordialismo” per indicare una categoria analitica incentrata sulla presunta credenza, presso alcuni accademici, del carattere primordiale di certi attributi dell'esistenza sociale (Smith 1998, 2001). Oppure utilizza varianti o presunte sottocategorie del “primordialismo” - “primordialismo culturale” e “primordialismo II” in riferimento ai lavori di Shils e Geertz e “primordialismo I” in riferimento alla versione organicista dell'ideologia nazionalista

sviluppata dai romantici tedeschi nell'Ottocento (Smith 1998). A proposito di ciò che Smith nomina “primordialismo I”, egli sostiene che l'aspetto più importante introdotto da questo è rappresentato dai concetti della biologia e del legame “primordiale” in relazione alla nazionalità (Smith 1998: 147). Entrambe queste idee, prosegue il sociologo, sono confluite in due critiche teoriche molto note del modernismo, che potrebbero essere entrambe denominate “primordialiste”, una fondamentalmente biologica nel proprio carattere (sociobiologia, van den Berghe), l'altra culturale (Shils e Geertz) (Smith 1998: 147). A parte questi riferimenti alla biologia e alla cultura, nessuna di queste critiche “primordialiste” ha però qualcosa a che fare con il nazionalismo organico (Smith 1998: 147). Lo stesso Smith afferma che:

Neither Geertz nor Shils regarded primordial ties as purely matters of emotion ... Nor did they regard primordiality as inhering in the objects themselves, but only in the perceptions and emotions they engendered ... This is the language of perception and belief, of the mental and emotional world of the individuals concerned. Geertz is underlining the power of what we might term a 'participants' primordialism'; he is not saying that the world is constituted by an objective primordial reality, only that many of us believe in primordial objects and feel their power. (Smith 1998: 157-158)

La problematicità insita nel “primordialismo” consiste precisamente nell'utilizzare lo stesso termine per descrivere simultaneamente approcci essenzialistici e naturalizzatori di ‘nazione’, ‘etnicità’, ecc., in cui è sottostante la credenza nella primordialità di questi attributi e/o legami e approcci che studiano questa credenza di primordialità.

Altri due importanti studiosi contemporanei del nazionalismo che nei loro lavori hanno preso in esame il problema del “primordialismo” come categoria analitica utile e/o valida e la questione di come definire e trattare la categoria del “primordiale” sono Umut Özkırmılı e Steven Grosby. Umut Özkırmılı (1970-) considera il primordialismo come un approccio e sostiene che esso non dovrebbe essere trattato come un paradigma o una teoria (Özkırmılı 2017: 230; Özkırmılı 2000: 64). Tuttavia, come visto nel Capitolo I, sembra che interpreti il primordialismo come una categoria sintetica e non analitica, perché attribuisce la credenza nella primordialità agli attori sociali, cioè ai nazionalisti e ai profani, nonché agli scienziati sociali del passato: è solo in questo ultimo senso che il primordialismo costituiva effettivamente un paradigma (Özkırmılı 2017: 51). Successivamente Özkırmılı afferma però che il termine ‘primordialismo’ deriva dall'aggettivo ‘primordiale’, il quale sarebbe stato impiegato per la prima volta da Shils e poi da Geertz (Özkırmılı 2017: 51). Infine il politologo afferma che il

primordialismo non costituisce una categoria monolitica, ma è costituito da quattro diverse versioni (nazionalistica, sociobiologico, culturalista e perennista), fondendo così una prospettiva analitica a una partecipativa (Özkırmı 2017: 52).

In queste poche righe è possibile capire la natura della confusione che circonda il dibattito sul primordialismo. Nel riferirsi ad esso, Özkırmı utilizza ben quattro termini, che, in nome della chiarezza, non dovrebbero essere sovrapposti: ‘approccio’ (2000, 2017), ‘paradigma’ (2000, 2017), ‘credenza/visione’ (2010, 2017), ‘categoria’ (2000, 2010, 2017). Inoltre, identifica tre/quattro ‘versioni’ (2000, 2010, 2017) del “primordialismo” chiamati impropriamente anch’essi ‘approcci’ (Özkırmı 2017: 52; Özkırmı 2000: 64).

Ma al di là di come si voglia definire e intendere il primordialismo, il problema più rilevante è la sovrapposizione tra il primordialismo dei nazionalisti e, in generale, degli agenti sociali, e quello degli analisti. Ciò che vorrei evidenziare è che Özkırmı 1) afferma inizialmente che il primordialismo è la visione dei nazionalisti stessi che costituì per un certo periodo il paradigma dominante tra gli scienziati sociali e che rappresenta anche la visione delle nazioni e del nazionalismo da parte del profano; 2) poi connette questa visione alle analisi di Shils e Geertz; 3) infine ne presenta quattro versioni “analitico-sintetiche”. Inoltre definisce dapprincipio il primordialismo un approccio, ma poi di fatto lo presenta come una categoria. È vero che nella prefazione di *Theories of Nationalism* (2017), Özkırmı è consapevole dell’ironia insita nell’aver strutturato la monografia adeguandosi alla categorizzazione vigente che poi problematizza, scelta dettata dal fatto che la categorizzazione di cui parla rappresenta la logica e la classificazione ancora dominanti e ampiamente accettate dalla comunità scientifica e che anche coloro che cercano di superarla finiscono per continuare a utilizzarla (Özkırmı 2017: x, 228-45). È vero che successivamente discute della problematicità insita nel classificare soprattutto Geertz e Shils come primordialisti, che critica il fraintendimento di Eller e Coughlan per l’aver definito Shils e Geertz naturalizzatori analitici, che si mostra in accordo con la necessità di distinguere tra analista e partecipante espressa da Brubaker, che mostra riserve a considerare il “primordialismo” come una teoria o addirittura un paradigma. Tuttavia, anch’egli lo tratta in ultima istanza alla stregua di una categoria analitica, nonostante le numerose contraddizioni concettuali e teoriche.

Per quanto riguarda Steven Grosby (1951-), “difensore del primordialismo”, egli cerca di attenersi e di rimanere fedele al significato originale di ‘primordiale’ di Shils e Geertz nel suo tentativo definitivo del “primordialismo”, o meglio del “primordiale”:

The formulation of the category “primordial” is an analytical recognition of that existential significance, namely, kinship, as one among a number of persistent orientations of self-classification having a bearing on human action because of the preference expressed toward what one perceives as one’s kin, variously understood. The significance of kinship has to do with the perception of, hence, meaning attributed to, the origins of life and the tracing of those origins through subsequent generations. Thus, primordial beliefs are the objects of the relational modes of attachment formed around perceived lines of descent. The primordial, as a category of social anthropology, does not insist that these cognitive objects of the social relation of kinship (for example, “blood” as in the belief in a putatively common bloodline) factually exist in the way that those who are members of the social relation think they do. (Grosby 2016)

Per Grosby il valore euristico della categoria risiede nella diffusa e persistente *attribuzione di valore* da parte degli esseri umani alle relazioni che danno la vita e che la determinano, facendo così classificazioni del sé e dell’Altro sulla base di *credenze* primordiali che emergono dalla realtà della nascita, e nel fatto che questo significato è il referente nella consapevolezza condivisa di varie collettività primordiali (Grosby 2016). La più ovvia collettività primordiale che conferisce vita è la famiglia. Non tutte le collettività primordiali riguardano la stirpe, ma si possono riconoscere anche altre relazioni che determinano e sostengono la vita, come le relazioni territoriali: anche la terra è percepita come donatrice di vita, fonte di vitalità. (Grosby 2016) Storicamente le relazioni di parentela sono sempre state formate attorno a queste due linee di discendenza, gentilizia e territoriale, due generi di relazione *percepita* che spesso si sovrappongono producendo varie forme di collettività etno-geografiche tra cui clan, tribù, nazione. Tale variazione è la conseguenza dell’*attribuzione cognitiva* di significato a fatti biologici, permettendo così ad altri fattori di formare ciò che è raramente ed esclusivamente una relazione primordiale. Una tale combinazione di fattori e di relativa estensione è però caratteristica della maggior parte delle relazioni sociali. (Grosby 2016)

Il concetto di ‘primordialità’ è «the physical fact of biological connectedness and a delimited area of land» (Grosby 2001 cit. in Coakley 2017: 11). Il ‘primordiale’ è una *categoria euristica* di classificazione di relazioni ricorrenti attorno a *credenze* su ciò che è essenziale nella generazione e continuazione della vita: la carne e il sangue trasmessi attraverso la discendenza familiare e i prodotti sostenitori della vita dati dalla terra, assorbiti e trasmessi tramite la discendenza in una località (Grosby 2016). Il processo di attaccamento primordiale ha luogo quando queste caratteristiche obiettive *sono percepite* come significative e diventano oggetto di una *credenza* comune, ovvero ciò che conta è la credenza nell’esistenza di una comune

discendenza genealogica più che la sua effettiva esistenza (Grosby 2016). Grosby sembra tornare alle origini e all'essenza del dibattito sul 'primordiale', iniziato secondo lui da Shils e seguito da Geertz. Egli si colloca come difensore ed estensore della categoria, enfatizzando la relazione territoriale emergente dal significato *attribuito* alla natività in ciò che viene definita "la propria terra", come secondo asse di parentela (Grosby 2016). Da questo punto di vista, egli definisce chiaramente in che cosa consiste la categoria analitica del primordiale e puntualizza la distinzione tra analista e analizzato e il carattere cognitivo, relazionale del primordiale. Si allontana inoltre dalla definizione e classificazione proposta da Smith. Nonostante ciò, non ne mette in discussione la terminologia o la categorizzazione, né tantomeno i polivalenti significati attribuiti al "primordialismo".

Pertanto vorrei raccogliere la provocazione e la proposta avanzata da John Coakley in *'Primordialism' in Nationalism Studies: A Theory or Ideology?* (2017). La tesi del suo contributo è la messa in discussione del "primordialismo" quale categoria di analisi⁸ e il suo suggerimento è di considerarlo alla stregua di un'ideologia o di una categoria di pratica (Coakley 2017: 2). Considerate la persistente ambiguità intorno a tale termine e l'arbitrarietà della sua interpretazione, attestata dalla copiosa letteratura scientifica a riguardo, dallo spazio occupato dal primordialismo nelle discussioni odierne sul nazionalismo e dalla divisione degli accademici tra coloro che lo rigettano senza mezzi termini e coloro che ne ammettono l'importanza e il valore teorico ed epistemico,⁹ non sarebbe utile ai fini della ricerca scientifica considerare il 'primordialismo' come un ingrediente o una componente fondamentale dell'ideologia nazionalista piuttosto che come una categoria analitica per spiegare l'essenza o la natura della nazione? Non sarebbe più proficuo limitarsi a impiegare il termine 'primordialismo' per descrivere «the belief that nationality is a natural part of human beings, as natural as speech, sight or smell, and that nations have existed from time immemorial» (Özkırımlı 2017: 51)?

⁸ Coakley utilizza alternativamente il termine 'teoria' per riferirsi al primordialismo come categoria di analisi.

⁹ Ad esempio: Billig (1995); Breuilly (1996); Özkırımlı (2000, 2010, 2017); Brown (2000); Smith (2001); van Evera (2001); Fishman (2002); Horowitz (2002); Joireman (2003); Eriksen (2004, 2010); Atsuko & Uzelac (2005); Greenfeld (2006); Conversi (2007); Adamski (2008); Smith (2009); Bayar (2009, 2017); Jackson-Preece (2010); Vermeersch (2011); Resnick (2012); Gat (2013); Shahabuddin (2014); Haque (2015); Antonsich (2015); Muro (2015); Dieckhoff (2016); Grosby (2016); Mahmudlu (2017).

2. Verso una ridefinizione di ‘primordialismo’

2.1 “Primordialismo”: prospettiva esplicativa della nazione o componente ideologica del nazionalismo?

Per operare questa distinzione fondamentale è necessario innanzitutto ritornare a una distinzione epistemologica di lunga data tra fenomeno in questione e prospettiva di analisi, ovvero tra categorie di pratica e categorie di analisi (Coakley 2017: 2; Brubaker 2004: 31-33, 83-87; Bourdieu 1972/2003: 175-326; Bourdieu 1987: 1).

Per chiarire meglio la natura del problema gnoseologico intorno alla categoria del primordialismo, citerò alcuni esempi tratti da Brubaker (2004: 32). ‘Identità’ è un esempio di categoria sia sintetica che analitica. Come categoria sintetica, è utilizzata dagli attori sociali in alcune circostanze quotidiane per dare senso di sé, delle proprie attività, di ciò che si condivide con gli altri e delle modalità con cui ci si distingue dagli altri. È anche impiegata a livello politico per persuadere le persone riguardo a certi temi e orientarle verso specifiche scelte e linee di azione. La sua importanza in veste di categoria di pratica non richiede però il suo impiego come categoria di analisi. Si prenda la categoria di ‘nazione’. Rivendicazioni in nome di presunte nazioni sono state centrali alla politica a lungo e continuano anche oggi, ma ciò non significa che sia necessario utilizzare la ‘nazione’ come categoria analitica designando un’entità ontologica per capire e analizzare le rivendicazioni nazionaliste, cioè prendere una categoria peculiare alla pratica del nazionalismo e renderla centrale alla teoria sul nazionalismo. Allo stesso modo non è necessario utilizzare ‘razza’ come categoria di analisi per comprendere e studiare le pratiche politiche e sociali razzialiste e razziste. Il rischio è altrimenti quello di reificare ‘razze’ e ‘nazioni’.

Non è problematico tanto l’uso di un particolare termine designato per rappresentare una categoria di analisi come categoria di pratica e nemmeno il fatto che quel determinato termine sia utilizzato, ma *come* è utilizzato (Brubaker 2004: 32). Il problema risiede nella fusione incontrollata di comprensioni sociali e sociologiche di tipo sintetico/sociale e quelle di tipo analitico/sociologico (Brubaker 2004: 32-33). Prima di Brubaker, Connor aveva sottolineato la propensione ad ignorare la distinzione fondamentale tra ‘fatto’ e ‘percezione del fatto’ nelle scienze sociali, che, insieme al disagio dell’intellettuale verso il non razionale e la ricerca di spiegazioni quantificabili e tangibili nella descrizione dei fenomeni nazionalisti, è stato alla base della disattenzione per uno studio della natura del legame nazionale (Connor 1995: 121, 125).

Queste considerazioni possono essere invocate per la categoria del ‘primordialismo’. Se si opera la distinzione fondamentale tra ‘fatto’ e ‘percezione del fatto’, diventa immediatamente evidente che la posizione primordialista funziona bene se concepita nei termini di una categoria di pratica, cioè come oggetto di analisi e non come prospettiva teorica negli studi sul nazionalismo. Se si tiene infine conto che la diffusa tendenza a naturalizzare ed essenzializzare categorie razziali, etniche e nazionali è probabilmente alla base dell’apparato cognitivo umano (Brubaker 2004: 84), è possibile isolare l’analisi del cosiddetto “primordialismo dei partecipanti”, senza promuovere un primordialismo di tipo analitico.

Alla luce di queste considerazioni, vorrei pertanto qui riportare una prima e utile definizione di ‘primordialismo’ come categoria di pratica proposta da Coakley e mutuata dal lavoro dello psicologo sociale Peter Weinreich (1939-2016):

Primordialism is defined as a sentiment, or affect laden set of beliefs and discourses, about a perceived essential continuity from group ancestry to progeny (perceived kith and kin), located symbolically in a specific territory or place (which may or may not be the current place of the people concerned). (Weinreich et al. 2003: 119)

Questa interpretazione di ‘primordialismo’ come ingrediente del nazionalismo, come categoria di pratica, sposta l’attenzione verso il vastissimo materiale prodotto dalle élite come parte del progetto nazionalista (Coakley 2017: 3). Gli ideologi nazionalisti promuovono l’idea che la nazione sia di antica data e lignaggio, immutabile e sempre uguale a se stessa nella sua essenza, che essa sia trasmessa e perpetuata passivamente attraverso le generazioni sin dall’origine dei tempi, che sia dunque una sorta di entità biologica unitaria e internamente omogenea in grado di sopravvivere le asprezze, le mutazioni, le crudeltà del tempo e dei nemici. L’idea che la nazione sia una comunità primaria nel tempo, un’entità primordiale esistente sin dal principio della storia umana, naturale, oggettiva e monolitica, radicata attorno a due assi primari dell’esistenza umana, la parentela (reale o percepita) e il territorio di nascita/residenza, rappresenta il nucleo comune delle ideologie nazionaliste.

In questo senso, il termine ‘primordialismo’ può fungere da efficace descrittore di come è concepita la nazione e di quale sia la fonte ideologica da cui è sviluppato il discorso nazionalista nella pratica quotidiana e politica degli attori sociali.

2.2 Il sistema di credenze primordialiste

Prima però di fornirne una definizione operativa di ‘primordialismo’, presenterò un sistema di credenze riferite alla ‘nazione’ che compongono l’ideologia del primordialismo, individuate secondo un appiamento semantico. Si tratta di uno schema di pretese comuni e costanti nella retorica nazionalista, utili da concettualizzare per riconoscere e rendere manifesto l’essenza del disegno nazionalista:

1) NATURALITÀ O PRIMORDIALITÀ. La nazione è qualcosa di dato, un’entità biologica, naturale, organica, primordiale, esistente da sempre, sin da quando esiste l’essere umano. Ciò significa che l’essere umano è *naturalmente* diviso in nazioni.

2) LA PARTE PER IL TUTTO. La nazione è una comunità di individui che dipendono l’uno dall’altro e che non possono sussistere in qualità di persone autonome. I membri di una nazione rappresentano ciascuno una parte, sono privi di importanza se considerati singolarmente, ma sono reciprocamente dipendenti, perché attraverso la somma dei loro sforzi, delle loro azioni, cioè in virtù della loro totalità, garantiscono la persistenza e l’integrità di tutta la comunità. Essi condividono una comunanza di destino. La nazione è perciò superiore all’individuo: quest’ultimo perisce, mentre la prima rimarrà per sempre viva grazie alla trasmissione dello spirito nazionale e del “corpo” della nazione di generazione in generazione. I membri della nazione sono connessi da legami affettivi, indipendentemente dalla realtà o finzione della parentela che li unisce. I sentimenti di solidarietà e fraternità tra i membri di una nazione sono anch’essi considerati naturali e primordiali perché derivano dal primo grande attributo, cioè la naturalità della nazionalità, che, a seconda del nazionalismo, si manifesta attraverso diversi criteri solitamente coesistenti (la lingua, la religione, la cultura, ecc.). In questo senso, la nazione è concepita come una sorta di comunione spirituale, o meglio di una “comunità immaginata” (Anderson 1983).

3) INDIVISIBILITÀ E SEPARATEZZA. La nazione è un’entità organica, omogenea, unitaria e internamente compatta. Ciò significa che è caratterizzata da una serie di tratti peculiari e distintivi, cioè da un riconoscibile carattere comune, proprio come un organismo. In questo senso la nazione è “limitata” (Anderson 1983), perché anche la più estesa delle nazioni possiede confini simbolici precisi, oltre i quali ha inizio l’esistenza di un’altra nazione da cui è materialmente e ideativamente separata. Questa credenza intorno alla nazione è accompagnata da nozioni di “purezza”, “omogeneità”, “inviolabilità”.

4) TERRITORIALITÀ. La nazione come comunità biologica e spirituale nasce e si sviluppa in un determinato luogo. È dunque collocata geograficamente ed ecologicamente: ad essa spetta *naturalmente* la residenza, il possesso e il controllo di un determinato luogo fisico considerato originario, ancestrale e primevo, il cui paesaggio, la cui morfologia e il cui clima ne hanno modellato in modo indelebile il carattere o lo spirito sin dall'origine dei tempi. Il territorio è considerato fondamentale nel determinare un modo di essere, un *habitus* locale che si preserva. Il territorio è interpretato come un attributo naturale dell'essere parte di una nazione, la quale si configura come una comunità biopolitica.

5) CONTINUITÀ TEMPORALE. La nazione sopravvive a intemperie, vicissitudini storiche, guerre nella sua forma primordiale; il suo carattere è tramandato di generazione in generazione a partire da un ceppo ancestrale comune, solitamente identificato simbolicamente in un mitico antenato. La nazione persiste. La 'persistenza' è l'esistenza continua di un'entità pur con cambiamenti di parti, attributi, contenuti. La continuità o persistenza della nazione non è solo ideativa (culturale, spirituale, linguistica, etica), ma è anche biologica (genotipica o "razziale").

6) CICLICITÀ O ATAVISMO. La nazione è un organismo naturale che auto-riproduce i propri tratti salienti, il proprio carattere essenziale o il proprio "spirito" nel corso del tempo. Lo "spirito della nazione" non si manifesta sempre nello stesso modo e con la stessa intensità nelle epoche storiche, ma ricorre e si ripresenta ciclicamente nella sua forma originaria e inalterata. Il termine 'atavismo' sottolinea la qualità di latenza di certi tratti nazionali, che possono ripresentarsi improvvisamente e senza preavviso in un determinato momento. La ciclicità o l'atavismo è una credenza centrale nel primordialismo e, dunque, nell'ideologia nazionalista, e richiama la credenza nella continuità temporale per la sua affinità al concetto di 'persistenza'.

7) ETERNITÀ O PERENNIALITÀ. La nazione, che è continua nel tempo, è costituita da un insieme di tratti che permangono singolarmente. La 'permanenza' è l'esistenza invariata, senza cambiamenti nel tempo dei singoli tratti costitutivi dell'entità che persiste. La nazione è infatti atemporale e astorica, da sempre esistita. La sua origine non è rintracciabile in un dato momento, ma è associata a un lontano e indefinito passato collocato vagamente nella storia antica o addirittura in epoche preistoriche, è avvolta dalle nebbie primordiali di una mitica etnogenesi. In questo senso, mito e storia si confondono.

8) MEDESIMEZZA. La nazione è sempre identica a se stessa nella sua essenza, è un organismo vivente monolitico ed essenzialmente statico, che rigenera continuamente se stesso nella forma primordiale, originaria. Questa credenza richiama quella relativa all'eternità per la sua affinità al concetto di 'permanenza'.

9) SPIRITUALITÀ: La nazione è animata da uno “spirito” vitale, creativo, da una sorta di coscienza collettiva che personifica il carattere nazionale, cioè l’insieme dei tratti, primariamente morali, etici e culturali, che sanciscono la singolarità della nazione e ne determinano l’essenza imperitura. La lingua nazionale si configura solitamente come il veicolo, il mezzo di espressione per eccellenza e l’epifania stessa dello spirito della nazione.

‘Primordialismo’ rimanda innanzitutto alla credenza secondo cui la nazione è un’entità naturale, per l’appunto primordiale. Da questa prima, elementare definizione derivano poi tutti gli altri fondamentali attributi che devono essere interpretati non in successione per ordine di importanza, ma come interconnessi e rimandanti al primo essenziale assunto di partenza. Qualsiasi discorso nazionalista è caratterizzato da una componente ideologica primordialista. Ciò che cambia da un discorso all’altro è il grado di pervasività e d’importanza conferito alle singole credenze primordialiste, la variabilità della presenza di altri elementi come criteri di definizione e distinzione dell’identità nazionale e del peso attribuito a fedeltà “civiche” (Geertz 1973).

2.3 Terminologia

Propongo dunque di limitare ‘primordialismo’ alla designazione di una specifica, costante e basilare componente ideologica della retorica nazionalista. Più nello specifico nella mia ricerca adotterò la seguente terminologia:

- **PRIMORDIALISMO:** Sistema di credenze intorno all’esistenza di entità primordiali chiamate “nazioni”, ritenute e percepite come territorialmente localizzate e biologicamente definite, paragonate a organismi naturali, indivisibili, particolari, eterni, identici a se stessi, temporalmente continui, storicamente ricorrenti e animati da una forza vitale di natura spirituale.
- **PRIMORDIALISTA:** Che si riferisce a una posizione, a un atteggiamento, a un’attitudine mentale, a un’idea o a una credenza propri degli ideologi nazionalisti (consapevole ed esplicito) e dei profani (inconsapevole ed implicito) che sottoscrivono gli assunti del nazionalismo, il primordialismo.
- **PRIMORDIALITÀ:** La qualità di “venire prima” – nella forma di discendenza biologica o di trasmissione di altre caratteristiche ereditate - ovvero, la naturalità di un oggetto, di un legame, di un sentimento, di un attaccamento, ecc. È la principale pretesa del nazionalismo.

‘Primordialismo’ sarà infatti sempre fonte di ambiguità epistemologica, perché la sua stessa etimologia rimanda inevitabilmente a un’attitudine mentale essenzialista e reificante volta a credere alla natura primordiale di oggetti cognitivi come ‘nazione’ ed ‘etnia’, che invece sono costruiti socialmente dall’essere umano. Ciò si verifica anche qualora l’analista cerchi di dare un’accezione diversa al termine - come è visibile presso Smith nel tentativo di differenziare i “primordialisti culturali” (primordialismo II) da quelli “in senso stretto” (primordialismo I). Simili considerazioni sono da invocare in relazione ai derivati di ‘primordialismo’, come per esempio ‘studioso/posizione/approccio primordialista’. Lo stesso vale per ‘primordiale’, che, sebbene sia stato estensivamente spiegato da Grosby nei termini di categoria analitica di classificazione di relazioni ricorrenti attorno a *credenze* su ciò che è essenziale nella generazione e continuazione della vita (discendenza gentilizia e territoriale) e di riconoscimento analitico del significato esistenziale attribuito a questi oggetti cognitivi essenzializzati dagli attori sociali (Grosby 2016), può condurre involontariamente a fraintendimenti circa la posizione dell’analista. Se si parla infatti di ‘legami/sentimenti/attaccamenti primordiali’, si rischia infatti di far sembrare che colui che considera primordiali tali referenti sia l’analista e non l’analizzato. È stato esattamente l’utilizzo di questo aggettivo da parte di Shils e Geertz a causare il durevole travisamento del loro pensiero.

La novità insita nella reinterpretazione del primordialismo è il riconoscimento analitico di un nucleo ideologico comune a qualsiasi discorso, retorica, qualificabile come “nazionalista”. La terminologia sopra indicata sarà adottata al fine di separare il mio pensiero da quello dei soggetti sociali analizzati e di descrivere la natura ideologica del discorso identitario sulla nazione giapponese nel Giappone contemporaneo. Infine, così reinterpretato, il primordialismo affonda le sue radici ideologiche e filosofiche nel modello del naturalismo-organicismo (o semplicemente, organicismo) sviluppato nell’ambito della filosofia tedesca, madre della più antica teoria della nazione (Hutchinson & Smith 2000: xxvi).

2.2 Le origini ideologiche del primordialismo come ideologia: l’organicismo e la «boscaglia cristiano-germanica»¹⁰

Spiegare il presente con i primordi diventava infatti un’operazione dove si poteva di volta in volta invocare strumentalmente qualunque tipo di primordialità a seconda di come ciò fosse utile per giustificare questa o quella realtà politica del momento. (Merker 2001: 56)

¹⁰ Merker 2001: 51.

Il più antico paradigma delle nazioni e del nazionalismo è la versione organicista della nazione (Smith 1998: 146). Questa teoria fu inizialmente sviluppata dagli intellettuali del romanticismo tedesco (Smith 1998: 146) e dai suoi precursori, in particolare, da Herder e Fichte. Il loro pensiero rappresenta la base filosofica per comprendere la nascita del nazionalismo: per Kedourie la versione organicista tedesca del nazionalismo è infatti identificabile con il nazionalismo in generale (Kedourie 1961).

Secondo l'organicismo, ogni prodotto organico è un individuo che sussiste per se stesso (la propria esistenza è separata da quella di altri interi organici), produce se stesso (ogni organismo produce e riproduce all'infinito soltanto il proprio genere, ritornando sempre in se stesso innumerevoli volte), è causa ed effetto di se stesso. Inoltre, secondo una prospettiva più strettamente spiritualistica e vitalista, l'organismo vivente prodotto dalla natura è animato da uno spirito ordinatore e unificatore a cui è intimamente unito e da una forza vitale. (Abbagnano & Fornero 2007: 848-849) Questa concezione della natura è condivisa da Fichte per il quale l'universo è un intero organico in cui ciascuna parte può esistere solo in relazione al tutto, che pertanto risulta essere superiore e più importante della parte stessa. La conoscenza delle singole parti è illusoria, perché esse possono essere comprese solo se poste in relazione a un intero coerente e ordinato, la sola realtà conoscibile (Kedourie 1961: 37). Fichte inserisce questa concezione organicista nella sua teoria sullo Stato, per cui un individuo non può essere considerato nella sua singolarità, ma è parte ed esiste in virtù di un intero superiore, lo Stato stesso, e raggiunge la libertà, che è la propria autorealizzazione, nell'identificazione e nella fusione tra sé e lo Stato (Kedourie 1961: 38-39). L'immagine qui utilizzata per spiegare la relazione che intercorre tra individuo e Stato è per l'appunto quella di un organismo vivente, un prodotto della natura organizzata. In un organismo, ogni parte ha senso solo se connessa all'intero, in quanto nessuna forma esisterebbe senza reciprocità nell'azione tra forze organiche che si mantengono l'un l'altra in una condizione di equilibrio. Similmente l'essere umano raggiunge una determinata posizione nello schema delle cose e una fissità in natura solo attraverso l'associazione civile. (Kedourie 1961: 39-40) Tuttavia, l'individuo non si associa ad altri individui eterogenei per costituirsi in Stato, ma avviene un passaggio intermedio, cioè il "naturale" raggruppamento dell'essere umano in distinte nazioni. Per Fichte solo i popoli parlanti una lingua "viva" possono essere definiti "nazioni" a tutti gli effetti e, perciò, pretendere di formare uno Stato autonomo. (Kedourie 1961: 39-40)

Herder descrisse la nazione come un'entità organica naturale, una totalità unitaria «dove già in ogni singolo elemento ritroviamo la totalità stessa» (Herder 1774/1951: 19, 93). Essa si è

svilupata attraverso «un'operazione di forze interne a cui la natura ha preparato una massa da formare, nelle quali rendersi visibili» (Herder 1784-1791/1992: 76, 118, 295) chiamata *Genesis* (formazione), cioè come il prodotto di una crescita regolata dalla legge naturale: secondo questa visione, gli esseri umani non sono liberi di scegliere il proprio cammino, predeterminato e assegnato loro dalla natura (Snyder 1990: 136; Longo 2018: 72; Mišćević 2008: 88; Viroli 1995: 117; Özkırımlı 2017: 15; Barnard 1983: 246; Berlin 1976: 163). La nazione sarebbe il prodotto di forze organiche vitali e irresistibili in grado di animare, modellare, legare e intrecciare in modo armonico e complesso le proprie parti in un'unità comune, in un intero. Non sarebbe altro che “il linguaggio di Dio nella natura”, una parte del disegno divino nella Storia. (Snyder 1990: 136; Viroli 1995: 115, 117; Barnard 1965: 36; Herder 1784-1791/1992: 76, 118) Alla sua base stanno innanzitutto fattori naturalistico-ambientali, geografico-climatici, ai quali si aggiungono in seguito usi e costumi, lingua in comune come ulteriori elementi di coesione (Merker 2001: 21). La nazione è concepita come un progresso, un eterno sforzo verso qualcosa, uno sviluppo in continuo processo, costruita sul passato e essa stessa base del futuro:

Guarda questo fiume che scorre, è zampillato da una piccola fonte, è andato crescendo, strappando di qua un pezzetto di terra e aggiungendolo di là, e pur sempre serpeggia e scava il suo letto, sempre più profondamente e sempre più innanzi [...] O guarda invece quest'albero che va crescendo, o quest'uomo che tende verso l'alto! Deve passare attraverso le diverse età della vita, che tutte risaltano nello sviluppo, collegate nel loro sforzo in continuità. (Herder 1774/1951: 30)

Il *medium* attraverso cui tali forze organiche operano è ciò che diversamente è stato definito “luce”, “etere”, “calore vitale”, un «fiume celeste di fuoco», ovvero uno «spirito luminoso ed igneo, celeste e invisibile, che scorre attraverso tutto ciò che vive e che unifica tutte le forze della natura» (Herder 1784-1791/1992: 78).

Nella fattispecie, il contributo centrale di Herder alla visione pro-nazionalista delle culture è che l'unità naturale della cultura, intesa come base di un senso di identità collettiva, è la nazione, cioè che la cultura è prima di tutto, o essenzialmente, una cultura nazionale (Özkırımlı 2017: 15; Mišćević 2008: 88; Snyder 1990: 136). In particolare la lingua diventa la base più naturale e indispensabile dell'associazione sociopolitica, per la creazione del *Volk*, l'unità nazionale omogenea identificata con un'unità sociale non stratificata, e si configura come veicolo del nativistico spirito etnico di un popolo (*Volksgeist*), come espressione dell'esperienza collettiva del gruppo. Quest'ultima è rivelata attraverso la letteratura nazionale e la lingua madre dei

propri antenati rappresenta la prima e la più significativa finestra verso il regno di concetti, della conoscenza e del significato sociale e culturale, verso l'intero mondo di tradizione, storia, religione, principi di vita. (Berlin 1976: 169; Merker 2001: 91; Barnard 1965: 30, 57-58, 73, 161)

La lingua è essenzialmente qualcosa di interno, esprime il sentire e la parte più intima, recondita di una persona intesa come membro di una comunità nazionale, è l'espressione del particolarismo nazionale e collega i membri di una nazione con un'energia vitale, una forza "genetica" dinamica, misteriosa e indescrivibile emanata dal di dentro (*Kraft*), una caratteristica inerente che distingue un *Volk* da un altro (Özkırımlı 2017: 15; Mišćević 2008: 88; Snyder 1990: 136; Kedourie 1961: 62, 64; Viroli 1995: 117; Barnard 1983: 242-243; Barnard 1965: 38, 57, 120-121; Berlin 1976: 165, 168-169, 176). La lingua è il mezzo attraverso cui l'essere umano diventa consapevole del proprio io interno ed è al contempo la chiave per comprendere le relazioni esterne, che al contempo lo unisce a e lo differenzia dagli altri e lo connette impercettibilmente al passato, rivelandogli pensieri, sentimenti, pregiudizi delle generazioni passate. Questi ultimi si radicano nella sua consapevolezza che a sua volta perpetua e arricchisce per il benessere della prosperità. (Barnard 1965: 57) La lingua incarna la manifestazione vivente della crescita storica e la matrice psicologica attraverso cui la consapevolezza umana della propria eredità sociale distintiva è suscitata e approfondita (Barnard 1965: 57). Perciò lingua e cultura nazionale possono essere capite, sentite, vissute solo da coloro che parlano la lingua come nativi che permette di esprimere pensieri e sentimenti altrimenti ineffabili in altre lingue nazionali: una particolare cultura nazionale è inesprimibile agli sguardi forestieri (Viroli 1995: 118-119). L'importanza rivestita nella filosofia herderiana dalla lingua e, più in generale, dal linguaggio, concepito come parte essenziale del processo naturale di crescita della consapevolezza e della solidarietà umana (Berlin 1976: 168), è ben comprensibile se si considerano le seguenti parole:

Soltanto il linguaggio ha reso umano l'uomo, racchiudendo con una diga il flutto smisurato dei suoi affetti e dandogli con le parole un segno razionale per ricordarlo. [...] Attraverso il linguaggio gli uomini si sono uniti gioiosamente e hanno stretto il vincolo dell'amore. Il linguaggio ha fondato le leggi e ha legato le stirpi [...] Attraverso il linguaggio la mia anima e il mio pensiero sono collegati all'anima e al pensiero del primo e forse anche dell'ultimo uomo pensante: in breve il linguaggio è il carattere distintivo della nostra ragione, mediante il quale soltanto essa assume figura e si propaga. (Herder 1784-1791/1992: 165)

Tra tutte le forme di espressione linguistica umana, la poesia si configura come il luogo per eccellenza dove ritrovare l'elemento originario, più primitivo, più ingenuo dell'uomo, l'anima viva di un popolo, e come «prezioso momento germinale, aurorale» che caratterizza ogni tempo e Paese nella storia dell'umanità (Venturi 1951: xiv-xv). È da questo primitivismo herderiano e da questa sua attenzione estetica che sorge l'idea di 'nazione' del filosofo: per Herder non solo le anime dei popoli sono originali e incomparabili perché si distinguono tra loro poeticamente ed artisticamente, ma inutili e dannosi sono i modelli assoluti che propongono uno stesso metro di misura per tutte le diverse forme dell'umanità (Venturi 1951: xiv, xvi-xvii). La nazione è dunque per Herder la naturale divisione della razza umana, una comunità *sui generis* dotata della propria lingua, un organismo vitale, una crescita tanto naturale quanto la famiglia, di cui rappresenta un'estensione essendo la famiglia il primo gruppo a condividere significati linguistici (Barnard 1983: 241-243; Barnard 1965: 58, 142), ma con più "diramazioni". Ha le proprie leggi, potenzialità e limitazioni. Lo Stato più naturale è uno Stato organico nazionale, uno Stato-*Volk*, una sorta di famiglia estesa avente un unico e distinguibile carattere nazionale, con proprie leggi, costumi, lingua. (Merker 2001: 21-22; Barnard 1965: xix, 63, 67; Herder 1784-1791/1992: 183)

Questo organismo vivente non cresce e si sviluppa a scapito di altri, poiché l'espansionismo, secondo Herder, è innaturale, così come il miscuglio selvaggio di nazioni diverse sotto uno stesso scettro (Miščević 2008: 88; Özkırımlı 2017: 15; Herder 1784-1791/1992: 183): «L'età in cui si desidera emigrare e in cui la speranza è riposta nei viaggi all'estero è già un'età di malattia, di enfiagione, di pienezza malsana, è già presagio di morte» (Herder 1774/1951: 29). Gli imperi etnicamente misti sono infatti considerati mostruosità, essendo privi di vita interiore ed essendo le loro parti componenti non connesse da legami emozionali, ma da dispositivi meccanici (Özkırımlı 2017: 15). Il pregiudizio tra popoli è allora considerato dal filosofo come cosa buona perché li stringe attorno al proprio centro, «li rende più solidi sul loro stesso ceppo, più fiorenti a seconda della loro propria natura, più ardenti nelle loro inclinazioni, più attivi nelle loro mire e per ciò stesso più felici» (Herder 1774/1951: 29). L'odio e il disprezzo che nascono dall'incontro tra due popoli con una «particolare felicità nazionale» non sono indici di «gretto nazionalismo», ma sono sentimenti naturali scaturiti dalla distanza e incompatibilità delle rispettive tendenze nazionali: «la nazione più ignara, la più carica di pregiudizi è anche la prima» (Herder 1774/1951: 29).

Glorificando le virtù delle diversità nazionali, Herder intende ripudiare l'universalismo illuminista e guarda con ispirazione l'ordine politico esemplificato dagli antichi Ebrei, nei quali vede il più antico e il miglior esempio di *Volk* con un carattere nazionale genuino nonostante le

frammentazioni istituzionali e tribali (Özkırmılı 2017: 15; Barnard 1983: 61-62). In un simile ordine semi-pluralistico gli individui sarebbero stati liberi di perseguire diversi interessi e formare una varietà di istituzioni autonome: la visione di Herder celebra la diversità, la pluralità di tutte le culture nazionali, la «totalità del processo», «l'unità totale di una, di tutte le nazioni in tutta la loro molteplicità» (Herder 1774/1951: 25), senza riconoscere una *Favoritvolk* e un nazionalismo esclusivista (Özkırmılı 2017: 15-16; Berlin 1976: 186, 198; Barnard 1965: 58, 61). Per Herder una nazione è una pianta spontanea che cresce e si sviluppa in un giardino naturale, è «un organismo a sé, con proprie individuali caratteristiche storico-culturali» (Merker 2001: 23), diverso da altri organismi, ma inter-connesso e interagente con essi e necessario all'intero, che ha perciò pari dignità con le altre nazioni (Barnard 1965: 37, 58-59).

Fichte riprende il principio di distintività e l'idea herderiana di lingua quale elemento vitale che forma, trasmette e conserva il carattere dei popoli, aggiungendo però un nuovo elemento (Longo 2018: 187, 195). La lingua è talmente cruciale nella definizione nazionale da essere posta al centro dei suoi famosi *Reden an die deutsche Nation* (Discorsi alla nazione tedesca) (1807-1808). A differenza di Herder che non sosteneva una *Favoritvolk*, ma esaltava indistintamente tutte le civiltà, tutti i popoli, tutte le lingue, a prescindere della loro origine, Fichte aggiunge una significativa restrizione e limitazione a quest'idea, conferendole un uso unilaterale ed esclusivista (Longo 2018: 187, 195; Berlin 1976: 163). Il filosofo attribuisce il primato alle sole lingue “vere”, “pure” e “vive”, cioè a quelle che hanno conservato un contatto diretto e costante con la storia di un popolo, che ne hanno accompagnato l'evoluzione senza essere contaminate nella loro essenza spirituale da altre lingue, che sono state sin dall'origine espressione della vita concreta e della cultura del popolo e che sono pertanto le sole a poter essere definite “lingue materne” (*Muttersprache*) (Longo 2018: 196, 198; Abbagnano & Fornero 2007: 796; Fichte: 1807-1808/1944: 76-77):

La lingua madre umana, influenzata dagli organi vocali di un popolo allorché articolò i primi suoni, sommata con tutti gli sviluppi che questi primi suoni subirono in determinate circostanze, costituisce finalmente la lingua attuale di un popolo. Perciò una lingua resta sempre la stessa lingua. (Fichte 1807-1808/1944: 79).

[...] una lingua che segua questo progresso senza discontinuità [una lingua viva] ha anche la forza di intervenire nella vita del popolo e dirigerla [...] anche nella parte spirituale ed astratta di una lingua svoltasi con questo ritmo di continuità [...] non può mancare una forza animatrice e vivificatrice. Le parole di una tale lingua, in tutte le loro parti, sono vita

e generano vita. [...] Il simbolo depositato nella lingua riuscirà evidente a tutti colori che si daranno la pena di pensare; per tutti quelli che pensano esso sarà un elemento vivo e vivificatore. (Fichte 1808-1809/1944: 83)

Le lingue vive si distinguono dalle “lingue morte” per il fatto che la loro parte astratta, simbolica è rimasta sempre viva, intatta e «assomma la vita materiale e spirituale della nazione in compiuta unità, per significare un concetto che [...] risulta necessariamente dalla vita della nazione» (Fichte 1807-1808/1944: 89). In simili lingue la parola è «viva e impregnata di senso [...] rispecchia tutta la propria vita, la commuove e la penetra; lo spirito [...] parla direttamente e gli si rivela, da uomo a uomo» (Fichte 1807-1808/1944: 96). Fichte stabilisce un confronto tra il tedesco, considerato la sola e unica lingua viva e vera, perché primitiva e dunque originaria, l'*Ursprache*, e le lingue neolatine come il francese, l'italiano o lo spagnolo, definite vive e mobili solo alla superficie e morte nelle loro radici, essendo innestate su una lingua morta, il latino, ed essendo pertanto estranee allo spirito del popolo che le parla (Kedourie 1961: 65-66; Longo 2018: 196; Merker 2001: 59; Fichte 1807-1808/1944: 81, 84, 90). In tali lingue la parola «non agisce direttamente; per penetrare nella sua corrente bisogna richiamare nozioni storiche di un mondo ormai morto, e trasportarsi in un mondo spirituale a noi estraneo» (Fichte 1807-1808/1944: 97). Infatti, un popolo che, rinunciando alla propria lingua, ne adotta una straniera, a livello spirituale riceverà solo «la piatta e morta storia di una *forma* straniera, ma non mai una *cultura* propria, mai delle immagini evidenti e feconde di nuova vita; arbitrarie appariranno loro dunque quelle forme come già la parte materiale della lingua. L'intervento della Storia a spiegazione della lingua ne rende la parte simbolica morta e chiusa, ne interrompe il flusso perennemente fecondo» (Fichte 1807-1808/1944: 85). Invece, una lingua viva «dopo millenni, e dopo tutte le trasformazioni che durante un tale periodo la forma esterna della lingua di quel popolo ha dovuto subire [...] resta pur sempre unica, originaria, viva forza vocale della natura costretta a prorompere, via trascorrente senza tregua attraverso il variar delle vicende» (Fichte 180-1808/1944: 79). Herder affermava che una persona che parla una lingua straniera vive in una condizione di artificialità, estraniata dalle sorgenti spontanee ed istintive della sua personalità. Fichte va oltre e tenta di mostrare, per esempio, che la sola presenza di vocaboli di derivazione straniera in una lingua “originaria” (nel tedesco) può nuocere enormemente, può persino inficiare le origini della moralità politica (Kedourie 1961: 64; Longo 2018: 197, 199; Fichte 1807-1808/1944: 85-89).

Solo i popoli che parlano una lingua originaria sono nazioni; quindi le nazioni, per essere definite tali, devono parlare una lingua originaria (Longo 2018: 203; Kedourie 1961: 67). Infatti,

parlare una lingua originaria equivale a essere fedeli al proprio carattere nazionale, cioè a sviluppare l'elemento primitivo e divino insito originariamente in un popolo: la comunanza di quest'ultimo aspetto definito da Fichte "speciale legge" è «ciò che cementa questo complesso di uomini nel mondo eterno e quindi anche nel mondo temporaneo, facendone un tutto organico e tutto pervaso di sé» (Fichte 1807-1809/1944: 148). Il contenuto di tale legge non è del tutto penetrabile da un punto di vista concettuale, è «un «di più» della tangibilità che, nel fenomeno, si fonde immediatamente col «di più» dell'originalità senza forma tangibile [...]» (Fichte 1807-1808/1944: 148-149). Il carattere nazionale è «l'elemento eterno cui egli [l'uomo ben nato nella perpetuità della sua opera anche quaggiù in terra] affida la propria eternità e quella delle sue opere, l'eterno ordine delle cose in cui egli ripone il suo eterno» (Fichte 1807-1808/1944: 149). Il volere questa perpetuità è il vincolo per mezzo del quale l'uomo lega intimamente a sé la sua nazione e poi tutta l'umanità, è l'amore per il suo popolo (Fichte 1807-1808/1944: 149-150).

Secondo Fichte, solo i Tedeschi rappresentano il "popolo originario" (*Urvolk*) in virtù della conservazione della propria lingua, cioè del fatto che la loro lingua sia stata parlata senza interruzione, «poiché molto più sono foggianti gli uomini dalla lingua che non la lingua dagli uomini» (Fichte 1807-1808/1944: 78). La vitalità della lingua e non la patria (le «sedi primitive») o la razza è per il filosofo la "frontiera interna" che separa i Tedeschi e i non Tedeschi e, dunque, solo i Tedeschi possono essere considerati un individuo, possono avere una patria e sono in grado di amarla (Fichte 1807-1808/1944: 76-77, 93; Longo 2018: 195; Kedourie 1961: 67):

[...] i tedeschi continuarono a vivere nella corrente ininterrotta della madrelingua svolgendosi dalla vita naturale; gli altri adottarono una lingua a loro estranea che, sotto il loro influsso, morì. (Fichte 1807-1808/1944: 93)

A questo punto è doveroso ricordare che per Fichte, almeno in linea teorica, la nazione si costituisce primariamente come comunità spirituale e morale prima che come comunità etnica e storica. Coloro che parlano la stessa lingua viva sono uniti per natura da una moltitudine di legami invisibili dalla natura stessa, si comprendono vicendevolmente e costituiscono un tutto organico le cui parti sono interconnesse e costituiscono un'unità. (Kedourie 1961: 69; Fichte 1807-1808/1944: 30, 140) La lingua diventa così un segno distintivo dell'identità particolare di un certo gruppo e un mezzo di capitale importanza per garantirgli continuità (Kedourie 1961: 70-72). Fichte definì inizialmente "tedesco" ciò che era lo spirito umano giunto al suo più alto grado di elevazione morale e spirituale, cioè chiunque credesse nell'esistenza nell'individuo di

un elemento primitivo e originario, nella libertà, nello spirito, in una perfettibilità infinita, nel progresso eterno della razza umana (Fichte 1807-1809/1944: 140-141) e, tuttavia, ha finito per identificarlo in modo esclusivo con il popolo tedesco della sua contemporaneità (Longo 2018: 223-224, 233; Merker 2001: 59; Fichte 1807-1808/1944: 216).

Le sue riflessioni e questa sua identificazione ebbero diverse conseguenze teoriche. L'idea di 'nazione' presso Fichte si trasforma infatti gradualmente in una forma di nazionalismo esclusivista, anche se "di difesa". Questo è importante per comprendere la nascita e l'imporsi di altri nazionalismi unilaterali in tutta Europa. (Longo 2018: 188) Innanzitutto si affermò l'idea che la lingua nazionale è peculiare a una determinata nazione solo perché quella nazione costituiva in partenza un blocco razziale biologicamente distinto e omogeneo. La formazione di confini esterni e la costituzione in Stato diventano inoltre una conseguenza naturale del fatto che la nazione sia un'entità organica sottoposta alle leggi naturali. La nazione funziona da magnete attrattivo per altri gruppi di parlanti della stessa lingua che si trovano fisicamente al di fuori dei confini del neo-costituito Stato-nazione. (Kedourie 1961: 70-72) Infatti, una nazione dovrebbe in modo naturale costituirsi in Stato al fine di proteggere il proprio particolarismo e la propria essenza (Kedourie 1961: 68). Lingua, "razza", cultura, e a volte religione rappresentano diversi aspetti o attributi omogenei emanati dalla stessa entità primordiale, la nazione, la quale viene a sovrapporsi con i concetti di "Stato" e "società". La nazione è un intero, un organismo, indivisibile, identico a se stesso, immutabile, atemporale, omogeneo linguisticamente, razzialmente, culturalmente, spiritualmente, politicamente. *Una nazione è un popolo omogeneo, una lingua, una cultura e uno Stato.*

Inoltre, l'invocazione della storia antica a sostegno dell'origine vetusta ed incerta della nazione e l'intrecciarsi di mitologia e storiografia rappresentano due tecniche da cui Fichte prende spesso le mosse e che sono divenute tipiche della retorica nazionalista. In particolare, fondamenta mitico-storiche sono invocate nella definizione dei tratti che starebbero alla base dell'identità nazionale moderna del popolo di cui si parla. (Longo 2018: 188-189) Strettamente connessa a ciò è la manipolazione della Storia e la sua interpretazione faziosa con lo scopo di avvalorare e dare credibilità ad affermazioni che travisano la realtà e rafforzano la pretesa nazionalista (Longo 2018: 189-194, 211). Un altro *modus operandi* che si coglie nel discorso di Fichte sulla nazione tedesca che diventò poi comune alla retorica nazionalista è la decontestualizzazione di esempi isolati che dovrebbero dimostrare l'applicazione concreta o l'operatività effettiva di un determinato principio. Il principio della nocività etica di vocaboli stranieri in una lingua "originaria" sarebbe dunque esemplificato dalla serie di parole di origine latina entrate in lingua tedesca attraverso il francese: *Popularität, Humanität, Liberalität.*

(Fichte 1807-1809/1944: 85-89; Longo 2018: 197) Fichte sostiene che non solo i Tedeschi non riescono a cogliere intuitivamente il significato di queste parole a causa della loro etimologia latina, ma queste parole sarebbero proprie di un popolo (romano) che era giunto in una fase di profonda decadenza delle forme sociali e politiche, in quanto significherebbero rispettivamente “ricerca del favore delle masse”, “umanità in senso spirituale”, “allontanamento dalla servilità” (Fichte 1807-1808/1944: 87; Longo 2018: 198). La denotazione di questi termini veicolerebbe un’etica infima: essi legano il proprio significato ai vizi della corruzione, mancanza di serietà nei rapporti sociali, bestialità, avvilitamento di sé, servilismo e licenziosità che dilagavano al momento della coniazione di tali parole (Fichte 1807-1808/1944: 87-88). Fichte propose allora di designare i concetti sottesi a tali parole con espressioni tedesche che acquisirebbero un significato nuovo, cioè *Menschenfreundlichkeit* (cortesia, gentilezza, amabilità), *Leutseligkeit* (socievolezza, cordialità), *Edelmut* (nobiltà d’animo), termini che un Tedesco comprenderebbe immediatamente senza che trasmettere i vizi sottesi alle parole di origine latina (Fichte 1807-1808/1944: 88; Longo 2018: 198). Infine, questo modo di procedere è indizio di un frequente *habitus* della mentalità e dell’ideologia nazionalista, la contraddittorietà. Ciò avviene spesso nell’ambito della stessa tecnica retorica di esemplificazione utilizzata per provare la correttezza di un principio, ad esempio, quando il filosofo cita un termine – ‘idea’ - dall’etimo straniero (greco antico), utilizzato però come manifestazione della cultura e dell’ethos tedesco, a cui Fichte stesso attribuisce un forte significato in un contesto molto diverso da quello originario (Longo 2018: 197, 199; Fichte 1808-1809/1944: 81).

Secondo Smith, l’aspetto più importante riguardante l’organicismo è l’introduzione dei concetti della biologia e della primordialità e naturalità della nazione, sebbene in forma rudimentale, tant’è che il sociologo impiega il termine ‘primordialismo’ (primordialismo I) per indicare primariamente la teoria organicista romantica (Smith 1998: 147). La concezione filosofica della natura organicista e la metafora biologica dell’intero organico sono state infatti traslate nella definizione di ‘nazione’. La nazione romantica è concepita come una sorta di organismo naturale, i cui membri corrispondono agli organi, che sono per natura collegati l’un l’altro da un legame primordiale di solidarietà e affinità e la cui unità garantisce la sopravvivenza, la continuità della comunità etica e spirituale. L’organicismo postula in questo modo l’eternità, atemporalità dell’entità chiamata “nazione”, la sua medesimezza nel corso del tempo dovuta alla sua persistenza, la sua particolarità e separatezza da altri organismi nazionali. Le nazioni sono dunque interpretate come entità primordiali, naturali, intere ed omogenee da un punto di vista linguistico, culturale, “razziale”, sociale, politico, animate da uno spirito vitale. La nazione

diventa così una divisione naturale della “razza umana” e ogni nazione risulta essere caratterizzata da un proprio carattere o spirito peculiare, che i propri membri devono mantenere puro e inviolabile, non contaminato da quello di altre nazioni (Hutchinson & Smith: xxvi; Kedourie 1961: 58).

La ricerca dei primordi mitici della nazione, del fondamento antico, del principio organico, il viaggio verso le origini, insomma la predilezione della primordialità originaria come fonte di ogni valore e fondamento universale che trascende metafisicamente i fatti del presente e annulla il senso della Storia caratterizzò la nozione di ‘nazione’ in Germania sin dall’Ottocento a partire dagli eventi postrivoluzionari (Merker 2001: 10, 54, 56).

Fu in Germania che nacquero – come dottrina e teorizzazione – i paradigmi della nazione etnica, dello Stato etnico e del territorio etnico, la concezione, che ha trovato la sua sintesi nel binomio *Blut und Boden* (Il sangue e la terra), per cui la nazione-territorio e la titolarità dei diritti devono avere contrassegni etnici, essere riservate a una determinata etnia, razza, discendenza, per cui la nazione è quella naturalità di organismo legato alla zolla, a quel “pezzetto di terra dove si è nati e cresciuti”, che criticamente Otto Bauer (1881-1938) definì “materialismo nazionale” (Merker 2001: 11-12, 20, 164). Qui fu coniata la locuzione *Volkstum deutsches* per indicare le caratteristiche “nazionali” tedesche fortemente agganciate all’etnia di stirpe, una comunità primeva che inocula coesione al *Volk*, il “popolo” inteso in accezione romantica come «un’immediata e mistica unità naturale, meta-individuale, fornita di qualità personali e di una propria personale esistenza», che nulla ha a che fare con i valori liberal-democratici che il concetto di “popolo” aveva acquisito nel 1789 (Merker 2001: 12, 73). Similmente i derivati *völkisch*, *volklich*, *volksmässig* acquistano connotati culturali sempre più regressivi e applicazioni politiche crescentemente reazionarie (Merker 2001: 13). Tutti questi termini dal contenuto biologistico implicavano che ogni popolo-nazione etnico confliggesse con gli altri in quanto radicalmente diversi (Merker 2001: 73). La teoria *völkisch*, biologico-naturalistica, secondo cui la nazione etnica è una sorta di macro-individuo, implicava l’irriducibilità di ogni nazione all’altra. L’incomparabilità diventava incompatibilità. (Merker 2001: 83)

In particolare, «a conglobare in un unico criterio la specificità etnico-razziale e quella culturale ci pensarono quei romantici e pararomantici che nei primi dell’Ottocento si erano convertiti al cattolicesimo e avevano eletto a loro sede l’Austria. Cioè l’unico luogo fisico dove ancora esisteva il vecchio impero. E che diventò il luogo di nascita di mistificazioni perniciose di lunghissima durata» (Merker 2001: 53). Tra queste mistificazioni ispirate a concezioni naturalistico-organiciste della nazione che ebbero un seguito duraturo e che contribuirono alla

formazione dell'ideologia primordialista o “della primordialità” (Merker 2001: 121), si annoverano le riflessioni di altri intellettuali che vorrei qui brevemente ricordare per la rilevanza delle loro “fantasie sul primordiale” (Merker 2001: 165).

Il miscuglio di metafisica spiritualistica, biologismo naturalistico e legittimismo politico di Edmund Burke (1729-1797) ebbe rapidi echi e sviluppi in Germania per la sua retorica contraddistinta dagli stilemi del culto degli antenati, della comunità di sangue radicata nel territorio e dall'esaltazione dell'esclusiva naturalità etnico-biologica di ogni individuo (Merker 2001: 41, 182). Di particolare successo nell'ambiente tedesco fu la sua concezione della nazione come patto tra chi è in vita oggi e tra i vivi, i morti e non ancora nati, che connette il mondo invisibile e quello visibile ed è sancito da un inviolabile giuramento che vincola tutte le nature fisiche e morali ognuna delle quali avente un posto assegnato (Merker 2001: 40). Da una parte la nazione è intesa come un'entità metafisica grazie al nesso tra il “visibile” e l'“invisibile”; dall'altra è un organismo biologico grazie alla sua discendenza di “sangue” delle sue membra; infine è parte immutabile dell'ordine divino nell'universo (Merker 2001: 40). Altrettanto felice fu l'idea che il “carattere nazionale”, il sistema di usanze che deve esservi in ogni nazione, sia immutabile, eterno e innato (Burke 1790 in Merker 2001: 40).

L'eredità di Burke fu raccolta da Adam Müller (1779-1829), il quale afferma che la nazione «è la comunità sublime di una lunga catena di generazioni passate, attualmente viventi e ancora da venire, le quali sono tutte unite per la vita e per la morte in una grande e solida associazione» (Müller 1809/1989 cit. in Merker 2001: 57). È una sorta di legame metafisico e metastorico tra i *Zeitgenossen*, i “contemporanei” delle varie epoche, e tra questi e i *Raumgenossen*, i “conspaziali”, le generazioni diacroniche che vivono su un unico territorio (Merker 2001: 57). L'emblema visibile di questo vincolo comune è costituito dal territorio comune e dalla lingua (Merker 2001: 57). Müller sviluppò l'assioma di Burke sul patto di sangue tra i morti e i vivi e irrobustì così l'ideologia espressa dall'endiadi *Blut und Boden*, per cui la mistica comunità del popolo non tollera estranei, dissidenti, diversi, voci critiche che mettano in discussione i dogmi su cui essa si fonda (Merker 2001: 58, 182).

Qualche decennio più tardi Heinrich von Treitschke (1834-1896) afferma che il vero fondamento di ogni collettività è etnico, nel senso della catena delle generazioni di medesima stirpe, che esiste un *Volksgeist* che unisce a nazione le generazioni diacroniche e che, in ultima analisi, i termini ‘nazione’ e ‘nazionalità’ indicherebbero chiaramente una comunanza di sangue (Merker 2001: 121-122). In Francia, presso il nazionalista Maurice Barrès (1862-1923) i morti, gli antenati, la catena delle generazioni e delle tradizioni diventano il vincolo mistico che sacralizza il territorio dove godono di pieni diritti solo i discendenti dell'etnia originaria e

il compito della nazione era di «mantenersi come i secoli passati l'hanno predestinata»» (Barrès 1902 cit. in Merker 2001: 138).

Friedrich Schlegel (1772-1829) formulò invece una vera e propria teoria dei caratteri nazionali in quanto qualità naturalisticamente innate a ogni stirpe etnica e trasmesse per discendenza di sangue (Merker 2001: 54). L'attribuzione al "carattere nazionale" di una "natura sostanziale" di tipo metafisico, per fare di esso un «elemento durevole e costante nel fugace mondo fenomenico», cioè la dottrina metafisica che «fa della nazione l'incarnazione di un misterioso "spirito del popolo"» è ciò che polemicamente Otto Bauer definirà "spiritualismo nazionale" (Bauer 1907 cit. in Merker 2001: 108, 165). La comunanza di stirpe sarebbe suffragata dall'unità linguistica, cosicché la lingua diventa l'«epifenomeno della stirpe etnica e luogo dell'espressione dei caratteri nazionali primordiali», nonché criterio per determinare l'estensione dell'area di diffusione di una nazione e la sua legittimazione territoriale (Merker 2001: 54). La nazionalità è dunque un'unità naturale (Merker 2001: 55).

L'enfasi sulla naturalità o primordialità della nazione, sulla concezione della nazione come *res nata* e non come *res facta* (Merker 2001: 124) si ritrova con forza anche presso Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852), secondo il quale il *Volkstum* è l'«intimo vivere in simbiosi, la vicendevole familiarità silente e fiduciosa, il concregere in amore reciproco», una forza primigenia che segna i confini veri tra le nazioni: «la frontiera che separa i popoli è stata la natura stessa a crearla per mezzo di elementi fisici [...], a darle nome mediante la lingua, a consolidarla con la scrittura e a renderla eterna nei cuori e negli spiriti» (Jahn 1810 in Merker 2001: 74).

L'esaltazione dei valori della stirpe come virtù universali ed esclusive è riflessa anche in Jacob Grimm (1785-1863) per cui tutto (costume, diritto, lingua, nazione) è *volksmässig*, omogeneo al popolo come stirpe, a quel luogo di origine primaria e di vivente progressione organica dal quale scaturisce una forza compenetrante che sta al di sopra dell'uomo (Merker 2001: 78). I prodotti del *Volk* hanno così un carattere "metastorico", "miracoloso", "pregnante di fede", possiedono una "inavvicinabilità" (Merker 2001: 78).

Infine, un'ulteriore mistificazione che ebbe molto seguito fu la concezione della comunità etnica come elemento organico immediato da vivere con l'intuizione e la partecipazione del sentimento (Merker 2001: 182). L'appello all'intuizione fu presente sin dall'epoca dei romantici nella ricerca della mitica primordialità della nazione e fu enfatizzata da Houston Chamberlain (1855-1927), che definì la vita, il vissuto una qualità più alta e più sacra di ogni sapere e ripose l'appartenenza alla nazione nell'istinto razziale (Merker 2001: 220). Secondo Oswald Spengler (1880-1936), il miglior antidoto contro una perdita dell'identità *völkisch* è

preservare le menti dalla riflessione razionale: «l'intelletto, il sistema, il concetto uccidono nell'atto stesso del "far conoscere" [...] la visione vivifica» (Spengler 1918-1922 cit. in Merker 2001: 182-183). La glorificata "esperienza vivente" è per Spengler costituita dalla "condizionalità del sangue", dai "dati del sangue", dalla "comunità del sangue" (Merker 2001: 183).

Nel prossimo capitolo, sottolineerò come il discorso nazionalista del *nihonjinron* sia basato su un impianto fortemente primordialista, la cui concettualizzazione di nazione deriva proprio dall'influenza e dal lascito dell'era Meiji (1868-1912) della filosofia tedesca sette-ottocentesca, riflessa in particolare nelle idee di Herder e Fichte.

Riferimenti bibliografici (Capitolo II)

Adamski, Łukasz (2008), "Overt or Subconscious Nationalism? Some Comments Provoked by Paul Robert Magocsi's *A History of Ukraine*", *Polish Quarterly of International Affairs*, 17, 4, pp. 99–109.

Antonsich, Marco (2015), "Nation and Nationalism", in John Agnew; Virginie Mamadouh; Anna J. Secor; Joanne Sharp (a cura di), *The Wiley Companion to Political Geography*, New York, Wiley, pp. 297–310.

Armstrong, John (1982), *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Armstrong, John (1995), 'Towards a Theory of Nationalism: Consensus and Dissensus', in Sukumar Periwal (a cura di), *Notions of Nationalism*, Budapest, Central European University Press, pp. 34–43.

Barnard, Frederick M. (1965), *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*, Oxford, Clarendon Press.

Barnard, Frederick M. (1983), "National Culture and Political Legitimacy: Herder and Rousseau", *Journal of the History of Ideas*, XLIV (2), pp. 231–253.

Barrès, Maurice (1902), *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris, Juvern.

Bauer, Otto (1907), *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (La questione delle nazionalità e la socialdemocrazia), Vienna, Brand.

Bayar, Murat (2009), "Reconsidering Primordialism: An Alternative Approach to the Study of Ethnicity", *Ethnic and Racial Studies*, 32, 9, pp. 1639–1657.

Bayar, Murat (2017), "Primordialism", in Bryan D. Turner (a cura di), *Wiley Blackwell Encyclopedia*, Hoboken, John Wiley & Sons, pp. 1-3.

Berlin, Isaiah (1976), *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London, Hogarth Press.

Billig, Michael (1995), *Banal Nationalism*, London, Sage.
Ed. italiana: (2018), *Nazionalismo banale*, Catanzaro, Rubbettino.

Bourdieu, Pierre [1972] (2003), *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina editore.

Bourdieu, Pierre (1987), "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups", *Berkeley Journal of Sociology*, 32, pp. 1-17.

Brass, Paul R. (1979), "Elite Groups, Symbol Manipulation and Ethnic Identity Among the Muslims of South Asia", in David Taylor; Malcolm Yapp (a cura di), *Political Identity in South Asia*, Dublin, Curzon Press, pp. 35-77.

Breuilly, John (1996), "Approaches to Nationalism", in John Hutchinson & Anthony D. Smith (2000), *Nationalism. Critical Concepts in Political Science*, volume I, London, Routledge, pp. 324-352.

Brown, David (2000), *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*, London, Routledge.

Brubaker, Rogers (2004), *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Harvard University Press.

Coakley, John (2017), "'Primordialism' in Nationalism Studies: Theory or Ideology?", *Nations and Nationalism*, pp. 1-21.

Connor, Walter (1990), "When is a Nation?", *Ethnic and Racial Studies*, 13, 1, pp. 92-103.

Connor, Walter (1994), *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton, Princeton University Press.

Ed. italiana: (1995) *Etnonazionalismo. Quando e perché emergono le nazioni*, Bari, Edizioni Dedalo.

Conversi, Daniele (2007), "Mapping the Field: Theories of Nationalism and the Ethnosymbolic Approach", in Athena S. Leoussi; Steven Grosby (a cura di), *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 15-30.

Dieckhoff, Alain (2016), "Nation", in John Stone et al. (a cura di), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity and Nationalism*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 1-4.

Doak, Kevin M. (2007), "Representing the People as a Nation", in *A History of Nationalism in Modern Japan*, Leiden & Boston, Brill, pp. 1-35.

Eller, Jack D.; Coughlan, Reed M. (1993), "The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments", *Ethnic and Racial Studies*, 16, 2, pp. 183-202.

Eriksen, Thomas H. [1994] (2010), *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London, Pluto.

Eriksen, Thomas H. (2004), "Place, Kinship and the Case for Non-ethnic Nations", *Nations and Nationalism*, 10, 1/2, pp. 49–62.

Fichte, Johann G. [1807-1808] (1944), *Discorsi alla nazione tedesca*, Torino, UTET.

Fishman, Joshua A. (1972), *Language and Nationalism: Two Integrative Essays*, Rowley, Newbury House Publisher.

Fishman, Joshua A. (2002), "The Primordialist-constructivist Debate Today: The Language-ethnicity Link in Academic and in Everyday-life Perspective", in Daniele Conversi (a cura di), *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*, London, Routledge, pp. 83–91.

Gat, Azar (2013), "Introduction: Is Nationalism Recent and Superficial?", in *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-13.

Geertz, Clifford (1963), "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civic Politics in the New States", in Clifford Geertz (a cura di), *Old Societies and New States*, New York, Free Press, pp. 105-157.

Geertz, Clifford (1973), *Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.

Gil-White, Francisco J. (1999), "How Thick is Blood? The Plot Thickens... If Ethnic Actors are Primordialists, What Remains of the Circumstantialist/primordialist Controversy?", *Ethnic and Racial Studies*, 22, 5, pp. 789–820.

Greenfeld, Liah (1992), *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press.

Greenfeld, Liah (2006), "Modernity and Nationalism", in Gerard Delanty; Krishan Kumar (a cura di), *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*, London, Sage, pp. 157–168.

Grosby, Steven E. (1994), "The Verdict of History: The Inexpungable Tie of Primordality Truth – A Response to Eller and Coughlan", *Ethnic and Racial Studies*, 17, 1, pp. 164–171.

Grosby, Steven E. (2001), "Primordality", in Athena S. Leoussi (a cura di), *Encyclopedia of Nationalism*, New Brunswick, Transaction Publishers, pp. 252–255.

Grosby, Steven E. (2005), *Nationalism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.

Grosby, Steven E. (2016), “Primordialism”, in John Stone; Rutledge M. Dennis; Polly S. Rizova; Anthony D. Smith; Xiaoshuo Hou (a cura di), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, Hoboken, John Wiley & Sons.

Haque, Eve (2015), “Language and Nationalism”, in Nancy Bonvillain (a cura di), *The Routledge Handbook of Linguistic Anthropology*, London, Routledge, pp. 316–328.

Hastings, Adrian (1997), *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Herder, Johann G. [1774] (1951), *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi.

Herder, Johann G. [1784-1791] (1992), *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Roma-Bari, Laterza.

Horowitz, Donald L. (1985), *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press.

Horowitz, Donald L. (2002), ‘The Primordialists’, in Daniele Conversi (a cura di), *Ethnonationalism in Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*, London, Routledge, pp. 72–82.

Hutchinson, John; Smith, Anthony D. (a cura di) (2000), *Nationalism. Critical Concepts in Political Science*, volume I, Abingdon, Routledge.

Ichijo, Atsuko; Uzelac, Gordana (a cura di) (2005), *When is the Nation: Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, Abingdon, Routledge.

Isaacs, Harold R. (1975), “Basic Group Identity: The Idols of the Tribe”, in Daniel P. Moynihan; Nathan Glazer (a cura di), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 29–52.

Jackson-Preece, Jennifer (2010), “Origin of “Nations”: Contested Beginnings, Contested Futures”, in Karl Cordell; Stefan Wolff (a cura di), *Routledge Handbook of Ethnic Conflict*, London, Routledge, pp. 15–25.

Jahn, Friedrich L. (1810), *Deutsches Volkstum* (Etnicità tedesca), Lübeck, Niemann & Co.

Joireman, Sandra F. (2003), *Nationalism and Political Identity*, London, Continuum.

Kedourie, Elie [1960] (1961), *Nationalism*, London, Hutchinson.

Lijphart, Arend (1993), “Power-sharing, Ethnic Agnosticism, and Political Pragmatism”, *Transformation*, 21, pp. 94–99.

Lijphart, Arend (2001), “Constructivism and Consociational Theory”, *APSA-CP: Newsletter of the Organised Section in Comparative Politics of the American Political Science Association*, 12, 1, pp. 11–13.

Llobera, Josep R. (1994), *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*, Oxford, Berg.

Longo, Mario (2018), *Nazione e nazionalismo. La parabola di un'idea tra Kant, Herder e Fichte*, Roma, Aracne.

Mahmudlu, Ceyhun (2017), "Theorizing Nation Building in Azerbaijan", in Aliaga Mammadli; Adeline Braux; Ceyhun Mahmudlu (a cura di), *'Azerbaijani' and Beyond: Perspectives on the Construction of National Identity*, Berlino, Verlag Dr. Köster, pp. 124–150.

Merker, Nicolao (2001), *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti.

Miščević, Nenad (2008), "Philosophy and Nationalism", in Guntram H. Herb; David H. Kaplan (a cura di) (2008), *Nations and Nationalism: A Global Historical Overview*, Santa Barbara, ABC-CLIO, pp. 85-98.

Müller, Adam H. (1809), *Die Elemente der Staatskunst*, Berlin, Sander.
Ed. italiana: Müller, Adam H.; Massimo Mori (a cura di) (1989), *Gli elementi dell'arte politica*, Milano, Guerini.

Muro, Diego (2015), "Ethnicity, Nationalism and Social Movements", in Donatella della Porta; Mario Diani (a cura di), *The Oxford Handbook of Social Movements*, Oxford, Oxford University Press, pp. 185–199.

Özkırımlı, Umut (2000, 2010, 2017), *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, London, Palgrave Macmillan.

Resnick, Philip (2012), "What Theorists of Nationalism Have to Learn from Multinational States", in Michael Seymour; Alain-G. Gagnon (a cura di), *Multinational Federalism: Problems and Prospects*, Basingstoke, Macmillan, pp. 69–80.

Roshwald, Aviel (2006), *The Endurance of Nationalism: Ancient Roots and Modern Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press.

Seton-Watson, Hugh (1977), *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London, Methuen.

Shahabuddin, Mohammad (2014), "Primordialism and Otherness: The "Ethnic" Underpinning of "Minority" in International Law", in Fiona Jenkins; Mark Nolan; Kim Rubenstein (a cura di), *Allegiance and Identity in a Globalized World*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 522–541.

Shils, Edward (1957), "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory", *The British Journal of Sociology*, 8, 2, pp. 130-145.

Smith, Anthony D. [1971] (1983), *Theories of Nationalism*, London, Duckworth.

Smith Anthony D. (1986), *The Ethnic Origins of Nation*, Oxford, Blackwell.

Smith, Anthony D. (1991), *National Identity*, London, Penguin Books.

Smith, Anthony D. [1998] (2003), *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London, Routledge.

Smith, Anthony D. [2001] (2010), *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Cambridge, Polity.

Smith, Anthony D. (2009), *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, London, Routledge.

Snyder, Louis (1990), *Encyclopedia of Nationalism*, New York, Paragon House.

Spengler, Oswald (1918-1922), *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, vol. I, Wien-Liepzig, Braumüller; vol. II, München, Beck.
Ed. italiana: Spengler, Oswald (2015) *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Milano, Longanesi.

van den Berghe, Pierre L. (1978), "Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective", *Ethnic and Racial Studies* 1, 4, pp. 401–411.

van den Berghe, Pierre L. (1981), *The Ethnic Phenomenon*, London, Elsevier.

Van Evera, Stephen (2001), "Primordialism Lives!", APSA-CP, *Newsletter of the Organized Section in Comparative Politics of the American Political Science Association*, 12, 1, pp. 20–22.

Vermeersch, Peter (2011), *Theories of Ethnic Mobilization: Overview and Recent Trends*, Leuven, University of Leuven.

Venturi, Franco (1951), "Introduzione", in Herder, Johann G. [1772] (1951), *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi, pp. ix-xxv.

Viroli, Maurizio (1995), *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Bari, Laterza.

Weinreich, Peter, Bacova, Viera; Rougier, Nathalie (2003), "Basic Primordialism in Ethnic and National Identity", in Peter Weinreich; Wendy Saunderson (a cura di), *Analysing Identity: Cross-cultural, Societal and Clinical Contexts*, Hove, Routledge, pp. 115–169.

III. IL DISCORSO NAZIONALISTA DEL *NIHONJINRON*

Il *nihonjinron*, il discorso identitario dominante nella società giapponese, iniziò a diventare oggetto d'interesse accademico all'estero a partire dagli Anni Settanta e raggiunse il suo apice negli Anni Ottanta, quando iniziarono ad essere organizzate conferenze sul tema (Befu 2001: ix). L'interesse nel *nihonjinron* da parte di studiosi e di sostenitori è continuato anche negli Anni Novanta (Befu 2001: 14-15) e nei primi decenni del nuovo secolo, come mostrano importanti pubblicazioni in questo ambito. Come aveva predetto a suo tempo Befu, la pubblicazione di saggi *nihonjinron* ha continuato a costituire una fiorente industria in Giappone, con alti e bassi a seconda della condizione geopolitica e geoeconomica della storia giapponese (Befu 2001: 14) e, di conseguenza, l'interesse scientifico per questo tema, seppur raffreddatosi, non si è in realtà mai spento. Nonostante i cambiamenti sociali, demografici, economici, politici e culturali che il Giappone ha attraversato dal dopoguerra ad oggi, il *nihonjinron* rimane tuttora l'ideologia adottata e sostenuta ufficialmente dal governo giapponese. Recentemente è stata rilanciata nel contesto di un ampio e meticoloso piano di rivitalizzazione economica come strategia di *soft power* (*Cool Japan*), anche in vista di importanti appuntamenti nell'agenda internazionale del Paese (Milano EXPO 2015, G20 Summit Ōsaka 2019, Olimpiadi di Tōkyō 2020, Rugby World Cup 2019), importanti banchi di prova per il governo giapponese che si è posto come obiettivo la riaffermazione dell'immagine e della posizione del Giappone nel mondo.

Tuttavia, malgrado la pervasività e l'influenza del discorso del *nihonjinron* e la familiarità del termine per coloro che si occupano di nipponistica, come scriveva Befu quasi vent'anni fa, la natura – e la portata - di tale discorso non è stata ancora pienamente compresa (Befu 2001: ix). La sua funzione di ideologia dell'*establishment* è stata sì evidenziata da più parti, ma poca enfasi è stata data ai meccanismi, prima di tutti di natura discorsiva e retorica, che si celano dietro al funzionamento e all'instillazione "silenziosa" di questo potente discorso nazionalista. L'obiettivo principale che si prefigge questa ricerca è infatti l'invito a prendere in seria considerazione le implicazioni e il significato che riveste la retorica del *nihonjinron* nella società giapponese contemporanea. Coloro che hanno mostrato maggiore obiettività e neutralità nella descrizione e analisi del *nihonjinron* come fenomeno antropologico e sociologico sono Befu Harumi e Yoshino Kōsaku. Vorrei auspicare un perseguimento in ambito accademico dello studio del *nihonjinron* in questa direzione e un parziale distacco dal modo operativo

di Dale e Miller, che, malgrado abbiano contribuito enormemente allo studio del tema, sono “colpevoli” di un pesante e fastidioso tono moralistico e ironico utilizzato nelle loro monografie.

In questo capitolo, alla luce delle riflessioni emerse nei capitoli precedenti, presenterò l’oggetto di ricerca nel modo più strutturato e ordinato possibile, impresa non semplice a causa della natura poliedrica, multiforme e sfuggente di questo discorso identitario, dovuta in parte all’assenza di veri e propri ideologi del *nihonjinron* o di un chiaro manifesto ideologico. La prima sezione è un tentativo di carpire l’essenza del *nihonjinron* e di definirlo nel modo più completo possibile. Mi soffermerò sulla terminologia, oggetto di discussione, periodizzazione, origini, natura, evoluzione e manifestazioni di tale discorso identitario. Nella seconda sezione, considererò gli assunti e le premesse teoriche e ideologiche che ne stanno alla base. Nella terza mi soffermerò sulla manifestazione per eccellenza del *nihonjinron*, la saggistica divulgativa, prestando attenzione soprattutto alla metodologia, al ruolo degli intellettuali e alla vastità epistemologica del disegno del *nihonjinron*. Nella quarta sezione dedicherò ampio spazio alla presentazione delle interpretazioni del *nihonjinron* vigenti tra gli studiosi e ai motivi della sua popolarità e del suo continuo interesse. La quinta sezione è un approfondimento sullo stretto rapporto che intercorre tra *nihonjinron* e politica dell’internazionalizzazione adottata dal governo giapponese a partire dagli Anni Settanta. Infine, concluderò il capitolo con una sintesi dell’immaginario valoriale del paradigma identitario giapponese, attraverso la designazione di parole chiave della giapponesità.

1. Definizione del *nihonjinron*

1.1 Terminologia e definizione

Il *nihonjinron* 日本人論 è definibile come un genere poliedrico di discorso ideologico di natura nazionalista, il cui tema di discussione è l’identità nazionale giapponese e la cui rivendicazione è la dimostrazione dell’unicità dell’entità chiamata ‘Giapponesi’ (*nihonjin*), ovvero dell’esistenza di incolmabili differenze culturali tra i ‘Giapponesi’ e gli ‘Altri’ (‘Occidente’ e/o ‘Cina’) e di prerogative che rivelerebbero come la nipponicità (*nihonrashisa*) sia un carattere naturale, monolitico e atemporale.

Questo discorso nazionalista, benché già esistente almeno sin dall’era Meiji, ha assunto una forma compiuta ed è divenuto egemonico a partire dal secondo dopoguerra, si è diffuso in modo sistematico sino a coinvolgere la massa delle persone comuni solo durante gli Anni Sessanta, è

decollato nei due decenni successivi e ha continuato a pervadere la società giapponese in modo più attenuato dagli Anni Novanta sino ad oggi. I mezzi attraverso cui le idee di particolarismo e di essenzialismo culturale sono espresse e diffuse sono molteplici. Innanzitutto, saggi accademici e amatoriali, ma anche articoli scientifici e popolari, lezioni universitarie, seminari, conferenze pubbliche, discussioni, corsi universitari, rubriche televisive e radiofoniche, politiche economiche, politiche d'internazionalizzazione e di *soft power*, programmi ministeriali nell'ambito dell'educazione, testi scolastici, *pamphlet* o manuali destinati a impiegati di industrie giapponesi all'estero, ambasciate, consolati, associazioni culturali per informazione e disseminazione culturale, siti internet per la promozione internazionale della conoscenza sulle particolarità culturali, artistiche sul Giappone, *app* per gli smartphone, canali Youtube, blog, *brochure* o guide turistiche. I produttori di *nihonjinron* appartengono a diverse categorie professionali – accademici, giornalisti, scrittori, opinionisti, industriali, diplomatici - che, per interesse, competenza, esperienza o semplicemente per motivi pecuniari, scrivono o discutono sulla nipponicità, e sono genericamente definiti da Yoshino “sociologi dilettanti” (Yoshino 1992: 37). I fruitori e i consumatori diretti di *nihonjinron* sono le persone comuni, interessate alla questione dell'identità nazionale (Befu 2001), educatori e industriali (Yoshino 1992), politici (Befu 2001: 80).

Secondo Befu, i termini *nihonjinron* 日本人論 (teorie sul carattere nazionale dei Giapponesi), *nihonbunkaron* 日本文化論 (teorie sulla cultura giapponese), *nihonshakairon* 日本社会論 (teorie sulla società giapponese) e *nihonron* 日本論 (teorie sul Giappone) sono usati intercambiabilmente per indicare un “serbatoio” di conoscenze – presupposti, assunti, congetture e affermazioni - sulle caratteristiche della storia, della società, del popolo e della cultura giapponese (Befu 2001: 2). A questi termini ne potrebbero essere aggiunti altri, ancor più specifici, come *nihongoron* 日本語論 (teorie sulla lingua giapponese), *nihonkeizairon* 日本経済論 (teorie sul *management* giapponese), *nihonfūkeiron* 日本風景論 (teorie sul paesaggio giapponese), eccetera. Questa interscambiabilità terminologica è giustificabile non solo dal fatto che spesso le opinioni che si presentano inizialmente sotto forma, per esempio, di *nihongoron* si trasformano in *nihonbunkaron*, ma anche dal fatto che la visione della società dominante in Giappone sottende una sovrapposizione concettuale tra ‘società’, ‘nazione’, ‘etnia’, ‘razza’, ‘popolo’, ‘cultura’, ‘Stato’, ‘territorio’ e ‘lingua’. Nell'ambito di questa ricerca, utilizzerò il termine *nihonjinron*, malgrado nel panorama intellettuale giapponese prevalga la variante *nihonbunkaron*. Inoltre, anche se condivido la visione di Befu, tratterò le varianti terminologiche come sottogeneri del vasto *nihonjinron*, o meglio, come delle sue specifiche

versioni che pongono l'accento su un particolare aspetto (lingua, cultura...) per dimostrare l'unicità del carattere nazionale, tenendo a mente le loro frequenti sovrapposizioni. Questa mia posizione si basa sul fatto che tutte le discussioni sulla nipponicità, in realtà, sono sempre ricondotte a una spiegazione razzialistica e non solo culturale, come spesso si è detto.

Il termine *ron* 論 – che io ho tradotto come “teoria” – è in realtà polisemico, e potrebbe anche essere reso con “opinione”, “interpretazione”, “visione”, “discorso”, “discussione”. Ciò comporta alcune considerazioni. ‘Nihonjinron’ non si riferisce necessariamente al filone letterario che ha come ragion d’essere la discussione intorno alla giapponesità, come affermano diversi studiosi, ma include anche un insieme di altre modalità espressive: i saggi sono solo uno dei molteplici mezzi attraverso cui il *nihonjinron* prende forma ed è diffuso. Inoltre, il termine non indica necessariamente teorie erudite, pensate ed elaborate da accademici di spessore al fine di rilevare con metodi scientificamente rigorosi la presenza di un’essenza spirituale, una “giapponesità” nelle sue varie manifestazioni (società, lingua, economia...), ma può anche – e come si vedrà, il più delle volte – riferirsi a vaghe generalizzazioni sui Giapponesi, speculazioni, asserzioni generiche basate sul senso comune e sull’intuizione, espresse da sociologi occasionali e concepite per il consumo popolare (Befu 2001: 2-3, 60-65).¹¹ Talvolta è impiegato per indicare anche quelle teorie, discorsi, scritti che trattano e discutono della giapponesità elaborati ben prima del periodo del dopoguerra e della ripresa economica, il cui arco temporale di riferimento si potrebbe estendere fino alla seconda metà del periodo Tokugawa (1600-1867) con la nascita della Scuola di studi nazionali (Befu 2001: 10). Infine, *nihonjinron* è talvolta usato per indicare anche tutte quelle teorie espresse sotto forma di saggi sull’Altro – il Giappone – da parte di persone non native giapponesi: esiste pertanto un *nihonjinron* prodotto da Giapponesi e un *nihonjinron* prodotto da stranieri (Befu 2001: 8-9, 56-60).

Per quanto concerne le definizioni del *nihonjinron* già fornite dagli studiosi del tema, mi preme sottolineare la loro diversità, dovuta al carattere poliedrico di questo fenomeno. Befu lo definisce talvolta come discorso identitario sulla nazione giapponese, includendo anche le teorie prodotte prima della fine della Guerra, talvolta come serbatoio di presupposti, assunti, poroposizioni e asserzioni su chi siano i Giapponesi e quali siano le loro caratteristiche, talvolta come filone saggistico che si occupa di definire l’identità giapponese (Befu 2001: ix, 1-2, 123-141). Yoshino lo interpreta come quell’ampia tipologia di scritti prodotta dalle élite di

¹¹ In realtà, spesso la linea di demarcazione tra le due tipologie di teorie non è netta a causa della vaghezza semantica della radice *ron*, sapientemente sfruttata dagli scrittori *nihonjinron* per far passare come scientifiche le proprie asserzioni o comunque per innalzare il loro *status* a teoria scientifica a seconda della convenienza (Befu 2001: 2-3, 7-8, 60-61).

intellettuali e dall'intelligenza per definire l'unicità della cultura, della società e del carattere nazionale giapponese, che raggiunse l'apice del successo verso la fine degli Anni Settanta e influenzò diversi settori della popolazione giapponese soprattutto durante gli Anni Ottanta (Yoshino 1992: 2). Questo autore sembra applicare una definizione più restrittiva del termine (sebbene anche Befu in realtà si riferisca prevalentemente alla produzione letteraria di massa a partire dagli Anni Sessanta). Infatti, a tutte quelle teorie e discussioni sulla giapponesità che iniziarono a proliferare tra gli Anni Quaranta e Cinquanta, egli si riferisce genericamente con "boom introspettivo", essendo inizialmente caratterizzate da un tono negativo e pessimista. Esse posero le basi per il successivo emergere del *nihonjinron* negli Anni Settanta, che interpretò la giapponesità in chiave più ottimistica e positiva (Yoshino 1992: 24-26). Inoltre, secondo Yoshino, il *nihonjinron* dovrebbe essere distinto dalla ricerca rigorosa sulla società e sulla cultura giapponese, anche se ammette che tra di essi sussista una correlazione (Yoshino 1992: 2, 7). Secondo Dale, il *nihonjinron* non costituisce uno specifico genere di letteratura accademica, ma è un concentrato di espressioni, luoghi comuni, idee assimilate da fonti esterne, assunti e principi accettati appartenenti a un'intensa tradizione di nazionalismo intellettuale, che pervade la vita culturale e intellettuale giapponese (Dale 1986: i-ii). Anche Sugimoto considera genericamente il *nihonjinron* come un discorso che ha persistito in qualità di paradigma sociologico secondo cui la società giapponese è distintiva perché omogenea (Sugimoto 2010: 2). Talvolta lo stesso autore identifica però il *nihonjinron* con la sola letteratura identitaria (Sugimoto 1999: 81). Infine, Funabiki (ri)considera il *nihonjinron* come un insieme di descrizioni scritte, caratteristiche, temperamenti e inclinazioni riguardanti i "Giapponesi culturali", ovvero i Giapponesi intesi come popolo avente una continuità storica, simili a comete della storia, al fine di interrogarsi sulla propria natura e sul proprio futuro identitario (Funabiki 2017: 8-9). *Nihonjinron* indicherebbe più specificatamente tutte le opere scritte e lette da coloro che, consciamente o inconsapevolmente, percepiscono come un grande problema le particolarità storiche del Giappone in seno alla civiltà moderna. Un'opera è da considerarsi *nihonjinron* nella misura in cui essa risponda a un'inquietudine identitaria, generata a sua volta dal fatto che il Giappone si trova al di fuori della cosiddetta "modernità occidentale". (Funabiki 2017: 117)

In generale, si può affermare che spesso, quando si parla di *nihonjinron*, ci si riferisce alla sua manifestazione letteraria, perché, come si vedrà in seguito, la saggistica divulgativa rappresenta il mezzo più tangibile e più facilmente analizzabile per cercare di catturare l'essenza di questo discorso identitario. Sebbene anch'io riconosca la centralità della letteratura identitaria nel veicolare le idee di particolarismo culturale tanto da averla resa oggetto di questa

ricerca, credo che questa definizione sia riduttiva qualora si voglia descrivere e comprendere la portata e la reale natura del *nihonjinron*. La letteratura si configura come una parte, una manifestazione particolare del vasto e poliedrico fenomeno del *nihonjinron*, e non come la sua espressione privilegiata o il *nihonjinron* stesso, il quale è invece qui interpretato in termini più generali come discorso nazionalista.

1.2 Oggetto

Il *nihonjinron* è un genere di discorso che affronta il tema dell'identità giapponese in termini nazionalistici e ha come fine ultimo cercare di affermare e dimostrare l'unicità di certe qualità che sarebbero peculiari ai soli 'Giapponesi' e al solo 'Giappone', entità astratte concepite in termini essenzialistici, differenziate da altre culture, da altre "essenze" (Befu 2001: 2, 4). Pertanto, poca attenzione è riservata alla variazione interna sulla base di classe sociale, genere, età, regione geografica, residenza di appartenenza (Befu 2001: 4). Ancora minore è l'attenzione riservata alla variazione culturale e/o etnica, cioè alla presenza e all'integrazione di gruppi etnici numericamente inferiori a quello dominante (Sugimoto 2010: 2, 4, 189). Il discorso del *nihonjinron* consiste nella designazione di una serie di caratteristiche che separerebbero i Giapponesi da altri gruppi etnico-nazionali e che ne delimiterebbero i confini etnici (Befu 2001: 5). Pertanto, i veri e unici protagonisti del *nihonjinron* sono coloro che sono definiti, all'interno di questo discorso, "Giapponesi", un gruppo etnico considerato biologicamente distinto e caratterizzato da una cultura, caratteristiche nazionali e, soprattutto, un lignaggio "puro" giapponese (Oguma 2002: 323). Essendo l'oggetto del *nihonjinron* solo i Giapponesi, si può affermare che questo discorso nazionalista sia strutturalmente etnocentrico (Befu 2001: 67; Sugimoto 2010: 190).

1.3 Soggetto di paragone

La caratterizzazione culturale del *nihonjinron* è di natura selettiva: la selezione implica la riduzione e la semplificazione consapevole della complessità della realtà, la sua condensazione o essenzializzazione (Befu 2001: 5). La scelta dei tratti che dovrebbero costituire la nipponicità è dettata dalla cultura o società con cui l'entità 'Giappone' è contrastato e da quali caratteristiche si vogliono enfatizzare. Pertanto, i tratti enumerati nel *nihonjinron* sono pensati per differenziare implicitamente o esplicitamente la giapponesità dall'alterità (Befu 2001: 5-6; Yoshino 1992: 8-9). Il soggetto di paragone e contrasto non è casuale, ma è determinato dall'interesse nazionale del Giappone, che esso sia positivo o negativo, come la competizione

economica, militare, tecnologica. In questo senso, l'“Occidente”, rappresentato dai cosiddetti “Paesi occidentali” – principalmente Stati Uniti, Francia, Gran Bretagna, Germania, Italia (romanità) - rappresenta il principale “Altro” con cui i produttori del *nihonjinron* si confrontano, in considerazione della stretta connessione delle vicende politiche ed economiche giapponesi con quelle di tali Paesi (Befu 2001: 6, 10; Mouer & Sugimoto 1986: 132-133). Ciò non significa che non sussistano confronti anche con altre realtà politiche e/o culturali, anch'esse dipinte in maniera essenzialistica, quali la ‘Cina’ e la ‘Corea’ (Befu 2001: 6). Anzi, secondo Funabiki, l'ideologia del *nihonjinron* sta gradualmente spostando il proprio focus d'attenzione sempre più sull'‘Asia’, vista la necessità di considerare la situazione geopolitica del Giappone in Asia e la sua condizione storico-culturale particolaristica (Funabiki 2017: 146).

In generale, ‘Cina’ e ‘Occidente’ hanno rappresentato i due significativi Altri con cui paragonarsi e da contrastare, in virtù dei quali i Giapponesi hanno affermato e costruito la propria identità. Sono stati concepiti come civiltà universali e centralistiche dalle quali distanziarsi per affermare la propria natura diversa, particolaristica e periferica (Yoshino 1992: 9). In chiave psicoanalitica, Dale interpreta il contrasto dialettico nel *nihonjinron* tra “occidentalità” e “giapponesità” come un inevitabile antagonismo interno tra il sé e la società nei processi di socializzazione e modernizzazione storica, camuffato sotto le vesti di un conflitto tra modelli culturali radicalmente differenti. Così come la ricerca dell'unicità tradisce un desiderio di narcisismo, l'immagine dell'Occidente funzionerebbe come metafora esterna per tutti gli aspetti della struttura sociale giapponese durante la modernizzazione, nello stesso modo in cui la socializzazione costringe il bambino a sottomettersi a una società ostile al suo interesse individuale. (Dale 1986: 212) Nel *nihonjinron* si crede infatti che l'essenza della cultura giapponese e l'unicità della “mentalità giapponese” risiedano nella non alienazione del soggetto da sé stesso, nella fusione tra sé e l'Altro. Il processo di alienazione è considerato solo per riferirsi alla dinamica messa in atto dall'importazione della civiltà occidentale che, esternalizzando lo stato “naturale” dell'identità tra soggetto e oggetto, distrugge l'armonia tra i Giapponesi e il loro mondo, costringendoli a entrare in quel mondo inautentico di riflessione critica che oppone il sé agli altri. (Dale 1986: 212)

1.4 Le manifestazioni del *nihonjinron*

Come accennavo poc'anzi, il *nihonjinron* quale forma di discorso identitario è diffuso o si manifesta non solo attraverso la letteratura vera e propria, monografie o saggi divulgativi, ma anche in una varietà di altre forme come:¹²

- articoli scientifici e popolari di riviste e giornali;
- lezioni o corsi universitarie, seminari, conferenze pubbliche;
- discussioni, programmi televisivi;
- rubriche radiofoniche;
- politiche economiche;
- politiche d'internazionalizzazione e di *soft power*;
- programmi educativi;
- testi scolastici;
- *pamphlet* o manuali destinati a impiegati di industrie giapponesi all'estero, ambasciate, consolati, associazioni culturali per informazione e disseminazione culturale;
- siti internet per la promozione internazionale della conoscenza sulle particolarità culturali, artistiche sul Giappone;
- *app* per gli smartphone;
- canali *Youtube*;
- blog di vario genere;
- *brochure* o guide turistiche.

Anche le discussioni o le riflessioni sulla propria identità avanzate da Giapponesi all'estero possono essere annoverate come manifestazioni di *nihonjinron* (Befu 2001: 46). In linea teorica, è lecito affermare che qualsiasi discorso che verta sulla discussione intorno alla giapponesità, che sia in forma orale o scritta, che sia consapevolmente strutturato o no, che sia di natura divulgativa o ideologicamente finalizzata, rientra nella definizione di *nihonjinron*. La giapponesità è inoltre indagata attraverso una gamma molto vasta di campi o prospettive epistemologiche – sociologia, storia, ecologia, psicologia, linguistica, estetica, filosofia, etica, archeologia, biologia, economia, politica: qualsiasi tipo di fenomeno culturale e naturale è

¹² Esempi concreti divisi per forma espressiva si trovano nella bibliografia finale.

potenzialmente degno di investigazione (Befu 2001: 5, 16-45; Yoshino 1992: 7-8; Dale 1986: i, 16).

1.5 Origini del *nihonjinron*

Se si adotta un'ampia e generica interpretazione del termine *nihonjinron* quale “teorie sul carattere nazionale giapponese” o “discorso identitario nazionale”, allora è possibile estendere storicamente la genesi di questo discorso e provare a tracciare una sorta di genealogia di auto-rappresentazioni dei Giapponesi. Un breve *excursus* a riguardo può aiutare a gettare luce sulla natura complessa del fenomeno.

Non è possibile conoscere quale fosse l'auto-rappresentazione presso gli antichi Giapponesi – sempre che ve ne fosse una – e poche sono le fonti che lasciano spazio a una comprensione della rappresentazione dell'Altro nell'antichità. Si può invece essere più specifici in relazione ai tempi più recenti. Befu fa risalire la nascita di un proto-*nihonjinron*, cioè dell'embrione del discorso intorno all'identità nazionale, alla nascita della Scuola di studi nazionali (*kokugaku*), nata e sviluppatasi durante il periodo Tokugawa e sorta in reazione all'adozione del neo-Confucianesimo come nuova dottrina politica morale del *bakufu* (Befu 2001: 10, 124-125). Questo nascente *nihonjinron* si sviluppò inizialmente come contrasto del 'Giappone', cioè della cultura indigena giapponese, con la 'Cina', in opposizione all'atmosfera sinofila che pervadeva il *bakufu*, e poneva l'accento sulla peculiarità e primordialità del *tennōsei*¹³ nella storia giapponese e sull'unicità di certi concetti culturali, estetici indigeni. In tempi più moderni, l'Occidente avrebbe poi sostituito la Cina quale civiltà con cui rivaleggiare e confrontarsi, divenendo così il referente per eccellenza del Giappone. (Befu 2001: 10, 123)

Anche Yoshino individua storicamente e intellettualmente il prototipo dell'ideologia del nazionalismo giapponese nella genesi del *kokugaku*, nell'ambito del quale diversi intellettuali iniziarono ad esplorare ed enfatizzare la distintività indigena partendo da studi filologici della poesia antica (Yoshino 1992: 34). A questo proposito Yoshino menziona il pensiero di alcuni influenti *kokugakusha* (studiosi di *kokugaku*) come Keichū (1640-1701), che spianò la strada per gli studi nazionali successivi grazie alla riesumazione filologica del *Man'yōshū* (Raccolta di diecimila foglie, 759 d.C. ca.); Kada no Azumamaro (1669-1736), che si concentrò sul “ripristino” del culto degli dèi quale “antica via” (*kodō*); Kamo no Mabuchi (1697-1769), che continuò il lavoro intrapreso da Keichū per dimostrare l'esistenza di una continuità di

¹³ Befu utilizza qui come altrove l'espressione *imperial system/institution* per riferirsi sempre al *tennōsei*. Sarebbe corretto parlare di “sistema/istituzione imperiale” o “imperatore” per indicare il *tennō* solo per il periodo compreso tra il 1868 e il 1945.

sentimento tra gli antichi Giapponesi e quelli della sua epoca, che aprì la strada allo studio dell'antichità (*kogaku*) e lasciò importanti suggestioni sulla presunta purezza e semplicità arcaica giapponese prima della contaminazione straniera; Motoori Norinaga (1730-1801), noto per aver compilato un voluminoso commentario al *Kojiki* (Storiografia, 712 d.C.) per aver continuato lo studio della poesia antica iniziata da Keichū e per le sue teorie sul culto dei *kami* (Yoshino 1992: 34-35). Yoshino sostiene che il *kokugaku* potrebbe essere sinteticamente descritto come una reazione indigena al formalismo confuciano dominante nel mondo intellettuale dei Tokugawa, caratterizzato da un metodo di natura filologica improntato allo studio della vita degli antichi Giapponesi, all'esplorazione di parole e fatti di un'epoca arcaica e alla loro descrizione nel modo più veritiero possibile. In particolare Norinaga pose le basi per il concetto della 'vera comprensione' o *magokoro* (cuore, spirito puro), secondo cui la realtà deve essere appresa nella sua quintessenza, in modo senziente ed emozionale (Yoshino 1992: 35). Yoshino puntualizza la natura apolitica e profondamente accademica dei primi studi nazionali. Fu solo in un secondo momento, quando l'indagine accademica era già stata avviata, che il *kokugaku* iniziò a rappresentare una reazione nativista contro la sinofilia imperante e ad acquisire un carattere e un tono ideologico. Ne è un esempio il pensiero di Hirata Atsutane (1776-1843), che enfatizzò volutamente il ruolo normativo dell'"antica via" degli dèi, divenendo il precursore della creazione di un'unità nazionale incentrata sulla natura divina del sovrano reale¹⁴ (Yoshino 1992: 36).

Secondo Yoshino, sebbene *kokugaku* e *nihonjinron* siano imparentati e condividano simili idee di distintività nazionale, dovrebbero essere distinti in nazionalismo culturale primario e nazionalismo culturale secondario sulla base dell'enfasi posta sulla memoria storica e sulla differenziazione spaziale (Yoshino 1992: 36-37). Il *kokugaku* sarebbe dominio di storici e artisti, tipicamente poeti, che intendono esplorare le origini della propria nazione e i tratti essenziali della propria cultura nazionale: questo tipo di nazionalismo si distingue per la sua forte preoccupazione storicista o "primordialista" (Yoshino 1992: 36-37). Il *nihonjinron* si distinguerebbe invece per una minor enfasi conferita all'elemento storicista, al dare per assodata la presenza di una cultura nazionale ancestrale e primeva e alla grande importanza data alla differenziazione con l'Altro con l'istituzione di frontiere simboliche tra "noi" e "loro" (Yoshino 1992: 36-38). Il nazionalismo secondario del *nihonjinron* sarebbe inoltre il dominio di una categoria di pensatori definiti come "sociologi popolari", intellettuali o amatori che per

¹⁴ Yoshino usa il termine *emperor*, termine che potrebbe essere adeguato a indicare la funzione del *tennō* giapponese solo nel periodo compreso tra il 1868 e il 1945.

esperienza o competenza sono interessati a teorizzare sulla società giapponese e a formulare idee sul carattere nazionale in modo speculativo e non scientifico (Yoshino 1992: 37).

Secondo Dale il *nihonjinron* proprio del Giappone del dopoguerra affonda le proprie radici nelle tradizioni culturali e intellettuali precedenti. Si tratterebbe infatti di una letteratura formata da decenni d'intenso dibattito domestico intriso di nazionalismo. Ogni passaggio della letteratura *nihonjinron* richiederebbe pagine di analisi linguistica, annotazione intertestuale, culturale e socio-storica e riferimenti incrociati e di analisi delle premesse intellettuali, tecniche interpretative, parole chiave talismaniche e riferimenti più o meno consapevoli. (Dale 1986: 38)

Anche Mouer e Sugimoto affermano che gli intellettuali giapponesi hanno considerato la questione dell'unicità giapponese da secoli, almeno sin dal periodo Tokugawa attraverso l'attività dei *kokugakusha*, anche se molti degli ingredienti fondamentali del *nihonjinron* di oggi risalirebbero agli Anni Trenta del Novecento (Mouer & Sugimoto 1986: 39-41).

Malgrado Funabiki non lo specifichi esplicitamente, egli tratta il *nihonjinron* quasi come se fosse un fenomeno atemporale, cioè in modo molto generico. Sembra che con *nihonjinron* egli intenda riferirsi vagamente all'atto, che spesso si è tradotto nella produzione letteraria, da parte di nativi giapponesi, di riflettere sull'identità giapponese e di elaborare visioni del mondo ben definite, a partire da un'inquietudine identitaria generata dal rapporto conflittuale del Giappone con la "modernità occidentale". Per questo motivo, presso Funabiki il termine si riferisce non solo ai testi del dopoguerra, ma anche ai testi prodotti durante l'era Meiji e la contemporaneità (Funabiki 2017: 12-22). Egli individua tre periodi d'inquietudine identitaria nella storia giapponese degli ultimi centocinquanta anni: il rinnovamento Meiji, la sconfitta nella Guerra del Pacifico (1945) e il momento presente (Funabiki 2017: 80). Questi tre momenti sono caratterizzati dalla produzione di testi di *nihonjinron* e da diverse reazioni da parte dello Stato. Nel primo caso, il potenziamento dell'esercito e l'arricchimento del Paese; nel secondo caso, la crescita economica; nel terzo caso, il governo giapponese sta cercando di trovare una nuova strada che potrebbe essere il ritorno alle origini artigianali del Giappone e la costruzione di una nazione attraverso scienza e tecnologia (Funabiki 2017: 80-81). Egli dunque non individua precisamente un'origine storica del *nihonjinron*, la quale dipende molto dal significato che viene dato al termine. Dalle sue parole risulta però abbastanza chiaro che certamente è possibile riscontrare un *nihonjinron* sin dall'era Meiji, marcato dal confronto con l'Occidente e dai paradigmi di "modernità", "progresso", "sviluppo". Fu a partire da questo incontro/scontro che si posero le fondamenta psicologiche che stanno alla base anche della successiva elaborazione del *nihonjinron*. (Funabiki 2017: 18-19) I testi di *nihonjinron* del dopoguerra e quelli

contemporanei sarebbero inoltre simili a quelli prodotti nel periodo prebellico per modalità di scrittura e modelli proposti, anzi ripropongono vecchi modelli e ideologie formulando tesi ausiliarie (Funabiki 2017: 52). L'unica differenza starebbe nella trattazione dell'identità giapponese, che varia a seconda della posizione del Giappone in politica estera e dei cambiamenti sociali. Negli ultimi settant'anni, il governo giapponese avrebbe infatti perseguito un modello di *kokusai nihon* (di "Giappone internazionale"), sostituitosi con quello di *dai nihon* (Grande Giappone) dell'epoca precedente (Funabiki 2017: 52).

1.6 Evoluzione del *nihonjinron* postbellico attraverso le lenti straniere

Anche se non prenderò in considerazione la prospettiva straniera sul *nihonjinron*, mi soffermerò brevemente sull'evoluzione del *nihonjinron* postbellico di analisti non Giapponesi.

Sugimoto distingue sette fasi parzialmente sovrapponibili della fluttuazione delle immagini dell'Altro posseduta da accademici stranieri in relazione ai Giapponesi a partire dal periodo postbellico, oscillanti tra un polo positivo e uno negativo, universalistico e particolaristico, a seconda del rapporto del Giappone col mondo esterno, soprattutto della relazione economica con gli Stati Uniti (Sugimoto 2010: 16-23; Mouer & Sugimoto 1986: 181-185). La prima fase va dal 1945 al 1960 ed è caratterizzata da una pleora di scritti che descrivono il Giappone appena sconfitto come "arretrato", "gerarchico", "esotico", che l'Occidente deve educare (Sugimoto 2010: 16). Molto influenti furono diverse monografie scritte da studiosi americani (Benedict 1946; Bellah 1957; Abegglen 1958; Beardsley, Hall & Ward 1959), che dipinsero la società giapponese come monolitica, unica ed omogenea (Sugimoto 2010: 16-17). La valutazione del Giappone era sia negativa che positiva; gli strumenti concettuali impiegati di tipo particolaristico; la possibilità di convergenza con il mondo internazionale nulla, così come assente era ogni considerazione sulla variazione interna; infine, le parole chiave erano *on*, *giri*, *oyabun*, *kobun* (Sugimoto 2010: 17).

La seconda fase va dal 1955 al 1970 e dominò negli Anni Sessanta: le teorie allora nascenti della modernizzazione fornivano un quadro in cui il Giappone era valutato in una luce più positiva e sulla base della sua transizione da modelli sociali tradizionali a moderni. La letteratura americana iniziò a considerare il Giappone come un caso di successo di trasformazione evolutiva senza disintegrazione rivoluzionaria (Sugimoto 2010: 16-18). La valutazione del Paese era decisamente positiva, anche perché rappresentava un modello di sviluppo anti-comunista in Asia e i criteri utilizzati per analizzare la modernizzazione giapponese iniziarono a essere di tipo universalistico (Sugimoto 2010: 16).

La terza fase va dal 1965 al 1980 ed è caratterizzata da un rinnovato approccio particolarista enfaticamente l'unicità della psicologia giapponese, le relazioni interpersonali e l'organizzazione sociale. Parole chiave erano *amae*, *tate shakai* e 'gruppismo', in concomitanza con la grande crescita economica e la competizione sempre più evidente con gli Stati Uniti. Nonostante l'emergente conflittualità, la reputazione del Giappone era ancora positiva (Sugimoto 2010: 17-18).

La quarta fase iniziò verso la fine degli Anni Settanta e continuò fino agli Anni Novanta: la visione del Giappone era sintetizzata dallo slogan "Giappone il Numero Uno", lodato quale Paese più progredito al mondo, in concomitanza con il declino dell'egemonia americana. L'interpretazione della società giapponese oscillava tra particolarista e universalista (Sugimoto 2010: 17-18).

La quinta fase iniziò a metà degli Anni Ottanta e continuò nel corso degli Anni Novanta: essa vide l'ascesa dei revisionisti, cioè di quei critici stranieri che vedevano il sistema sociale giapponese sotto nuova luce (Sugimoto 2010: 18). In particolare, fu messo in discussione il capitalismo giapponese, giudicato di tipo differente e basato su uno Stato sviluppatista con un grande potere della burocrazia. Il Giappone iniziò a essere caratterizzato come un "enigma" (Wolfen 1990) dalle connotazioni pericolose. Questo graduale cambiamento di valutazione nei confronti del gigante asiatico giungeva in un momento di difficoltà economica per gli Stati Uniti e portò a un incremento della guerra commerciale con il Giappone. (Sugimoto 2010: 17, 19)

La sesta fase prese avvio con lo scoppio della bolla speculativa e della conseguente ventennale recessione. Fu caratterizzata da un ritorno dell'immagine negativa del Giappone, sia in ambito domestico che internazionale, con perdita progressiva d'interesse per il "modello giapponese" (Sugimoto 2010: 19). In questa congiuntura storica, l'élite culturale giapponese intuì la necessità di integrare il Giappone nella comunità internazionale. Inoltre, l'analisi critica del *nihonjinron* iniziata da alcuni studiosi sin dagli Anni Settanta e Ottanta (Sugimoto & Mauer 1980; Befu 1980; Mauer & Sugimoto 1986; Dale 1986) si diffuse gradualmente negli ambienti accademici giapponesi, rendendo difficile per gli essenzialisti culturali scrivere innocentemente sull'essenza culturale giapponese senza avere titoli o qualifiche per parlare di ciò. Parimenti si svilupparono gli studi culturali anche in Giappone che misero in discussione gli assunti epistemologici fino ad allora accettati acriticamente (Sugimoto 2010: 19). Nonostante ciò e nonostante la marea del *nihonjinron* si fosse apparentemente ritirata, questo discorso e i suoi stereotipi continuano persistentemente a influenzare la vita intellettuale giapponese. Infatti, durante questo periodo non ancora concluso la polemica che circonda i "valori asiatici" ha

iniziato a risuonare, rafforzando molti aspetti controversi del *nihonjinron* e assumendo toni che vanno oltre i confini domestici e le connotazioni di un “innocente” nazionalismo culturale (Sugimoto 2010: 20).

Infine, nell’ultima e settima fase avviatasi con l’avvento del nuovo millennio, le immagini del Giappone nel mondo sono state ravvivate da una forte politica di capitalismo culturale che ha esportato la potente industria culturale giapponese all’estero, promuovendo la diffusione di beni culturali di consumo *made in Japan*, dal *sushi* ai *manga*, dai *videogame* agli *anime* (Sugimoto 2010: 20). Con “capitalismo culturale” s’intende la mercificazione della cultura presso le economie mondiali più avanzate, aventi un alto tasso di informatica, istruzione, assistenza medica, *welfare*. Nella fattispecie, il Giappone ha ottenuto grandi fonti di guadagno e nuovi mercati attraverso la specializzazione nel mondo dei *software*, tecnologia, *visual media*, musica, intrattenimento, tempo libero. (Sugimoto 2010: 196) Inoltre, questo genere di capitalismo si basa sulla produzione di simboli, conoscenza, informazione e fa leva sull’attrazione esercitata da prodotti e attività culturali quali fattori primari che sorreggono il consumo (Sugimoto 2010: 106). Questa politica di *soft power* e i suoi prodotti sono stati etichettati sotto il nome di *Cool Japan*. Essi sono caratterizzati da una natura ibrida: una esotica - la componente locale o “nipponica” che esprime mistero, alterità ad un pubblico internazionale – e una familiare, accessibile, globale - la componente in grado di rivolgersi e catturare l’attenzione di persone appartenenti a qualsiasi ambiente culturale (Sugimoto 2010: 21).

Nonostante questa apertura relativa ai mercati globali gli assunti del *nihonjinron* sono rimasti pressoché inalterati. Soprattutto l’assunto dell’omogeneità non è stato messo in discussione dalla politica governativa, così come quello sul determinismo e sulla continuità culturale giapponese (Sugimoto 2010: 22). Ad esempio, si è asserito che *manga* e *anime* sono sì divenuti prodotti culturali globali, ma possiedono una lunga tradizione culturale; la lingua giapponese è ancora oggetto di glorificazione; la cucina giapponese è sempre più sotto la protezione del Ministero dell’agricoltura; infine, vi sono ancora importanti personaggi dell’opinione pubblica che sostengono la necessità di restaurare l’orgoglio e la dignità nazionale e di ravvivare lo spirito samuraico (Sugimoto 2010: 22). La credenza del *nihonjinron* per cui esiste un’essenza autenticamente e originalmente giapponese è rimasta profondamente ingranata nel meccanismo culturale dell’*establishment* giapponese (Sugimoto 2010: 22). Come nota Sugimoto, il capitalismo culturale va di pari passo con il nazionalismo, in quanto è concepito nei termini di una strategia globale per rafforzare la posizione dello Stato giapponese nella gerarchia internazionale, con particolar riferimento al contesto asiatico (Sugimoto 2010: 110-111).

1.7 Il *nihonjinron* e le donne

Interessante è notare la significativa assenza delle donne nel discorso del *nihonjinron*, il quale si presenta come un discorso dominato dalla prospettiva maschile (Befu 2001: 44-45; Dale 1986: 120; Sugimoto 1999: 92). Io aggiungerei che non a caso esso è un prodotto dell'*establishment* giapponese, rappresentando da politica, burocrazia, industria e *mass media*, di composizione quasi esclusivamente maschile. Secondo Funabiki, questa assenza delle donne giapponesi è dovuta al fatto che coloro che provano l'inquietudine identitaria alla base della produzione di testi di *nihonjinron* e delle discussioni sul carattere nazionale sono più uomini che donne, i quali subirebbero maggiormente lo schema psicologico dell'orientalismo occidentale vigente sin dall'era Meiji, quando il Giappone era rappresentato come "femmina" (Funabiki 2017: 115-116). Per l'Occidente gli uomini giapponesi non sono riconosciuti come "maschi" nel proprio canale di comunicazione corporea e pertanto spesso i Giapponesi uomini sono facilmente feriti come maschi durante la loro vita all'estero (Funabiki 2017: 116).

2. Assunti, premesse del *nihonjinron*

In questa sezione, introdurrò le premesse o gli assunti fondamentali alla base del discorso del *nihonjinron*: unicità; omogeneità; equivalenza concettuale tra 'popolo', 'etnia', 'razza', 'nazione' e 'società', 'lingua', 'cultura', 'territorio abitativo' e 'Stato'; razzialismo; centralità della lingua giapponese; riduzionismo culturale e razziale; impenetrabilità culturale e rifiuto dei giudizi "etiche"; etnocentrismo; primordialismo. Questa sintesi si basa sulla rielaborazione delle ricerche sul *nihonjinron* dei maggiori studiosi e critici del tema, sulla lettura di alcuni saggi, articoli, documenti di *policy* governative ispirate al *nihonjinron* degli Anni Settanta e su analisi personali. L'enumerazione di questi assunti segue solo in parte un criterio basato sull'ordine di importanza. In particolare ho scelto di trattare e riportare la premessa ideologica del primordialismo alla fine perché in un certo senso riassume il contenuto delle altre premesse e l'ambito in cui la mia trattazione del *nihonjinron* più si discosta da quella della letteratura vigente.

2.1 Unicità

Il primo assunto su cui si basa il *nihonjinron* è la credenza nell'unicità della cultura e del popolo giapponese (Befu 2001: 66; Yoshino 1992: 8; Dale 1986: 25-37; Sugimoto 2010: 4). Con

‘unicità’ s’intende la qualità di non avere nessun elemento in comune con altre culture, cioè di rappresentare un’eccezione, un caso isolato nel panorama mondiale.

Questo assunto di unicità rappresenta anche una caratteristica pervasiva della cosiddetta “mentalità giapponese”, nel senso che è presente in modo preminente nel sistema di credenze condivise dalla maggioranza dei Giapponesi, perché quando essi si trovano a dover caratterizzare la loro identità e origine etnica, lo fanno enfatizzando l’unicità o il particolarismo della propria cultura o di certi aspetti di essa (Befu 2001: 66). Essendo una credenza, tale unicità non è messa in discussione in alcun modo, ma è trattata come un dato di fatto (Befu 2001: 67). Inoltre, essa è avanzata secondo una prospettiva particolarista: in questo senso, la lingua giapponese è utilizzata come strumento tattico per avvalorare la tesi dell’unicità, in quanto, secondo questo discorso, i Giapponesi credono che la loro lingua possa essere parlata con competenze da madrelingua solo dall’etnia giapponese. Da ciò deriva la pubblicazione di una pletera di scritti atti a dimostrare l’unicità e l’indipendenza filogenetica del giapponese (Befu 2001: 67).

Yoshino e Dale evidenziano che nella lingua giapponese esistono molteplici espressioni linguistiche per riferirsi al concetto di ‘unicità’, che compaiono spesso come parole chiave nei titoli di molti saggi *nihonjinron*: *dokutoku* 独特 (distintività), *dokuji* 独自 (originalità), *tokuyū* 特有 (idiosincrasia), *tokusei* 特性 (peculiarità), *tokuchō* 特徴 (caratteristica distintiva), *tokushoku* 特色 (singolare), *dochaku* 土着 (indigenità), *tokushu* 特殊 (peculiare), *koyū* 固有 (intrinseco), *tokusei* 特異 (singolare), *yuniiku* ユニーク (unico) (Yoshino 1992: 8; Dale 1986: 25). Oltre a ciò, esiste una moltitudine di altre espressioni che rimandano al concetto o lo fortificano: *rui no nai* 類のない (senza eguali), *takoku ni nai* 他国にない (non esistente in altri Paesi), *gaijin ni totte wakarunikui* 外人にとって分かりにくい (difficile da comprendere per gli stranieri), eccetera (Dale 1986: 25). In realtà, nessuna di queste espressioni corrisponde esattamente al termine inglese ‘unique’, che, secondo Yoshino, vuol dire “il solo del suo genere”, ma il loro significato spazia da “molto diverso” a “impareggiabile” (Yoshino 1992: 8; Dale 1986: 25).

Ciò che è rivendicato nel discorso del *nihonjinron* è la differenza, l’inusualità o il particolarismo dell’identità giapponese rispetto all’Altro, all’estraneo, in questo momento storico ancora rappresentato dall’‘Occidente’: l’identità giapponese è l’anti-immagine dell’estraneità (Yoshino 1992: 8-9; Dale 1986: i, 204; Mouer & Sugimoto 1986: 405). Ciò significa che la giapponesità diventa l’eccezione alla regola, la differenza particolare a un modello universale e centralista; l’alterità diventa la norma vigente, il generale, l’universale.

Ad esempio, l'attributo dell'illogicità è assunto come uno dei caratteri fondamentali dell'essenza giapponese, opposto al suo contrario, la logica, propria della modalità comunicativa occidentale. (Yoshino 1992: 8-9) Come fa notare Dale col suo tono tipicamente polemico, non è però sempre chiaro quale sia il significato esatto delle parole ed espressioni sopra riportate. Ciò che è sicuro, invece, è la loro proprietà di incantare come per magia il lettore, suggerendogli la natura essenzialmente mistica del discorso del *nihonjinron* e la natura enigmatica, elusiva, strana, misteriosa, ineffabile, vaga della giapponesità (Dale 1986: 26).

2.2 Omogeneità

Una delle più importanti premesse su cui è fondato il *nihonjinron* è che il 'Giappone' è un'entità omogenea (*dōshitsu* 同質), da un punto di vista culturale, etnico/razziale, religioso, linguistico, sociale, etico. Questo assunto implica la negazione della variazione, cioè dell'esistenza nella società giapponese di variabili di stratificazione sociale dovuta a classe, genere, occupazione, età, etnia, lingua e presuppone la condivisione *a priori* delle caratteristiche enunciate dal *nihonjinron* da tutti coloro che sono definiti o si autodefiniscono "Giapponesi" (Befu 2001: 68-70; Dale 1986: i; Sugimoto 2010: 2, 4, 189; Mouer & Sugimoto 1986: 405; Oguma 2002; Yoshino 1992: 13, 114, 121, 148, 187). Questo presupposto considera la società giapponese come un'entità monolitica costituita da un unico gruppo etnico egemonico chiamato "etnia Yamato" (*yamato minzoku* 大和民族), concepito in termini fortemente razzialistici e considerato omogeneo in virtù della condivisione dello stesso "sangue" (*nihonjin no chi* 日本人の血) e, come conseguenza di ciò, della stessa cultura e della stessa lingua (Sugimoto 1999: 94). Al tempo stesso, secondo questa prospettiva, il concetto di 'società' è sovrapposto a quello di 'nazione' e 'Stato', poiché si crede che lo Stato giapponese sia formato da un'unica nazione (*nihon minzoku* 日本民族, *nihonjin* 日本人), composta a sua volta da un unico gruppo etnico dominante sin da tempi immemori. Questa nazione omogenea sarebbe formata da un popolo agricolo di natura pacifica, senza alcuna esperienza di contatto e d'interazione con popoli stranieri, di diplomazia e di affari bellici, unificato in modo consensuale sotto la protezione di un benevolo sovrano attraverso legami di compassione (Oguma 2002: 299-301, 316).

Ad esempio, l'antropologo Ishida Eiichirō (1969) osserva che il Giappone ha conservato un incredibile grado di omogeneità in confronto alle culture europee. Il sociolinguista Suzuki Takao sostiene che l'omogeneità giapponese ha diverse componenti, prima di tutto quella etnica – che, nei termini con cui viene intesa nel *nihonjinron* è definibile come "razziale"; poi quella linguistica, religiosa e sociale (Suzuki 1975/2017; Befu 2001: 68-69). Questo (non) approccio

al multiculturalismo è tipico del *nihonjinron*: al pari di Suzuki, anche per altri sostenitori del *nihonjinron* la presenza di gruppi etnici diversi da quello dominante non intacca nella sua essenza il paradigma di omogeneità, perché essi sono considerati alla stregua di minoranze non sufficientemente importanti e numericamente consistenti per “corrompere” l’essenza della giapponesità, ben compatta e unitaria (Befu 2001: 69). Questa negazione o riduzione della realtà – la multiculturalità, la multiethnicità e il multilinguismo della società giapponese e le sue variazioni interne di genere, classe, regione, ecc.– non si basa sull’ignoranza o sulla disinformazione, ma è un atto volontario, una decisione consapevole portata avanti e sostenuta dai promotori ideologicizzati del *nihonjinron* come Suzuki al fine di ignorare l’eterogeneità, offuscare la realtà e rappresentare l’omogeneità come il solo e unico paradigma a dominare nella cultura giapponese. Ciò avviene nonostante ormai esistano numerosi studi scientifici che dimostrano sia la natura eterogenea della società giapponese, sia l’esistenza di una consapevolezza tra gli stessi Giapponesi dell’esistenza di marcate differenze regionali. (Befu 2001: 60-71; Sugimoto 2010: 7)

Oguma dimostra come in realtà il mito dell’omogeneità non sia altro che una delle numerose teorie sulla nazione giapponese nate con la formazione dello Stato moderno (1868-1912), divenuto egemonico solo a partire dal dopoguerra, e come il paradigma della multi-nazionalità governasse e predominasse nel panorama intellettuale, politico e culturale giapponese prima della sconfitta del 1945 (Oguma 2002). Egli critica la convinzione di molti accademici giapponesi per cui il mito della nazione pura sarebbe stato alla base dell’ideologia e dell’etnocentrismo del moderno Stato giapponese sin dalla sua fondazione, nonché fonte ideologica dell’aggressione imperialistica degli Anni Trenta e Quaranta, della dominazione coloniale in Corea e Taiwan, della discriminazione verso le popolazioni asiatiche colonizzate e le minoranze etniche assimilate e dell’odierno ostracismo verso i lavoratori stranieri (Oguma 2002: xii). Il risultato della sua analisi è il delineamento di una genealogia delle autorappresentazioni di coloro che si autodefiniscono “Giapponesi”, grazie a un *excursus* che attraversa le diverse teorie di antropologi, storici, linguisti, giuristi, funzionari governativi, politici sull’origine della nazione giapponese, dalla nascita dello Stato moderno fino al periodo del dopoguerra e della crescita economica. La sua analisi è la storia di come le metodologie occidentali nel contesto dell’antropologia e della storia antica siano state importate e utilizzate dalle nascenti élite del governo Meiji per creare una specifica forma di nazionalismo moderno. È altresì un tentativo di ricostruire storicamente le miriadi di teorie sulla genesi del popolo giapponese che fiorirono come conseguenza dell’impatto con l’Occidente colonialista e poi con i Paesi asiatici colonizzati, e di mostrare come il paradigma di omogeneità fosse fiorito da una

delle tante teorie nazionaliste nate nel Meiji. In ultima istanza è una disamina sociologica diacronica dei cambiamenti contenutistici e valutativi dei “Giapponesi”. Vista la rilevanza dell’assunto di omogeneità su cui si basa il *nihonjinron*, spenderò qualche parola sugli aspetti principali dello studio di Oguma.

Oguma ricostruisce storicamente le tappe che portarono alla fondazione dell’antropologia giapponese nel corso degli anni Ottanta dell’Ottocento, che fin da subito si caratterizzò per un genere di ricerca profondamente etnocentrica. Da essa si delinearono ben presto due correnti di pensiero contrapposte sull’origine della nazione giapponese che permangono ancor oggi: la teoria dell’omogeneità razziale e la teoria dell’ibridazione o della nazione mista, corrispondenti a loro volta a due opposte forme di nazionalismo, l’anti-occidentalizzazione e l’occidentalizzazione. Secondo i sostenitori della prima, le isole giapponesi sarebbero abitate sin da tempi immemorabili da un pacifico e isolato popolo di agricoltori composto da un’unica etnia chiamata Yamato, condividente le stesse caratteristiche fenotipiche e genotipiche, unificato culturalmente e genealogicamente dall’istituzione imperiale. Al contrario, per i fautori della seconda teoria, i Giapponesi moderni sarebbero il prodotto di un miscuglio di popoli assimilati dall’etnia Yamato nell’antichità, unificato e governato dalla famiglia reale, anch’essa di provenienza straniera. Secondo quest’ipotesi, l’Asia sarebbe la terra natia dei Giapponesi, i popoli asiatici antichi fratelli perduti e i Giapponesi moderni la nazione adatta a guidare la liberazione dei popoli asiatici dal comune nemico colonialista e a fungere da forza stabilizzatrice con l’istituzione di una “sfera di co-prosperità”, in virtù d’innate abilità assimilative, della capacità di mantenere l’indipendenza derivante dalla superiorità morale e della propria origine ibrida. Le due teorie sono però facce della stessa medaglia, poiché differiscono solo nel modo in cui il nazionalismo è espresso e nascono dall’impellente necessità del Giappone di fine Ottocento di preservare l’indipendenza politica e culturale dall’Occidente colonialista e dal dibattito domestico intorno a due opposte visioni: rimanere conservatori e chiudersi all’influenza straniera o modernizzarsi forzatamente importando la tecnica e il sapere occidentali.

La linea che infine prevalse fu la modernizzazione e l’occidentalizzazione. Il Giappone accettò d’inserirsi nel quadro orientalista occidentale, d’implementare una profonda ristrutturazione sociale, politica e culturale e, a sostegno di ciò, di elevare la teoria della nazione mista a politica nazionale. Essa ricevette la totalità dei consensi solo in seguito all’annessione della Corea nel 1910 e fu da allora opportunisticamente utilizzata come giustificazione dell’espansione giapponese in Asia, concepita come naturale ritorno in madrepatria dei suoi antichi abitanti e come lotta contro il colonialismo bianco condotta dal Giappone. Fu in questo

momento cruciale di fervente slancio imperialistico che iniziarono a proliferare le più disparate teorie sull'origine ibrida del popolo giapponese, mentre la tesi sull'omogeneità fu temporaneamente accantonata perché troppo restrittiva per gli scopi imminenti della classe dirigente giapponese.

Oguma presenta anche due tendenze parallele che iniziarono a sfidare questo paradigma negli ultimi decenni del periodo prebellico. La prima è rappresentata dalla scuola di eugenetica che contrastava le politiche assimilazioniste implementate dall'ex impero giapponese, sostenendo la pratica dell'eterosi e una politica di segregazione razziale nei territori imperiali. La seconda è rappresentata da una pletora d'intellettuali – tra cui Yanagita Kunio, Watsuji Testujirō, Tsuda Sōkichi, Hasebe Kotondo e Kiyono Kenji - che focalizzarono le proprie ricerche sulle tradizioni e storia dei Giapponesi, enfatizzandone l'unicità culturale, linguistica e storica, la specificità climatica e geografica, il pacifismo e il ruralismo della popolazione. Furono soprattutto questi ultimi studi sul particolarismo giapponese ad essere riscoperti nel dopoguerra e sfruttati dalle élite governative dell'ex impero come base teorica per salvaguardare e giustificare i nuovi interessi in gioco, in corrispondenza dei cambiamenti degli assetti geopolitici dopo la sconfitta del 1945. Oguma dimostra così che il paradigma identitario del Giappone contemporaneo non è sempre stato dominante, ma si è espanso e contratto parallelamente all'allargamento e al ridimensionamento dei confini fisici dello Stato giapponese. Nel primo caso, furono adottate le metafore dell'origine ibrida per dimostrare presunte abilità assimilative e adattive del popolo giapponese e dell'impero quale grande famiglia allargata sotto l'egida del sovrano reale. Nel secondo caso, si ripiegò su un'immagine di omogeneità etnica, unicità culturale e pacifismo, legata a uno Stato-nazione insulare e isolato. Oguma mostra altresì l'eterogeneità, la vivacità e la contraddittorietà del dibattito nazionale sulle origini del popolo giapponese in ciascuna fase dell'epoca moderna, avanzando una proposta alternativa alla visione monolitica tradizionale sull'identità giapponese e auspicando un futuro libero di miti costruiti come barriera contro l'Altro.

2.3 Equivalenza concettuale tra 'popolo', 'nazione', 'etnia', 'razza', 'società', 'cultura', 'lingua', 'territorio abitativo' e 'Stato'

Un'altra importante premessa che deriva da quella dell'omogeneità è la sovrapposizione concettuale nel discorso del *nihonjinron* tra 'popolo', 'nazione', 'etnia', 'razza', 'società', 'cultura', 'lingua', 'territorio abitativo' e 'Stato'. Secondo questa concezione, essere Giapponesi significa nascere, crescere e vivere nel territorio dell'arcipelago giapponese

(*nihonrettō* 日本列島; *shimaguni* 島国), i cui confini costituiscono lo Stato giapponese (*kokka* 国家; *nihonkoku* 日本国). Significa condividere una serie di pratiche, di valori, di tratti culturali comuni (*nihon no bunka* 日本の文化). Significa utilizzare e fare riferimento a istituzioni, simboli comuni, condividere rapporti di varia natura (economici, culturali, politici), tali per cui si instaurano forme di cooperazione, collaborazione, divisione dei compiti (*nihon shakai* 日本社会). Significa parlare la medesima lingua “naturalmente” da nativi, il giapponese (*kokugo* 国語). Significa condividere lo stesso “sangue” (*nihonjin no chi* 日本人の血, *kettō* 血統), ovvero lo stesso genotipo e gli stessi fenotipi derivati, rimasti puri e incontaminati dall’ingerenza straniera sin dai tempi più remoti, essere discendenti di coloro che hanno abitato le isole giapponesi da generazioni (*nippon genjin* 日本原人; *nihonjin no senzo* 日本人の先祖) (Befu 2001: 71; Befu 1984: 67; dalla Chiesa 2014: 60). Più nello specifico, significa appartenere all’etnia Yamato (*yamato minzoku* 大和民族), l’etnia che ha dominato l’arcipelago giapponese sin dai tempi antichi. Essere Giapponesi significa infine rappresentare un complesso dei cittadini che vivono nello Stato giapponese e costituiscono la parte più numerosa, più importante ma non dominante della nazione (*nihon kokumin* 日本国民), che tuttavia, secondo l’ideologia del *nihonjinron*, coincide con la nazione nella sua totalità (*nihon minzoku* 日本民族).

Sottostante a questa premessa è il principio del determinismo genetico, secondo il quale esistono “geni specificatamente giapponesi”, distinti da altre presunte tipologie di geni umani e determinanti i tratti culturali peculiari dei Giapponesi. Ciò significa che la cultura giapponese sarebbe impenetrabile agli stranieri, i quali non sono in grado di comprenderne appieno le diverse sfumature proprio per il fatto di possedere un diverso patrimonio genetico (Befu 2001: 72). Un esempio curioso di comportamento che manifesta il principio di determinismo genetico è, secondo Befu, rappresentato dal modo di relazionarsi dei Giapponesi residenti all’interno dei confini che marciano lo Stato giapponese con quei Giapponesi figli d’immigrati giapponesi, nati in Nord o Sud America. Quando questi ultimi viaggiano in Giappone e dimostrano la loro incapacità di parlare giapponese, gli altri Giapponesi non riescono a comprendere perché persone che portano un nome e un cognome giapponese, sono discendenti di cittadini giapponesi e assomigliano fisicamente ai Giapponesi non parlino da nativi anche la lingua (Befu 2001: 72). Inoltre, quando essi imparano il giapponese non sono lodati dai nativi come questi ultimi farebbero nel caso dei non Giapponesi, perché nel determinismo genetico è considerato naturale per una persona che ha “sangue” giapponese parlare automaticamente la lingua degli

antenati (Befu 2001: 72). Anche Sugimoto insiste sull'equazione tautologica, operata all'interno del *nihonjinron*, tra 'nazionalità', 'etnicità' e 'cultura', esortando a fare attenzione al loro utilizzo interscambiabile e alla conseguente formazione di un discorso marcatamente esclusivista nei confronti delle minoranze e assimilazionista (Sugimoto 1999: 82-83, 92).

2.4 Razzialismo

Gli assunti di unicità, di omogeneità e l'equivalenza concettuale tra i concetti sopra esposti presuppongono a loro volta un'altra premessa ideologica, la convinzione nell'esistenza di "razze" umane. Yoshino sostiene che l'impianto strutturale e ideologico del *nihonjinron* si basi sull'assunto della natura razziale dell'identità culturale giapponese, a cui si riferisce coll'espressione 'pensiero razzialista' (*race thinking*) (Yoshino 1992, 1997; Sugimoto 1999: 83).

Nella società giapponese il pensiero razzialista possiede due dimensioni: la prima riguarda la nozione stessa di "razza giapponese", la seconda la relazione tra "razza" e "cultura" (Yoshino 1992: 18). Per quanto riguarda la prima dimensione, essa si ricollega a uno dei principali assunti del *nihonjinron*, la composizione monoetnica e omogenea del popolo giapponese, espressa di sovente in letteratura dalla formula *tan'itsu minzoku* 単一民族 o *tan'itsu minzoku kokka* 単一民族国家 (Yoshino 1992: 18-19). *Tan'itsu* significa "unico, mono, singolo"; *minzoku* è un termine semanticamente vago, traducibile in modo intercambiabile con "razza", "nazione" ed "etnia", che riflette la sovrapposizione concettuale tra queste nozioni e l'uso comune vigente nella società giapponese, al di là del discorso specifico del *nihonjinron*. *Kokka* significa "Stato", ma anche "Paese", "Stato nazionale" e suggerisce un'altra sovrapposizione concettuale, quella tra "Stato" e "nazione" (Yoshino 1992: 19; Liddicoat 2007: 34; Sugimoto 1999: 82).

Questo assunto del Giappone quale entità monorazziale è scomponibile in tre diversi aspetti. In primo luogo, la percezione da parte di coloro che si definiscono "Giapponesi" come gruppo razzialmente distinto, cioè come gruppo umano distinguibile per il possesso di specifiche caratteristiche fenotipiche diverse da quelle presumibilmente possedute da altri gruppi razziali (Yoshino 1992: 18). A proposito di questa percezione, nel linguaggio del *nihonjinron* e nell'uso popolare sono diffuse diverse espressioni che si riferiscono al "sangue giapponese" e che indicano una sorta di qualità primordiale della giapponesità, considerata immutabile. Yoshino definisce l'immagine del "sangue giapponese" come «a case of social construction of difference», un simbolo che indica un insieme complesso di significati, disposizioni emozionali e intellettuali che concernono l'identità giapponese, poiché evoca e marca il confine tra "noi" e

“loro”. (Yoshino 1992: 18-20) Questa modalità di pensiero è altresì definita come “purosanguismo” (*junketsushugi* 純血主義) da Kunihiro Masao (1972) (Yoshino 1992: 18). In secondo luogo, il monorazzialismo enfatizza la composizione omogenea del popolo giapponese, ignorando deliberatamente la realtà attuale e soprattutto quella storica, caratterizzata da un lungo periodo di mescolanza. Ad esempio, secondo l’antropologo Masuda Yoshio (1967), i Giapponesi sono un popolo purosangue (*junketsu no minzoku* 純血の民族) che ha protetto la propria omogeneità cercando di non entrare in conflitto con altri popoli; secondo l’etnologo Ishida Eiichirō (1969), nel caso giapponese la consanguineità e l’endogamia hanno prodotto risultati eccezionalmente favorevoli (Yoshino 1992: 18-19). In terzo luogo, un altro aspetto dell’ideologia monorazziale riguarda la voluta disattenzione per le minoranze presenti in Giappone, tra cui Coreani, Cinesi, Ainu (Yoshino 1992: 19). La “razza” è un elemento onnipresente e cruciale nella costruzione dell’identità nazionale giapponese. È un potente simbolo in grado di evocare un’intensa risposta psicologica nella forma di identificazione positiva con il ‘gruppo di appartenenza’ (*in-group*) e di distacco con il ‘gruppo degli Altri’ (*out-group*) e del ‘senso del noi’ (*we-ness*), in contrapposizione al ‘senso del loro’ (*them-ness*) (Yoshino 1992: 20).

La seconda dimensione del pensiero razzialista giapponese è la stretta relazione tra ‘cultura’ e ‘razza’, scomponibile in due proposizioni distinte: tratti geneticamente trasmessi determinano specifici tratti culturali (determinismo genetico); particolari tratti culturali sono proprietà esclusiva di un particolare gruppo avente tratti fenotipici e genotipi specifici (possesso razzialmente esclusivo di una particolare cultura) (Yoshino 1992: 20; Takeuchi 2006: 8). Yoshino opera questa distinzione poiché nel pensiero razzialista giapponese sarebbe il secondo aspetto a prevalere generalmente sul primo: ciò non significa che il determinismo genetico – a cui generalmente si associa il razzismo - sia assente, ma solo che il concetto di ‘proprietà esclusiva’, che esprime il senso dell’unicità giapponese, è preponderante ed è il suo principale attributo (Yoshino 1992: 21-22). Secondo Yoshino, molte teorie *nihonjinron* degli Anni Settanta hanno presentato un’immagine dei Giapponesi che pone l’accento sulla diversità più che declamarne esplicitamente la superiorità razziale. D’altro canto, il *nihonjinron* offre numerosi esempi che suggeriscono l’esclusività della cultura giapponese, monopolio della “razza giapponese”, tra i quali spicca uno degli autori considerati in questa ricerca, Watanabe Shōichi, il quale definisce le parole *yamato* (parole di origine etimologica giapponese) “proprietà privata” dei Giapponesi (Yoshino 1992: 22, 26; Watanabe 1974). Come dicevo però, la concezione del determinismo genetico è presente nella società giapponese, anzi si può

affermare che essa non sia mai stata consapevolmente messa in discussione e rifiutata a livello intellettuale nel secondo dopoguerra, probabilmente per il fatto di non essere mai stata esplicitamente e articolatamente formulata come teoria (Yoshino 1992: 22). Questa sopravvivenza del determinismo genetico, seppur in forma blanda, è visibile nel vivo interesse da parte di molti Giapponesi per le presunte relazioni tra gruppo sanguigno e personalità dell'individuo, che talvolta sfocia nella credenza della correlazione tra gruppo sanguigno e carattere etnico o nazionale (Yoshino 1992: 22-23).

Sugimoto sostiene che è difficile negare che il discorso del *nihonjinron* non sia quantomeno basato tacitamente su classificazioni razziali e sull'ideologia statale d'integrazione nazionale, anche se non tutte le teorie sui Giapponesi possono dirsi razziste e (consapevolmente) nazionalistiche (Sugimoto 1999: 83). Secondo Befu, il discorso del *nihonjinron* non solo si basa su una credenza nell'esistenza di una suddivisione dell'essere umano in "razze" – intese come gruppi biologici distinti – (razzismo), ma anche sulla convinzione dell'esistenza di una gerarchia tra di esse, cioè di razze superiori e inferiori e, dunque, di una loro discriminazione (razzismo) (Befu 2001: 75-76). Al vertice della piramide o della "scala delle civiltà" si situerebbero le "razze caucasiche bianche", cioè i popoli rappresentanti l'Occidente quali Americani, Francesi, Inglese, Tedeschi, ecc. Nei gradini inferiori si collocherebbero invece le "razze asiatiche gialle" (Sud-est asiatico, India, Pakistan...) e le "razze africane nere". (Befu 2001: 75 Sugimoto 2010: 189) Questa distinzione razziale è considerata essere dettata da presunte differenze culturali che avrebbero portato alla superiorità tecnologica, militare ed economica nel primo caso, a uno stato di sottosviluppo nel secondo (Befu 2001: 75). Nei confronti dei primi, i Giapponesi nutrirebbero pertanto un complesso di inferiorità e un senso di reverenza per i risultati raggiunti nei campi sopra menzionati. Nei confronti dei secondi, proverebbero un senso di superiorità che genera pregiudizi e discriminazioni (Befu 2001: 75-76). Gli stessi termini *gaijin* 外人, un dispregiativo che significa genericamente "alieno", e *gaikokujin* 外国人 (straniero, non Giapponese) spesso denoterebbero gli stranieri "occidentali", "bianchi" (Befu 2001: 76). Esistono all'interno di questa gerarchia sfumature e gradazioni razzialistiche diverse, per esempio quella nei confronti di Cinesi e Coreani, i quali, per il fatto di assomigliare somaticamente ai Giapponesi, sono discriminati più in qualità di gruppo etnico diverso, che da un punto di vista strettamente razziale – anche se, ancora, la linea tra 'etnia' e 'razza' sono molto blande nel *nihonjinron* e in lingua giapponese (Befu 2001: 75). In generale, si può affermare che maggiore è la somiglianza fisica, minore è la discriminazione basata su attributi somatici (colore della pelle, forma dei capelli...); maggiori sono le distinzioni

somatiche, maggiore sarà la discriminazione razzistica. Tuttavia, anche nel caso in cui la somiglianza fisica non sia rilevante, avviene comunque una discriminazione basata sul principio del determinismo genetico, per cui i gruppi in questione sono considerati diversi, incapaci di penetrare la cultura giapponese, non possedendo “geni giapponesi”.

La linea di demarcazione tra razzialismo e razzismo è molto sottile. Se è lecito affermare con sicurezza che il *nihonjinron* abbia un impianto fortemente razzialista, qualche riserva deve essere posta nella sua definizione di discorso dai connotati razzisti. Per capire se è possibile ed è corretto definire il discorso *nihonjinron* “razzista” bisognerebbe fare due tipi di distinzioni: la prima tra produttori e consumatori e la seconda all’interno dei consumatori stessi. Questo perché il razzismo, a differenza del razzialismo, implica non solo una credenza (l’esistenza di gruppi umani biologicamente distinti), ma anche e soprattutto un atto o una prassi discriminatoria (materiale o ideativa) nei confronti dei gruppi umani considerati come biologicamente diversi. Dal punto di vista dei produttori, la situazione è piuttosto variegata: le credenze di *nihonjinron* coprono un vasto spettro ideologico e comprendono sia affermazioni ultra-nazionaliste e conservatrici, tendenti a posizioni xenofobe, razziste se non addirittura jingoiste, sia posizioni moderate, che enfatizzano la diversità giapponese ma non la superiorità razziale e che non sono ideologicamente definite in modo consapevole. Per quanto riguarda i consumatori del *nihonjinron*, il loro atteggiamento è più pragmatico: come ha evidenziato Yoshino, figure come quelle di industriali ed educatori utilizzano il *nihonjinron* fondamentalmente per motivi pratici, cioè per ordinare i rapporti aziendali e spiegare a *partner* commerciali stranieri le caratteristiche dei Giapponesi nel primo caso, per riflettere moralmente sul carattere dei Giapponesi, per interessi accademici, per regolare rapporti interculturali, per motivi strettamente educativi e, infine, per migliorare le relazioni umane e la morale tra insegnanti nel secondo caso (Yoshino 1992). Più passivo è l’atteggiamento dei lettori ordinari di letteratura *nihonjinron*: persone normali che per diverse ragioni sono attratti da questi libri divulgativi, taluni per approfondire le proprie conoscenze sulla “giapponesità”, altri semplicemente perché attratti da un titolo accattivante. Il problema sorge quando il *nihonjinron* entra in politica, diventa un’ideologia, è utilizzato strategicamente dal governo giapponese e diffuso tra le persone comuni e presso certe categorie sociali allo scopo ultimo di proteggere il proprio *status quo*. È soprattutto in questo caso che possono sorgere atteggiamenti razzisti, derivanti da un’eccessiva enfasi posta sulla credenza dell’omogeneità, purezza e diversità dei Giapponesi e sulla nozione di ‘sangue’. Credo che il discorso del *nihonjinron* di per sé non debba essere definito “razzista”, altrimenti si finisce col credere che la maggior parte dei Giapponesi sia volutamente o inconsapevolmente razzista, ma che sia necessario considerare

caso per caso, teoria per teoria, intellettuale per intellettuale. Certo è, tuttavia, che i discorsi che pongono al centro la peculiarità etnica e culturale di un gruppo umano danno facilmente adito ad atteggiamenti esclusivisti che spesso, quasi meccanicamente, legittimano il razzismo.

2.5 Centralità del linguaggio e della modalità comunicativa

Dopo il “sangue”, la lingua giapponese – con cui nel discorso del *nihonjinron* s’intende la lingua giapponese standard – è considerata essere la manifestazione tangibile della distintività indigena. Il linguaggio in generale è al centro del discorso del *nihonjinron*, in quanto la maggior parte di ciò che è considerato unico giapponese è considerato essere espresso da concetti veicolati attraverso specifiche parole giapponesi, considerate difficili se non impossibili da tradurre in altri idiomi (Befu 2001: 34-35), e da un insieme di gesti e silenzi significativi, considerati parti integranti della comunicazione linguistica.

Secondo Yoshino, il linguaggio in senso lato rappresenta uno dei pilastri dell’asserzione dell’unicità culturale giapponese, in quanto è credenza diffusa il fatto che la difficoltà di comunicare con un Giapponese sia strettamente associata alla particolare visione giapponese sulla lingua, alle modalità comunicative, ai suoi unici modelli cognitivi e percettivi e al sistema logico (Yoshino 1992: 9-10). La modalità linguistico-comunicativa rivendicata come peculiare giapponese è una caratterizzata da ambivalenza, illogicità, taciturnità, etica situazionale, emozionalità, empatia, immediatezza cognitiva. Si tratta di attributi speculari a quelli riferiti all’Occidente, caratterizzato invece da logica dicotomica, rigida razionalità, verbosità, schiettezza. (Yoshino 1992: 10; Dale 1986: 78, 100)

Miller ha analizzato miti e ideologia del cosiddetto *nihongoron* 日本語論, un insieme di teorie presentate sotto forma di saggi tese a dimostrare l’unicità della lingua giapponese, di grande rilevanza nel quadro della discussione sull’identità nazionale, prestando particolare attenzione al concetto di *kotodama* 言霊 (spirito della lingua) considerato essere alla base dell’unicità linguistica e culturale dei Giapponesi (Miller 1977a, 1977b, 1982). L’importanza della retorica intorno alla lingua giapponese gioca un ruolo talmente centrale che anche Dale vi dedica ben tre capitoli (Dale 1986: 56-115). In particolare, egli sottolinea la sua rilevanza non solo come mezzo di discussione ma anche come oggetto primario di analisi: il linguaggio costituisce la manifestazione e il veicolo stesso della nipponicità nel discorso del *nihonjinron* (Dale 1986: 56). Interessante è l’analisi condotta da Dale sul contesto in cui l’ideologia intorno alla lingua giapponese, soprattutto alle parole *yamato* e sino-giapponesi, è emersa e si è sviluppata, ovvero la presunta struttura culturale della lingua stessa, lo spirito della lingua

condizionata storicamente (Dale 1986: 77). Vista la centralità della lingua giapponese nella definizione e nel rafforzamento dell'identità nazionale e il suo ruolo di trasmettitore della nipponicità, essa ha un impatto particolarmente forte sulle politiche linguistiche che si occupano di interculturalità, soprattutto su quelle riguardanti l'apprendimento di lingue straniere (Liddicoat 2007: 34).

2.6 Riduzionismo culturale e razziale

Il *nihonjinron* spiega i fenomeni sociali, economici e politici della vita quotidiana nei termini di una cultura o di un ethos culturale peculiare ai Giapponesi. La cultura è vista come un'infrastruttura, la storia è resa irrilevante e la prassi sociale è svuotata di qualsiasi elemento di forza liberatoria e potere illuminante (Yoshino 1992: 7-8; Dale 1986: 20). Tutto è ricondotto a un misterioso e ineffabile "spirito giapponese", tutto è soggetto alla mistificazione: perciò Dale parla anche di "mitologia della cultura" che nega la distinzione ontologica tra "io" e "tu" e per questo motivo si parla di "culturalismo" o "determinismo/riduzionismo culturale" (Dale 1986: 222; Yoshino 1992: 10, 178, 197-199). Teoricamente qualsiasi episodio della vita quotidiana, qualsiasi fenomeno può divenire bersaglio del *nihonjinron* e può essere spiegato in termini culturali. Per questa preponderanza ed enfasi conferita alla cultura, il *nihonjinron* è spesso chiamato *nihonbunkaron* (teorie sulla cultura giapponese) (Yoshino 1992: 8). Siccome il *nihonjinron* presume che la cultura preceda e determini l'esistenza, anche le frizioni economiche con il mondo esterno sono ridotte a scontri di natura culturale: ad esempio, discussioni sui conflitti diplomatici ed economici sono motivati da differenze decisive di mentalità e cultura (Dale 1986: 19). Il determinismo culturale può essere visto come un aspetto particolare dell'assunto del razzialismo. Infatti, un presupposto implicito e talvolta esplicito del *nihonjinron* è che la cultura sia determinata dalla "razza": le differenze culturali sono, in ultima analisi, ricondotte a differenze razziali.

2.7 Impenetrabilità culturale e rifiuto dei giudizi etici

Nel discorso del *nihonjinron*, essendo lingua e cultura giapponese considerate proprietà esclusive dei Giapponesi in quanto condividenti lo stesso "sangue", esse sono avvolte da un'aura di misticismo e sono ritenute impenetrabili ai "non Giapponesi", i quali, per il fatto stesso di non condividere il patrimonio genetico o il lignaggio dei Giapponesi, sono automaticamente esclusi dalla comprensione autentica della loro cultura (Befu 2001: 67).

Secondo questa credenza, solo i nativi possono naturalmente capire, o meglio, intuire le caratteristiche uniche insite alla cultura giapponese che sono ineffabili e la cui comprensione avviene solo a livello irrazionale ed emotivo (Befu 2001: 67; Dale 1986: 25, 34). L'accesso alla cultura giapponese può dunque avvenire solo per mezzo di una sorta di empatia tra e da parte dei soli Giapponesi e di pochi stranieri eletti (Mouer & Sugimoto 1986: 142). Questo delineamento del "territorio culturale" ha il fine di proteggersi dalla minaccia costituita da una possibile "corruzione" dell'integrità etnica e nazionale attraverso l'apporto di materiale esterno, non giapponese (Befu 2001: 67; Dale 1986: i).

In relazione a ciò, Dale sostiene il primato dell'autorità del giudizio emico su quello etico nella formulazione e nella discussione sulla distintività nazionale, ovvero l'esclusione formale e la generale invalidità delle valutazioni sulla cultura giapponese da parte dei non Giapponesi. Su questa stessa linea di pensiero si colloca l'idea di alcuni sostenitori del *nihonjinron* di ripudiare concetti e modalità di pensiero derivati dalla tradizione occidentale nell'ambito accademico. (Dale 1986: 27-28) Inoltre, la distinzione antropologica tra 'concetti emici', specifici e peculiari a una certa cultura e significativi solo per i suoi membri, e 'concetti etici', applicabili teoricamente a qualsiasi cultura e trascendenti i confini nazionali ed etnici, è utile, secondo Sugimoto, innanzitutto per discernere la vera natura di molti concetti sociologici, di matrice emica occidentale, e invocati come tali nel *nihonjinron*, per evitare l'etnocentrismo da entrambe le parti e per riconsiderare il serbatoio di concetti etici di cui è ricco il *nihonjinron*, per un'analisi approfondita e più veritiera della società giapponese (Sugimoto 2010: 27-28). Le nozioni del *nihonjinron* possono essere sviluppate come strumenti utili per l'analisi sociologica a patto che esse siano utilizzate consapevolmente e vi sia sempre una distinzione tra emico ed etico (Sugimoto 2010: 28-29, 35).

2.8 Etnocentrismo

L'etnocentrismo è un presupposto saliente di questo genere di discorso, il cui tema di discussione è la giapponesità. Le culture, i popoli, le lingue altrui appaiono solo per fini comparativi, per evidenziare ancor più un determinato tratto culturale ritenuto distintivo giapponese (Befu 2001: 67; Sugimoto 2010: 190). Inoltre, i paragoni nell'ambito del *nihonjinron* non sono mai oggettivi o neutrali, ma sono sempre intrisi di valore – solitamente positivo quando il referente è il 'Giappone' (Befu 2001: 67). Ad esempio, all'indomani della poderosa crescita economica tra gli Anni Sessanta e Ottanta del Novecento, il governo giapponese era più che mai incline ad autocongratularsi per il successo a livello domestico e

internazionale, imputandolo all'essenza e ai valori unici del popolo giapponese. Prodotti estremisti di questo etnocentrismo furono, per esempio, uomini d'affari giapponesi espatriati che disprezzavano qualunque cosa non fosse lontanamente giapponese (Befu 2001: 68). Lo scrittore Higuchi Kiyoyuki forse caratterizza meglio questa tendenza. Nei suoi scritti versa fiumi di inchiostro per dimostrare ed enfatizzare quanto i Giapponesi siano intelligenti, creativi, ingegnosi, arrivando persino a connettere l'invenzione dell'*umeboshi*, la prugna essiccata e marinata molto rinomata nella cultura culinaria dell'arcipelago, al genio insito nella cultura giapponese; oppure, la tecnologia del *katana* giapponese al genio metallurgico dei Giapponesi. (Befu 2001: 68). La prospettiva etnocentrica è visibile anche linguisticamente se si scorrono velocemente i titoli dei numerosi bestseller *nihonjinron*: molti di essi fanno strategicamente riferimento alla nipponicità di un prodotto, stile di vita, attraverso parole chiave o locuzioni che si sottolineano la giapponesità (*nihonteki* 日本的, *nihonsei* 日本製・日本性, *nihonfū* 日本風, *nihon-* 日本~, *wa-* 和~) (Sugimoto 2010: 3).

2.9 Primordialismo

La tesi di questa ricerca è che il *nihonjinron* è un discorso di natura nazionalista avente un solido impianto ideologico primordialista. Come chiarito nel Capitolo II, il primordialismo è il nucleo ideologico della retorica di qualsiasi nazionalismo, presente in gradazioni diverse a seconda del discorso nazionalista. Riprendendo il sistema di credenze delineato nel precedente capitolo, le credenze primordialiste rintracciabili nel *nihonjinron* sono descrivibili come segue:

1) NATURALITÀ O PRIMORDIALITÀ. I Giapponesi sono una nazione intesa come comunità territoriale e biologicamente omogenea di persone che condividono lo stesso territorio abitativo e lo stesso sangue, i quali determinano la trasmissione automatica e passiva di generazione in generazione degli stessi tratti culturali, della stessa lingua, della stessa religione, delle stesse istituzioni, degli stessi valori. La lingua giapponese è considerata essere il più manifesto veicolo della primordialità della nazione, essendo essa stessa primordiale: la lingua sembra che sia radicata oltre qualsiasi cosa, connette affettivamente la nazione agli antenati, è in grado di stabilire un genere speciale di comunità simultanea. Inoltre la lingua è l'epifania del "carattere" della nazione giapponese, dei suoi tratti definitivi primevi.

Parole chiave: tradizioni, purezza, originalità, primitività, primordi, primigeno, primevo, nativo, indigeno, sangue, stirpe, discendenza, lignaggio, genotipo e fenotipo, natura, res nata, geni, razza, Volk, Volkstum, Blut und Boden.

2) LA PARTE PER IL TUTTO. I Giapponesi rappresentano un intero organico, la nazione giapponese è un organismo naturale le cui membra sono inter-connesse e inter-dipendenti. Il singolo Giapponese è importante nel contesto, in relazione ad altre singolarità, ad altri individui, ad altre “parti” ed è da esse dipendente.

Parole chiave: comunità, gruppo, comunanza, cooperatività, ordinarietà, interdipendenza, conformismo, uniformismo, omologazionismo, contestualismo, relazione, interezza, totalità, organismo, corpo, noi.

3) INDIVISIBILITÀ E SEPARATEZZA. I Giapponesi costituiscono un intero organico omogeneo, al suo interno uniforme, limitato da precisi tratti distintivi che formano il carattere nazionale. Allo stesso tempo, questo intero è separato da altre entità nazionali.

Parole chiave: armonia, conformità, unitarietà, omogeneità, inviolabilità, distintività, noi e loro.

4) TERRITORIALITÀ. I Giapponesi sono una comunità nazionale che nasce e si sviluppa in seno all’arcipelago giapponese. Il loro carattere nazionale è intrinsecamente influenzato dalla morfologia e dall’ecologia delle isole giapponesi. Di particolare rilevanza è la condizione geografica di insularità che costituirebbe la base dello sviluppo delle peculiarità culturali, linguistiche e “razziali” dei Giapponesi.

Parole chiave: Paese insulare (shimaguni), stagionalità, clima (fūdo), floridità, terra natia (furusato), il nostro Paese (wagakuni).

5) CONTINUITÀ TEMPORALE. La nazione giapponese è un’entità che persiste nel tempo, nonostante il cambiamento di alcuni suoi tratti o delle contingenze storiche. Essa è la somma dei Giapponesi del passato, del presente e del futuro, è la catena diacronica e metafisica delle generazioni.

Parole chiave: persistenza, perseveranza, costanza, ininterruzione, linearità, continuum, sopravvivenza, legame, unione, associazione, solidarietà, vincolo, patto, generazioni, antenati.

6) CICLICITÀ O ATAVISMO. Lo spirito giapponese, che anima e vitalizza la nazione giapponese, è storicamente ricorrente, in quanto si riproduce e si rigenera infinite volte nella sua forma atavica e originale. Esso si può ripresentare nel tempo uguale nella sostanza ma diverso nella forma.

Parole chiave: ritorno, ricorso, rinascita, ripresentazione, riproduzione, rigenerazione, ripetizione, sostituzione, permutazione, epifania, Principio generativo e germinativo, generazione, era, kimigayo.

7) ETERNITÀ O PERENNIALITÀ. La nazione giapponese è costituita da una serie di tratti che permangono, cioè che rimangono eterni e invariati nella loro durata individuale. Essa è dunque

decontestualizzata, perché è concepita come un'entità da sempre esistita, atemporale e astorica. Le sue origini sono celate nei misteri della preistoria e le linee di demarcazione tra mitologia e storia spesso non sono ben definite.

Parole chiave: permanenza, sin da tempi immemorabili, sin dal tempo degli dèi, perpetuo, duraturo, immortale, ancestrale, astorico.

8) MEDESIMEZZA. L'essenza della nazione giapponese, il carattere della nazione, è altresì identica a se stessa, monolitica, inalterata dal tempo e dalle vicissitudini storiche.

Parole chiave: immutabilità, staticità, invariabilità, identità.

9) SPIRITUALITÀ. La nazione giapponese è animata da uno spirito vitale, che forgia il carattere nazionale e che consiste nell'insieme dei tratti, primariamente morali, etici e culturali, che sanciscono la singolarità della nazione giapponese e determinano la sua immortalità. La lingua giapponese è il veicolo per eccellenza e l'epifania dello spirito della nazione.

Parole chiave: spirito/cuore/essenza (kokoro), carattere nazionale, anima di Yamato (yamatomashii), kotodama, idealità, sistema di valori, giapponesità (nihonrashisa), energia, forza, soffio vivificatore, interiorità, intimità, Volksgeist.

Queste credenze, che costituiscono il quadro ideologico per l'analisi dei testi di *nihonjinron* nella seconda parte della ricerca, sono particolarmente visibili qualora si tenti di individuare un linguaggio specifico dell'ideologia del *nihonjinron*, cioè un insieme di espressioni lessicali, di vocaboli della famiglia, della terra natia, della sfera del sacro-religioso, dell'emotività riferiti alla "nazione giapponese". Inoltre, esse appaiono ancor più evidenti quando si intraprende l'analisi del contenuto di un testo di *nihonjinron* e ne si fa emergere la struttura retorica, in particolare la dicotomizzazione, la costante comparazione linguistica e concettuale contrastiva della nipponicità con l'alterità. Le modalità comunicative e la metodologia che sostengono e riproducono le premesse e gli assunti del *nihonjinron* saranno oggetto della sottosezione 3.4.

2.9.1 Il primordialismo negli studi sul nihonjinron

Nonostante il primordialismo quale nucleo ideologico della retorica nazionalista non sia mai stato concettualizzato nell'ambito degli studi sul *nihonjinron*, alcuni studiosi si rifanno implicitamente ad alcuni suoi tratti definitivi. Ad esempio Sugimoto afferma che un assunto fondamentale del *nihonjinron* è l'astoricità o atemporalità dei tratti definitivi della cultura o dell'essenza dello spirito giapponese. La nipponicità è un'essenza che si è tramandata di generazione in generazione nel corso del tempo permanendo nonostante i cambiamenti delle circostanze storiche (Sugimoto 2010: 4). Già nel 1986, Mouer e Sugimoto scrivevano che una

delle convinzioni del *nihonjinron* è la visione della società giapponese nei termini di un'entità monolitica individuale (Mouer & Sugimoto 1986: 56). Ciò significa che i suoi membri appartengono a uno stesso tipo comune (*ippan no nihonjin*), come nella letteratura delle scienze sociali è concettualizzato l'*homo economicus* e l'*homo politicus* (Mouer & Sugimoto 1986: 56). Un altro assunto connesso all'approccio olistico del *nihonjinron* è che le società intese come individui sono considerate unità di analisi più importanti, dando poco spazio all'analisi comparativa tra società (Mouer & Sugimoto 1986: 56).

Gli studiosi che si sono rifatti più di tutti, in modo più o meno esplicito, all'elemento primordialista del *nihonjinron* sono Befu (2001) e Yoshino (1992). Nella sua monografia, Yoshino identifica il primordialismo come una delle prospettive attraverso cui veniva spiegato il fenomeno dell'etnicità e dell'identità nazionale. Esso è definito come un approccio che dà primaria importanza al ruolo dei legami primordiali nella formazione e perpetuazione nel tempo di un gruppo etnico, come «the classic perspective on ethnicity», secondo la quale «'primordial ties' form the 'natural' basis of an ethnic group» (Yoshino 1992: 51). Questa accezione di "primordialismo" è, come visto, quella propria di coloro che ho definito "primordialisti" nel Capitolo II – i nazionalisti e i profani permeati dal quadro ideologico del nazionalismo. Come altri studiosi, Yoshino travisa l'uso di 'primordiale' da parte di Shils e Geertz, attribuendo loro non solo una visione primordialista (da rigettare per le ragioni discusse nel precedente capitolo), ma anche la definizione reificante di "primordialismo" (Yoshino 1992: 51-52). Yoshino afferma anche che l'approccio primordialista conferisce la massima importanza alla continuità nel tempo della comunità etnica enfatizzandone gli aspetti legati al lignaggio e alla cultura e che i legami primordiali sono considerati essenziali al sentimento della comunità etnica perché simboleggiano il principio della comunità. Qualora tali affermazioni fossero state dedotte da Shils (1957) - attenendomi all'esposizione di Yoshino, ciò non è ben chiaro - esse sarebbero da criticare, perché dilatano il pensiero e l'utilizzo della categoria del 'primordiale' del sociologo, peraltro mai concettualizzata. Nel caso giapponese, il primordialismo, così interpretato, è visto da Yoshino come una delle possibili prospettive con cui si può spiegare parzialmente, in relazione di complementarietà con altre prospettive, la fase iniziale del nazionalismo giapponese - l'epoca dei *kokugakusha*. Poiché questo approccio considererebbe i miti di origine e le memorie storiche componenti fondamentali dell'identità etnica, esso sarebbe infatti applicabile al *kokugaku*, in cui emerge l'idea di memoria storica di una nazione quale essenza del senso di identità nazionale (Yoshino 1992: 59).

Sebbene l'idea di Yoshino di interpretare il nazionalismo giapponese inquadrandolo nel recente dibattito sulle teorie dell'etnicità e della nazione e seguendo un approccio pluralistico e

dinamico sia decisamente apprezzabile, egli non problematizza le categorie (approcci, prospettive) vigenti. Soprattutto per quanto riguarda il primordialismo, non è ben chiara la sua interpretazione e sembra che egli lo escluda dal cosiddetto “nazionalismo secondario” identificato da Yoshino nel *nihonjinron* del dopoguerra. Non solo è contestabile il fatto che all’interno del *nihonjinron* non sia rilevante l’aspetto della memoria storica, ma anche che non sia presa in considerazione la parte del primordialismo descritta dallo stesso Yoshino riguardante la credenza della naturalità di legami primordiali.

A differenza di Yoshino, Befu non inserisce i propri lavori nel filone di studi sul nazionalismo. Egli è primariamente interessato allo studio antropologico dei Giapponesi e non si focalizza sul fenomeno del nazionalismo in particolare. Tuttavia, nella sua monografia del 2001 fa più volte riferimento alla categoria del ‘primordiale’”. Il primo utilizzo dell’aggettivo ‘primordiale’ si riferisce al «sentimento nostalgico e primordiale» (*the nostalgic and primordial feeling*) dello stile di vita giapponese ora modernizzato e urbanizzato in un mondo globalizzato, internazionalizzato e tecnologico, che, secondo Befu, sarebbe evocato dal termine *kokoro* (essenza, spirito, cuore), frequente, non a caso, in molti titoli della letteratura *nihonjinron* (Befu 2001: 33). Qui sembra che Befu attribuisca l’aggettivo ‘primordiale’ al gruppo etnico analizzato, i “Giapponesi”, cioè sembra attribuire alla categoria del ‘primordiale’ un valore di tipo emico, perché impiegata inconsciamente nella pratica sociale dai nativi per interpretare simbolicamente la realtà.

Il secondo uso del termine è in relazione al lavoro di Clifford Geertz (1963), in particolare alla già discussa definizione dell’etnicità nella formazione degli Stati postcoloniali. Qui Befu cita il concetto di ‘primordialità di un gruppo etnico’ (*primordiality of an ethnic group*) – sebbene esso non sia esplicitato così chiaramente da Geertz – per riferirsi a qualcosa che ha a che fare con l’importanza simbolica della lingua, della religione, del senso di comunità, della nozione di “sangue condiviso”, dell’idea di storia comune e tradizioni condivise nella definizione di un gruppo etnico e formazione identitaria dei propri membri (Befu 2001: 83). In questo frangente, Befu utilizza l’aggettivo ‘primordiale’ per riferirsi alla «difficulty of basing Japan’s national identity on the primordial homogeneity of the ethnic Japanese» e il sostantivo ‘primordialità’ per affermare che i Giapponesi «are able to impose their ethnic primordiality as the official identity of the nation, ignoring divergent primordialities of ethnic minorities» (Befu 2001: 84). Infine, ritorna sul concetto di ‘sentimenti primordiali’ (*primordial sentiments*) di Geertz, concordando con quest’ultimo che nessuno Stato moderno può basare la nozione di ‘cittadinanza’ esclusivamente su tali sentimenti. Tuttavia, riconosce che nel caso giapponese, sentimenti primordiali profondamente sedimentati e declamati nel *nihonjinron* coprono i

sentimenti civici che dovrebbero invece trovarsi in una situazione di complementarità con i primi (Befu 2001: 84-85). Mentre nel primo e nell'ultimo caso è chiaro l'utilizzo che l'antropologo fa del concetto nelle sue varianti terminologiche ed esplicita è l'influenza geertziana, nel secondo e terzo caso è piuttosto ambiguo.

Il terzo uso del termine riprende ancora l'interpretazione di Geertz, in quanto Befu afferma che «both wartime *Nihonjinron* and postwar neo-*Nihonjinron* rely heavily on Japan's primordial sentiments inherent in the presumed 'ethnic essence' of the Japanese – blood, purity of race, language mystique, and so on» (Befu 2001: 102). Anche qui l'antropologo connette l'aggettivo 'primordiale', nel senso di Geertz, ai sentimenti provati dai Giapponesi verso certi vincoli percepiti come fattori naturali e oggettivi, che sarebbero propri dell'essenza della nipponicità.

Infine, l'aggettivo 'primordiale' è utilizzato in riferimento all'«imperial system, a primordial institution indigenous to Japan», ripristinato dopo aver rovesciato il regime Tokugawa (Befu 2001: 125). Il contesto è una discussione sui motivi dell'emergere del movimento nativista nel Giappone dei Tokugawa, il cui errore fondamentale, secondo Befu, fu quello di destituire il sovrano reale quale governatore legittimo del Paese (Befu 2001: 125). In questo frangente, Befu è ambiguo: sembra quasi abbracciare egli stesso una visione primordialista, in quanto attribuisce un carattere di primordialità all'istituzione regale, al pari dei soggetti da egli analizzati nei confronti dei “vincoli primordiali”.

In definitiva, l'utilizzo di Befu del 'primordiale' si limita o all'interpretazione di Geertz o a interpretazioni personali, che sembrano dissociarsi sia dall'uso specifico dell'antropologo americano, sia dal dibattito più ambito intorno al primordialismo. La riflessione più significativa è la rilevazione di profondi sentimenti primordiali che coprono quelli di natura civica nella società giapponese contemporanea. In ogni caso, l'intenzione di Befu non è quella di applicare sistematicamente il concetto di 'primordiale' al caso giapponese, né tantomeno di interpretare il *nihonjinron* alla luce del dibattito accademico sul nazionalismo.

2.9.1 Per un *nihonjinron* riconsiderato. Alla ricerca del primordiale

Alla luce di quanto discusso, vorrei ricontestualizzare il *nihonjinron* nel dibattito vigente sul nazionalismo e introdurre un elemento concettuale di novità nel suo studio: l'ingrediente ideologico del primordialismo. Ciò che vorrei sostenere è la scarsa enfasi posta sulla natura profondamente primordialista del discorso identitario giapponese contemporaneo (dopoguerra – oggi) negli studi sul *nihonjinron*. Questa reinterpretazione va di pari passo con la revisione, proposta nel capitolo precedente, del primordialismo quale categoria di pratica e con

l'individuazione delle origini filosofiche del primordialismo nel contesto filosofico europeo tardo-settecentesco, in particolare nelle teorie organiciste sulla nazione in ambiente tedesco.

A quest'ultimo proposito, la reinterpretazione del *nihonjinron* che propongo si basa sulla convinzione, condivisa con Yoshino, Befu e Oguma, che il nazionalismo giapponese, di cui fa parte il discorso del *nihonjinron*, si sia sviluppato nell'era Meiji attraverso la grande influenza esercitata dalle idee, dal sapere antropologico, filosofico, dalla teoria politica e sociale delle potenze occidentali, prima fra tutti la Prussia. È stato proprio l'influsso del mondo prussiano ad aver più di tutti inciso sulla costruzione dello Stato moderno giapponese ed è stata la teoria filosofica organicista ad essersi rivelata la più adatta ad attecchire nel terreno fertile creato dal mondo intellettuale pre-Meiji dei *kokugakusha*, in cui sentimenti "primordialisti" sono stati enfatizzati rispetto a quelli "civici". Dale afferma che nozioni indigene di uno Stato-nazione organico, mobilitato nella sua totalità, erano preesistenti l'importazione del nazionalismo europeo al principio dell'era Meiji, ma in quel momento mancavano i mezzi amministrativi, la base industriale e le tecniche economiche richieste per la sua realizzazione (Dale 1986: 202). L'apertura all'Occidente fornì i mezzi necessari attraverso cui i due elementi fondamentali di un siffatto totalitarismo visionario poteva essere realizzato: la consolidazione interna attraverso l'istituzione formale di un sistema imperiale e l'annessione di territori stranieri con un esercito moderno (Dale 1986: 202).

Come afferma Dale, la complessa elaborazione dei concetti giapponesi di particolarismo linguistico e nazionale a partire dal periodo moderno è debitrice al mondo teorico del nazionalismo tedesco ottocentesco (Dale 1986: 214). Patrick Heinrich evidenzia come il padre dell'idea di *kokugo* Ueda Katsutoshi (1867-1937) apprese durante il suo soggiorno in Germania le nozioni ideologiche riguardanti la lingua che erano popolari in Europa, in particolare le idee di 'comunità linguistica' (*Sprachgemeinschaft*) e 'comunità nazionale' (*nationale Gemeinschaft*) e la nozione che una lingua nazionale potesse essere utilizzata come potente simbolo di unità nazionale, importandole poi in Giappone (Heinrich 2012: 60-61). Ueda inoltre prese a modello il ruolo degli intellettuali (come Goethe, von Schiller, von Humboldt) nella propagazione dell'idea del legame tra lingua e nazione; l'idea di "purificare" la lingua nazionale da influenze straniere per asserirne l'autenticità; il concetto di *Muttersprache* (lingua madre) che accompagna i suoi parlanti dal primo all'ultimo giorno di vita, nutrendoli di amore e rispetto per la nazione; l'ideologia herderiana per cui la lingua è il prodotto del popolo che la parla, che l'esistenza di una lingua madre condivisa induce la fratellanza spirituale e che dunque lo spirito (*seishin*), il pensiero (*shisō*), le emozioni (*kanjō*) della nazione giapponese trovano la loro

espressioni nella lingua nazionale; l'idea di un'educazione obbligatoria incentrata sullo studio della lingua nazionale (Heinrich 2012: 61-68).

La scoperta di una forte affinità tra la situazione giapponese e la tarda modernizzazione tedesca verso la metà dell'era Meiji portò a una crescente dipendenza dall'esempio tedesco per legittimare l'eredità autoritaria del *bakufu* Tokugawa, in concomitanza con il processo di modernizzazione dopo l'apertura ai rapporti commerciali con l'Occidente (Dale 1986: 214). In particolare, furono fonti di ispirazione la reazione nazionalista tedesca alla modernità, la celebrazione della comunità, della terra, della cultura aristocratica e della singolarità teutonica con la sua arcaicità, il ripudio ostile dell'Occidente decadente, borghese, cosmopolita e democratico (Dale 1986: 214; Merker 2001). Altrettanto influente e determinante fu l'attecchimento di una visione olistica o funzionalista della società, di un modello sociale il cui approccio presume che le società rappresentino l'unità d'analisi cognitiva più importante, che abbiano obiettivi e scopi che formano le componenti dominanti del meccanismo e spiegano le motivazioni individuali, che siano caratterizzate da un altro grado di consenso. In questa prospettiva, le variabili comportamentali sono meglio comprensibili come “devianti comportamentali”. (Mouer & Sugimoto 1986: 22; Yoshino 1992: 64-75) Questa visione della società influenzò enormemente gli studi postbellici sulla società giapponese: soprattutto l'enfasi posta sui “modelli culturali” (*cultural patterns*) a partire dal lavoro di Benedict (1946) avrebbe incoraggiato l'emulazione del suo approccio “intuitivo” tra gli scrittori *nihonjinron* (Yoshino 1992: 25). L'approccio olistico enfatizza l'influenza dell'intero (società intesa come un'entità organica, ma astratta) sulle parti (gli individui) che compongono la società e rappresenta la cosiddetta “grande tradizione” dell'interpretazione della società giapponese nella letteratura giapponese. Questa tradizione occupa una posizione dominante nei mezzi di comunicazione di massa, riceve ampio supporto dai circoli politici e industriali in Giappone, è lunga e ben impiantata sin dalla fine della Guerra anche nella letteratura inglese. (Mouer & Sugimoto 1986: 21-63, 86-87; Yoshino 1992: 46)¹⁵

Il discorso nazionalista tedesco si radicò profondamente nell'ambiente accademico giapponese e sopravvive ancora intatto nella sua forma nipponizzata, nonostante ciò sia poco messo in luce e riconosciuto a causa del gergo di autenticità impiegato per tradurre quei concetti

¹⁵ Per un approfondimento sulla tradizione olistica nelle teorie sul Giappone moderno, in particolare sulla cosiddetta versione del “riproduzionismo” o dell’“estensionismo”, secondo la quale l'ordine nelle società industriali deriva dalla riproduzione o estensione dell'ordine caratteristico di società comunitarie, preindustriali (*Gemeinschaft*), cfr. Yoshino 1992: 64-75. Interessante è il focus sulla teoria della riproduzione dei rapporti sociali della comunità agraria tradizionale (*mura*) nella costituzione della società giapponese moderna, soprattutto dell'impresa e dello Stato.

di provenienza straniera. Spesso, sotto la dicitura “la mentalità unica dei Giapponesi”, si cela un insieme di autodefinizioni etnocentriche provenienti dalla storia intellettuale europea di matrice nazionalista e da una tradizione contro la quale il *nihonjinron* dichiara di asserire l’unicità giapponese. (Dale 1986: 214-215, 222) Per comprendere appieno le idee e la natura del *nihonjinron*, sarebbe necessario approfondire la conoscenza della storia del nazionalismo tedesco dal 1808 al 1945. Inoltre, gran parte della concettualizzazione del nazionalismo giapponese è dovuta all’influenza esercitata da correnti sofisticate e popolari dell’ultranazionalismo tedesco dal tardo periodo Weimar sino a Hitler su diversi ed influenti accademici giapponesi. (Dale 1986: 215) Gli esempi più notevoli sono Kuki Shūzō e Watsuji Tesurō, ispirati alla filosofia di Heidegger, Thomas Mann e Herder; Kosawa Heisaku, ispirato a Freud; Watanabe Shōichi a Fichte (Dale 1986: 82-85, 215-216; Ricca 2015: 117; Watanabe 1974) e, in era Meiji, Nishi Amane, consocitore di Herder e Humboldt; Ueda Katsutoshi, che studiò linguistica sotto la guida di importanti accademici tedeschi (Heinrich 2012: 35, 60).

Il nazionalismo giapponese si caratterizzò dunque fin da subito per una visione della nazione giapponese fortemente organicista, dovuta alla preminenza del modello prussiano tra le élite dell’oligarchia Meiji e la presenza di un proto-discorso identitario già molto infuso di credenze primordialiste a partire dall’epoca Tokugawa. Tra le due correnti di pensiero sull’origine della nazione giapponese che si delinearono nella neonata antropologia giapponese e nel discorso nazionalista giapponese a partire dall’era Meiji (Oguma 2002), nel Giappone del dopoguerra fu ripresa la versione particolarista delle teorie sulla nazione giapponese elaborate nel Meiji come paradigma identitario, facendone risaltare il nucleo primordialista. Il primordialismo rappresenta dunque un ingrediente fondamentale del nazionalismo giapponese. Per questo motivo credo che una speciale attenzione debba essere riservata alla sistematica identificazione non solo dei concetti, delle idee, delle credenze, delle affermazioni primordialiste diffuse nel *nihonjinron*, ma anche e soprattutto all’analisi dei testi e delle strategie retoriche e argomentative utilizzate per veicolare, “banalizzare” (Billig 1995) il nazionalismo. Questo è il lavoro che ho condotto in modo analitico su tre saggi di *nihonjinron* che presenterò nella seconda parte di questa ricerca.

3. Il *nihonjinron* come letteratura identitaria

3.1 La saggistica divulgativa

Tra tutti i mezzi attraverso cui gli assunti del *nihonjinron* si manifestano o sono veicolati, i testi scritti, in particolare la saggistica divulgativa, occupano una posizione privilegiata. In realtà, secondo un sondaggio condotto da Befu e Manabe (1989), il pubblico di lettori di *nihonjinron* tenderebbe a mostrare una preferenza per il consumo di giornali e programmi televisivi come risorsa a cui attingere idee di particolarismo culturale, piuttosto che riviste o libri. Ad esempio, le pubblicazioni di riviste molto popolari come *Chūō kōron*, *Bungei shunjū*, *Sekai*, *Shokun* e *Seiron* offrono articoli sul *nihonjinron* come contenuti di base sui quali la rivista viene strutturata. (Befu 2001: 46-47; Befu & Manabe 1989)

Nell'ambito della presente ricerca, ho scelto di focalizzarmi sulla saggistica divulgativa per diversi motivi. Innanzitutto, nei libri i temi e i concetti del *nihonjinron* sono trattati in molto più esaustivo, approfondito e sistematico rispetto agli articoli di rivista e affini, dove le caratteristiche salienti della nipponicità sono spesso dipinte alla stregua di stereotipi e cliché. Pertanto, i libri si prestano maggiormente all'analisi contenutistica e retorica che mi propongo di condurre. Inoltre, come scrive Befu, le sole monografie, compresi i saggi divulgativi, sono sufficientemente numerose e consistenti in questo genere da poter costituire un adeguato campione rappresentativo di tutta la letteratura *nihonjinron* in senso ampio (Befu 2001: 47). Infine, nell'ambito dell'espressione monografica, ho scelto di concentrare l'attenzione solo sulla tipologia della saggistica divulgativa per l'ambiguità insita nel termine *nihonjinron* e per il dilettantismo apprezzato e diffuso nella società giapponese. Infatti, *nihonjinron* comprende sia quei lavori monografici più eruditi e di natura tecnica, di norma molto costosi, rinvenibili solo in poche librerie e riservati a una ristretta cerchia di specialisti, sia una pletora di saggi dilettantistici e divulgativi che non hanno niente a che fare col rigore metodologico proprio delle ricerche scientifiche (Befu 2001: 61). Dato che la maggior parte della letteratura *nihonjinron* è destinata al consumo di massa (Befu 2001: 60-65), è generalmente sbagliato concepirla al pari di lavori accademici sociologici sulla famiglia, la teoria sullo Stato, e via dicendo (Befu 2001: 60; Yoshino 1992: 2). Gran parte delle opere di *nihonjinron* non è in grado di sostenere i canoni richiesti per far parte della letteratura scientifica ed è per questo motivo che molti accademici stranieri sono estremamente critici nei confronti della produzione saggistica del *nihonjinron* (v. Dale, Miller), che spesso si spaccia per scientifica (Befu 2001: 60).

La scelta di considerare il saggio divulgativo è stata dettata anche da altri fattori: il ruolo speciale ricoperto dalla figura dell'intellettuale nella cultura dell'arcipelago; il numero sterminato di pubblicazioni ascrivibili al *nihonjinron*; la sua vasta portata epistemologica; l'importanza capitale della lingua giapponese e della riflessione metalinguistica nell'ambito del discorso del *nihonjinron*. Ciascuno di questi aspetti sarà a tempo debito trattato in questa sezione. Per il momento mi preme sottolineare che la letteratura sotto forma di saggi divulgativi è talmente fondamentale da indurre diversi studiosi del *nihonjinron* a identificare questo discorso interamente con tale genere (Yoshino 1992) o comunque a riferirsi all'espressione letteraria divulgativa come sua manifestazione paradigmatica (v. Befu 2001; Sugimoto 2010; Dale 1986; Mouer & Sugimoto 1986).

3.2 I contributori alla letteratura *nihonjinron* e il ruolo dell'intellettuale

Se per "intellettuali" s'intendono individui di diversa classe sociale, accomunati da una cultura o un'istruzione superiori (accademici, artisti, giuristi, scrittori, professionisti), che godono della pubblica stima e sono considerati depositari di valori culturali universali che trascendono gli interessi particolari, coloro che contribuiscono all'impresa letteraria del *nihonjinron* coprono tutta la gamma degli intellettuali giapponesi. Molti di essi sono personaggi molto conosciuti presso l'opinione pubblica, tra i quali si annoverano famosi accademici che insegnano in università prestigiose, direttori o membri di rinomati istituti di ricerca, scrittori di libri divulgativi, critici letterari, opinionisti, persino presidenti o direttori esecutivi di famose aziende, come ha evidenziato Yoshino (Befu 2001: 53-54; Yoshino 1992; Dale 1986: 15).

Dale afferma che soprattutto certi accademici di alto rango «have chosen to elect themselves as proxy spokesmen for the inarticulate soul of the national essence», grazie alla posizione privilegiata occupata nella società, la cui etica sociale ed educativa favorisce fortemente coloro che, attraverso la persistenza, sono riusciti ad assicurarsi le proprie credenziali intellettuali in centri di educazione elitaria come l'università di Tōkyō e Kyōto (Dale 1986: 15). Nella loro funzione auto-eletta di interpreti del mondo, gli accademici (linguisti, economisti, fisici, storici dell'arte, sociologi, antropologi, matematici...) esercitano il potere di influenzare e condizionare non solo le autorappresentazioni dei Giapponesi, ma anche la visione che gli stranieri hanno del Giappone, e ciò è ancor più amplificato dalla barriera linguistica che isola una potenziale critica straniera (Dale 1986: 18). Altri autori e produttori di *nihonjinron* sono quegli intellettuali *freelance* conosciuti come *hyōronka* (opinionisti), i quali, pur avendo una conoscenza sommaria dell'area in cui pretendono di essere esperti, si guadagnano da vivere e

hanno successo scrivendo per l'opinione pubblica, organizzando conferenze o seminari, apparendo frequentemente in programmi televisivi e radiofonici per parlare di società e cultura. Oppure, vi sono anche scienziati prestigiosi o vincitori del premio Nobel che si annoverano o sono annoverati tra le file dei contributori di *nihonjinron*. (Befu 2001: 54)

È rilevante notare che tutti questi intellettuali – con particolar riferimento ai “dilettanti” e/o divulgatori, soprattutto accademici – svolgono un'importante funzione nella società giapponese. Essi traducono scoperte specialistiche di qualsiasi ambito per l'opinione pubblica, rendendole comprensibili anche a coloro che non sono esperti del settore o che non hanno tempo né le competenze per occuparsene, e sono in definitiva persone d'influenza (Befu 2001: 54-55). Questo ruolo dell'intellettuale che educa e illumina i meno sapienti e i meno istruiti occupa un posto legittimo in Giappone (Befu 2001: 8, 55). Inoltre, al contrario di questi Paesi in cui gli accademici che si danno alla divulgazione sono derisi o non sono visti di buon occhio, questa tipologia particolare di intellettuali in Giappone è presa molto più sul serio anche dalla stessa opinione pubblica e persino i loro scritti divulgativi finiscono coll'essere considerati di livello accademico (Befu 2001: 8, 55). Spesso gli accademici sperimentano le loro idee prima attraverso fonti di natura divulgativa: non bisogna sottovalutare il motivo pecuniario e il desiderio di riconoscimento da parte dell'opinione pubblica (Befu 2001: 55; Mouer & Sugimoto 1986: 162). In definitiva, gli intellettuali giapponesi – definiti a seconda del caso come *gakusha* 学者 (studioso), *sensei* 先生 (professore, maestro), *bunkajin* 文化人 (persona di cultura) e *chishikijin* 知識人 (esperto) – sono importanti opinionisti, sono ascoltati attentamente e spesso richiesti nei *mass media*. Basta il nome prestigioso di uno di essi a far aumentare di valore l'articolo stesso o la rivista, il giornale per cui essi pubblicano (Befu 2001: 55-56) o a rendere valida un'affermazione, in virtù della loro autorità intellettuale.

Befu sembra utilizzare intercambiabilmente il termine ‘intellettuale’ con quello di ‘accademico’. Yoshino opera un'interessante distinzione tra intellettuali (*intellectuals*) o élite pensanti (*thinking elites*) e intelligenza (*innelligentsia*), ovvero tra coloro che formulano idee d'identità nazionale e i gruppi sociali con un'elevata educazione che rispondono ad esse, collegandole alle proprie attività sociali, economiche e politiche e disseminandole (Yoshino 1992: 1, 4, 30). Il sociologo utilizza un terzo termine per definire gli scrittori del *nihonjinron*, ovvero “sociologi popolari” (*popular sociologists*), appartenenti a qualsiasi categoria professionale e che, per esperienza o abilità, vogliono teorizzare sulla società e cultura giapponese, per distinguere la loro attività da quella dei sociologi in ambito accademico (Yoshino 1992: 37). Questa definizione sembra coincidere con quella fornita per ‘intellettuali’,

ma sembra escludere quegli autori di lavori scientifici che intendono dimostrare in modo sofisticato l'unicità di un aspetto della cultura o società giapponese. Ciò è in apparente contraddizione con il riconoscimento dell'esistenza di una correlazione tra studi rigorosi e teorie divulgative da parte dello stesso Yoshino (Yoshino 1992: 2, 7). Gli intellettuali sono definibili altresì come una porzione piccola e creativa dell'intelligenza (Yoshino 1992: 4). Nella seconda apparterrebbero persone di diversa estrazione occupazionale, come giornalisti, critici, scrittori, industriali; tra i primi spicchierebbero per importanza gli accademici (Yoshino 1992: 7). Anche Yoshino sottolinea la posizione privilegiata occupata da questi ultimi nella società giapponese dove non sussiste un atteggiamento consapevolmente anti-intellettualista (Yoshino 1992: 7).

3.3 “La natura della bestia”: gnoseologia della letteratura del *nihonjinron*

Nell'ambito del *nihonjinron* la giapponesità è indagata attraverso una gamma molto vasta di prospettive epistemologiche – sociologia, storia, ecologia, psicologia, linguistica, estetica, etica, archeologia, biologia, economia, politica: praticamente qualsiasi tipo di fenomeno è potenzialmente degno di investigazione e può essere spiegato in termini culturali (Befu 2001: 5, 16-45; Yoshino 1992: 7-8; Dale 1986: i, 16). In questa sottosezione, prenderò in considerazione ciascuno di questi campi epistemologici per mostrare l'eclittismo e la portata del *nihonjinron*.

3.3.0 Il folclore

L'antropologo Befu Harumi sottolinea che il filone letterario del *nihonjinron* del dopoguerra è innanzitutto debitore all'opera del folclorista Yanagita Kunio (1875-1962), padre del folclore giapponese (Befu 2001: 16). Il prezioso ed enorme serbatoio di conoscenze sulle pratiche folcloristiche giapponesi fornito da Yanagita è divenuto una risorsa fondamentale da cui attingere per gli scrittori *nihonjinron*. Molti seguaci di Yanagita divennero infatti importanti scrittori del genere e lo stesso Yanagita scrisse un'opera intitolata *Nihonjin* (I Giapponesi) nel 1954 con cui contribuì, insieme ad alcuni suoi studenti, alla discussione intorno alla nipponicità, alle credenze folcloriche dei Giapponesi, alla concezione giapponese dell'autorità e ad altri argomenti. (Befu 2001: 16-17, Dale 1986: 208-209) Secondo Funabiki, i lavori di Yanagita non appartengono propriamente al *nihonjinron*, che egli interpreta come un'ideologia che tenta di stabilizzare l'inquietudine identitaria provata dai Giapponesi nella “modernità occidentale” tramite il confronto con l'estero, perché essi furono primariamente pensieri sul Giappone e sui

Giapponesi senza alcun fine comparativo (Funabiki 2017: 37). Tuttavia, anch'egli riconosce il fatto che le attività da lui svolte si possano collocare nella struttura dell'inquietudine identitaria che aveva bisogno dell'ideologia del *nihonjinron* (Funabiki 2017: 37).

3.3.1 Ecologismo

Molti scrittori del *nihonjinron* sostengono fermamente l'esistenza di un'indissolubile relazione tra ecosistema dell'arcipelago giapponese e sviluppo della vita culturale del popolo giapponese (Befu 2001: 17). In altri termini, la visione per cui condizioni geografiche e climatiche peculiari al Giappone (scarsità di risorse naturali, territorio poco esteso e prevalentemente montuoso, frequenza di tifoni, inondazioni, smottamenti, terremoti, tsunami) avrebbero determinato lo sviluppo di determinati e specifici tratti culturali invece di altri è stata molto popolare per intere generazioni (Befu 2001: 17).

Precursore di questa visione fu *Nihon fūkeiron* (Teoria sul paesaggio giapponese) di Shiga Shigetaka (1863-1927) e determinante per la sua affermazione fu la teoria avanzata nel 1935 da Watsuji Tetsurō (1889-1960) in *Fūdo: ningengakuteki kōsatsu* (Clima: uno studio antropologico), entrambi ispirati agli scritti di Montesquieu e Herder (Befu 2001: 17; Dale 1986: 43-44; Funabiki 2017: 41). Watsuji individua nella zona dell'Eurasia tre tipi di fasce climatiche a cui corrisponderebbero altrettanti tipi di culture: monsonica, desertica, pastorale (Befu 2001: 17; Dale 1986: 434-4). Secondo tale teoria, che, sebbene datata, ebbe una notevole influenza nell'ambito del *nihonjinron* del dopoguerra, il Giappone si pone nella fascia monsonica insieme ad altre popolazioni asiatiche, ma ciò che lo distingue da queste ultime sarebbe la particolare combinazione tra l'aria caldo-umida dei monsoni e l'aria gelida e aspra discendente dalla Siberia verso il mare del Giappone, a cui è soggetto l'arcipelago (Befu 2001: 17). Da questa peculiare condizione climatica Watsuji fa derivare le caratteristiche uniche alla cultura giapponese - dall'architettura delle case tradizionali alle norme di comportamento e valori sociali (Befu 2001: 18).

La teoria sul clima di Watsuji ha fornito l'estro creativo per generazioni di scrittori *nihonjinron*. Ad esempio, Kōyama Iwao fa derivare la sensibilità giapponese verso la natura, la fusione tra arte e vita, l'innato ottimismo giapponese e anche il patriottismo da fattori ambientali. Persino la predilezione per la miniatura in campo artistico (*bonsai, haiku, tanka, netsuke...*) sarebbe dovuta a configurazioni geografiche precise, cioè alla limitata estensione del territorio insulare giapponese. (Befu 2001: 18) Lo psicologo Miyagi Otoyō deduce similmente certi tipi di personalità riscontrabili tra i Giapponesi dall'ambiente distruttivo e difficile dell'arcipelago giapponese. A titolo di esempio, egli contrasta il Giappone con l'Occidente, sostenendo che il

Giappone non cercò mai di conquistare e dominare la natura come invece fece l'Occidente, ma cercò piuttosto di adattarsi ad essa (Befu 2001: 18). È bene notare che questo approccio negativo delle condizioni ecologiche giapponesi dovrebbe essere contrastato con l'approccio più positivo del *nihonjinron* che concepisce l'ambiente come essenzialmente benigno. Ne è un esempio Chikamatsu Yoshiyuki che caratterizza il clima giapponese come “mite” (*onwa*), “tenue” (*bimyō*) e “delicato” (*sensai*), qualità che hanno permesso l'elaborazione di un'estetica letteraria unica (Befu 2001: 19).

Certamente è lecito affermare che i tratti culturali, materiali o non materiali, tipici di un popolo derivino in parte da fattori materiali, quali l'ambiente. Tuttavia, la tendenza degli scrittori di *nihonjinron* è di esagerare i fenomeni o trovare forzatamente spiegazioni scientifiche anche laddove non esistano. Il risultato è la formulazione di teorie spesso ritenute assurde da osservatori esterni, ma aventi un notevole successo tra il pubblico giapponese anche perché avanzate da eminenti intellettuali.

3.3.2 *Economismo*

La tesi secondo cui la coltivazione del riso necessitò la formazione di un corporazionismo di villaggio è molto popolare tra diversi scrittori *nihonjinron*. In particolare, il bisogno di cooperare per mantenere un sistema di irrigazione e intraprendere attività agricole è ritenuto direttamente responsabile della creazione di salde unità corporative tenute insieme dai valori del conformismo, del consenso e della collaborazione. (Befu 2001: 19) Questa teoria, sviluppata soprattutto per la Cina, è chiamata “teoria delle società idrauliche” (Wittfogel 1962/2012).

Il corporazionismo sarebbe cagione dello sviluppo di alcune peculiarità psicologiche giapponesi, tra cui l'*amae* (interdipendenza psicologica), e delle unità di parentela giapponesi (Befu 2001: 19). Spesso queste affermazioni sono avanzate confrontando esplicitamente il Giappone con l'Occidente, il quale incarnerebbe l'economia di tipo nomadico-pastorale a base di consumo di carne animale, responsabile del monoteismo religioso su cui si baserebbero la civiltà cristiana, islamica e giudaica (Befu 2001: 19; Dale 1986: 42-43). La versione postbellica della teoria di una connessione tra fattori geofisici, popolativi e produttivi e della differenza sostanziale tra Occidente e Giappone fu popolarizzata da Egami Namio e Aida Yūji. Il primo rese popolare la dicotomia tra “Occidente, nomadico/pastorale” e “Giappone, sedentario/agricolo”, mentre Aida diffuse l'idea di una correlazione tra economia di sussistenza e formazione della personalità, ovvero la dicotomia tra “Occidente, dieta a base di carne, aggressività” e “Giappone, dieta a base di vegetali/riso, pacifismo” (Dale 1986: 43).

3.3.3 Sociologismo

Se si considera la struttura sociale, la prima caratteristica descritta come peculiare alla società giapponese è l'orientamento gruppista o il collettivismo (*shūdan shugi* 集團主義), in contrapposizione all'individualismo occidentale (*kojin shugi* 個人主義) (Befu 2001: 20; Yoshino 1992: 14; Dale 1986: 22; Sugimoto 2010: 2-3; Mouer & Sugimoto 1986: 54, 406). È bene notare fin da subito che in giapponese il termine 'collettivismo' – in inglese, *groupism* - ha una connotazione più neutra se non positiva rispetto alla corrispettiva traduzione in diverse lingue europee, mentre 'individualismo' implica in giapponese una forte componente di egoismo o egotismo alle spese degli altri (Befu 2001: 20-21). Utilizzando questa nozione si è tentato di analizzare non solo la famiglia, ma anche le relazioni tra maestro e discepolo nelle arti tradizionali, i processi politici e persino l'organizzazione aziendale giapponese. Questo modello gruppista è stato parimenti evidenziato e supportato da molti sociologi americani, tanto da essere largamente accettato e condiviso in un secondo momento anche dagli studiosi del *nihonjinron*, facendolo diventare un tema centrale nelle proprie discussioni. (Befu 2001: 20)

Secondo Sugimoto, il modello gruppista si basa su tre argomentazioni: 1) la mancanza di indipendenza psicologica dell'ego giapponese, che per essere soddisfatto pienamente avrebbe bisogno di mostrare lealtà al gruppo; 2) l'interpersonalità delle relazioni umane nella società giapponese, ovvero il mantenimento dell'armonia nel gruppo attraverso relazioni verticali; 3) la natura consensuale della società giapponese in cui si realizza l'integrazione e l'armonia tra i gruppi generando un alto grado di stabilità e coesione (Sugimoto 2010: 3). Dunque, non stupisce che le opere più strettamente "sociologiche" del *nihonjinron* si focalizzino soprattutto su questo aspetto tipico (o fatto diventare tipico) della società giapponese.

A questo proposito, il gruppismo giapponese è spiegato ricorrendo a ragioni di carattere ambientale e di sussistenza economica di cui si è discusso poc'anzi (Befu 2001: 21; Yoshino 1992: 15, 170), in particolare utilizzando la "teoria delle società idrauliche". Il gruppismo deriverebbe dalla necessità di una stretta cooperazione tra i membri della primitiva comunità rurale nella manutenzione di sistemi di irrigazione e coltivazione del riso, quindi sarebbe un orientamento comportamentale necessario per la sopravvivenza delle società idrauliche. Ciò avrebbe creato un sistema sociale dai caratteri oppressivi e anti-individualistici e un sistema di valori sociali considerati addirittura alla base del sistema aziendale e del miracolo economico giapponesi degli Anni '60. Nella teoria delle società idrauliche, questi valori sociali sono stati identificati in tutta l'Asia Orientale, ma il *nihonjinron* li considera validi solo per il Giappone.

Alcuni scrittori di *nihonjinron* hanno scritto a riguardo senza per forza far derivare il collettivismo da origini rurali. Nakane Chie (1967) esplicita quattro criteri che definirebbero il gruppo tipicamente giapponese: 1) la presenza di un contesto che determina i confini entro cui un gruppo di individui si colloca e si definisce; 2) il predominio di relazioni verticali; 3) l'esclusività dell'appartenenza a un determinato gruppo e 4) l'ostilità verso coloro che non appartengono al proprio gruppo (Befu 2001: 21). Il modello di Nakane della società giapponese è stato positivamente ricevuto dai Giapponesi e, con la traduzione del suo bestseller in inglese, anche da un pubblico internazionale. Esso si basa essenzialmente sull'idea di società basata sul gruppo organizzato gerarchicamente, al cui apice si trova un capo paternalistico benevolente e magnanimo, che ha il compito di soddisfare i bisogni affettivi e strumentali dei membri dell'organizzazione (*on* "indebitamento"), proteggendoli ad ogni costo e aspettandosi in cambio che i subordinati mostrino lealtà e devozione incondizionate (*giri* "dovere morale imperativo"). Il processo psicologico di dipendenza emotiva che tiene insieme questa struttura ricalca la relazione tra madre e bambino, nota come *amae* e creduta essere alla base del processo di socializzazione giapponese (Befu 2001: 22-23; Yoshino 1992: 13-14). I valori sociali primariamente derivanti da questo modello sono l'armonia, il conformismo, la cooperazione, la lealtà e la devozione verso i propri superiori, che comportano, nel caso della loro mancata soddisfazione, l'ostracismo o la vergogna (Befu 2001: 22).

Un'altra famosa teoria *nihonjinron* a questo riguardo è quella elaborata da Hamaguchi Eshun, il quale introduce la nozione di contestualismo o inter-personalismo (*kanjin shugi* 関人主義, *aidagara shugi* 間柄主義) per spiegare la natura del gruppo giapponese. Essa enfatizza la situazione totale in cui un individuo è ritenuto essere l'unità elementare della società, anziché un'entità a sé stante (Befu 2001: 23; Yoshino 1992: 14, 170). Hamaguchi sostiene che le teorie sociologiche sul Giappone sono sempre state contaminate dall'"individualismo metodologico" tipico della tradizione occidentale, il quale dovrebbe essere sostituito da un "contestualismo o interpersonalismo metodologico". Sulla stessa linea, egli distingue tra "gruppismo", di matrice occidentale, e "corporativismo" (*kyōdōdantaishugi* 協同団体主義) di matrice specificatamente giapponese e caratterizzato da dipendenza e fiducia reciproca. Quest'ultimo, anziché porre l'individuo al di sotto del gruppo, lo concepisce come un'unità del sé individuale con quello collettivo (*ittaiika* 一体化 "unificazione") (Befu 2001: 23; Yoshino 1992: 14-15).

In sintesi, si può affermare che nel *nihonjinron* il modello dominante della struttura sociale giapponese sia rappresentato dal gruppismo o contestualismo, caratterizzato dal principio di verticalità, di dipendenza interpersonale, d'identificazione dell'individuo col gruppo, di

conformismo e lealtà all'interesse generale, dal consenso, dall'assenza di conflitto o armonia sociale, dall'uguaglianza sociale e classista in contrasto con la società tipicamente occidentale caratterizzata invece dall'individualismo, dall'orizzontalità, dall'indipendenza, dal conflitto endemico (Yoshino 1992: 13).

3.3.4 *Economicismo*

L'individuazione dei principi sopra delineati è servita a sua volta a spiegare la grandiosa crescita economica che il Giappone conobbe nel corso degli Anni '60 per circa un trentennio e il successo del suo sistema manageriale. Ad esempio, molti enfatizzano l'importanza del paternalismo gruppista all'interno delle imprese giapponesi, per cui gli impiegati sarebbero trattati con benevolenza e godrebbero di molti benefici, grazie ai quali essi ricambiano con fedeltà assoluta (Befu 2001: 24).

Tre sono i pilastri organizzativi principali che sorreggerebbero il *management* tipicamente giapponese (*nihonteki keiei* 日本的経営), definiti “i tre sacri tesori”: l'impiego a vita, l'anzianità e il sindacato aziendale. I valori che sottostanno ad essi sono quelli che sono stati definiti “gruppisti” o “orientati verso il gruppo”, ovvero armonia, senso del gruppo, fiducia reciproca, trattamento delle persone come totalità, lealtà, subordinazione, ordine gerarchico, interdipendenza. (Befu 2001: 24; Sugimoto 2010: 95-96)

Importante è notare che le discussioni intorno alla particolarità del *management* giapponese non sono state portate avanti solo da stranieri colpiti dalle gesta giapponesi in campo economico, ma dagli stessi Giapponesi. Ad esempio, Gōtō Tetsuhiko deduce la natura del sistema manageriale giapponese dai valori culturali ed estetici giapponesi – perseveranza, industriosità, duro lavoro, semplicità, armonia, devozione e primato del gruppo - che deriverebbero a loro volta dall'ambiente monsonico tipico del clima giapponese che fornì le basi per una coltivazione a base di riso, la quale è a sua volta responsabile della formazione di una comunità rurale corporativa (Befu 2001: 24-25). Secondo questo autore, persino il feroce nazionalismo e imperialismo giapponese deriverebbero dal gruppismo, che costituisce dunque il principio della spiritualità giapponese (*nihon seishin shugi* 日本精神主義). Un'altra base del sistema di *management* giapponese sarebbe costituita dall'omogeneità culturale e dal monolinguisimo che permetterebbero un incremento nella cooperazione e comprensione empatica reciproca (*jō no bunka* 情の文化) (Befu 2001: 25).

Secondo Urabe Kuniyoshi, i pilastri alla base del sistema manageriale giapponese derivano dal passato tradizionale del Giappone, in particolare dal rispetto della personalità totale

dell'individuo (*makotogokoro* 誠心). Secondo Tsuda Masumi, la comunità di sussistenza corporativa (*kyōdōseikatsutai* 共同生活体) nacque dal sistema di coltivazione del riso, preso come punto di partenza della sua teoria gruppista (Befu 2001: 25-26). Odaka Kunio deduce il gruppismo giapponese, che sarebbe alla base di ciò che lui definisce “comunità corporativa condividente un destino in comune” (*unmeikyōdōtai* 運命共同体), da quattro fattori: la coltivazione del riso basata su tecniche di irrigazione; il sistema tradizionale della famiglia basato sullo *ie*; il dominio feudale rappresentato dallo *han* di periodo Tokugawa e il panteismo (Befu 2001: 26). Inoltre, Odaka identifica due principi di base, la priorità della totalità sull'individuo e gli sforzi collettivi dei lavoratori per raggiungere obiettivi comuni, e sette caratteristiche proprie del sistema di *management* giapponese, che sono ormai divenute familiari come segni distintivi del *nihonjinron*: gestione autoritaria del potere, potere decisionale e responsabilità collettivi, enfasi sull'armonia e sullo sforzo, anzianità, impiego a vita, dipendenza affettiva, sindacalismo aziendale (Befu 2001: 26).

Nishida Kōzō invoca il concetto di ‘coesione unificata’ (*ittaikaketsugō* 一体化結合), identificando tre elementi nel concetto di ‘gruppo’ giapponese: la natura uniforme dell'essere umano, l'identità con il proprio gruppo e la priorità del gruppo sull'individuo. Anch'egli fa derivare le caratteristiche particolari del *management* giapponese da caratteristiche di natura gruppista, soprattutto dal principio di mutua identificazione sia a livello verticale, tra l'azienda e l'impiegato, sia a livello orizzontale, tra gli impiegati stessi. (Befu 2001: 27) Infine, anche Hazama Hiroshi considera il gruppismo giapponese l'elemento di base del sistema manageriale, enfatizzando l'armonia di gruppo, i favori reciproci tra i membri, le distinzioni tra i membri e i non membri del gruppo, la preferenza per relazioni attenuate tra superiore e subordinato, l'efficacia di una comunicazione non verbale (Befu 2001: 27-28).

Queste idee sull'unicità del *management* giapponese basate su assunti gruppisti tipicamente *nihonjinron* sono rinvenibili anche in numerosi opuscoli divulgativi sull'organizzazione e sulle strategie aziendali (*kaisha gaiyō*), pubblicati da industrie manifatturiere prestigiose quali la *Nippon Steel Corporation*. Esempio è il caso di *The Nippon Steel Book*, un libretto d'istruzioni indirizzato a impiegati giapponesi aventi relazioni con l'estero al fine di promuovere una più chiara comprensione della cultura giapponese e dei suoi valori fondanti ai Giapponesi stessi e agli stranieri (Befu 2001: 28; Mouer & Sugimoto 1986: 170). L'immagine della società giapponese volutamente promossa e propagandata è, per l'appunto, quella di una società fortemente orientata a valori collettivisti e a un'etica intrisa di confucianesimo, enfatizzante cioè il gruppismo. Quest'ultimo è pertanto un concetto che ha un ruolo significativo nella

retorica del *nihonjinron* ed è servito a spiegare il particolarismo giapponese in campo economico e a convincere i Giapponesi e gli Occidentali della superiorità del sistema economico dei primi rispetto a quello occidentale. In questo senso il METI (Ministry of Economy, Technology and Industry) gioca un ruolo chiave nel rafforzamento e nella diffusione di idee *nihonjinron* attraverso la creazione e la capillare propagazione di *pamphlet*, libretti guida, manuali, opuscoli informativi.

3.3.5 Psicologismo

Un altro campo in cui e attraverso cui la retorica del *nihonjinron* ha avuto molto successo è la psicologia. Secondo il già noto Watsuji, le condizioni ambientali hanno modellato in modo significativo il carattere e la psicologia dei Giapponesi. In particolare, il clima monsonico ne avrebbe determinato i caratteri di ricettività (*juyōsei* 受容性), cioè di soddisfacimento emotivo, e perseveranza (Befu 2001: 29). Anche lo psicologo Miyagi Otoyā accetta la tesi ecologica di Watsuji affermando che la personalità giapponese deriva dalle caratteristiche dell'ambiente naturale dell'arcipelago ed elabora una singolare teoria sulla formazione del carattere dei Giapponesi per cui in Giappone esisterebbero due modelli arcaici di personalità, risalenti al periodo preistorico, ossia il tipo schizofrenico e il tipo maniaco-depressivo (Befu 2001: 30). Mentre il primo tipo di personalità era prevalente tra i Giapponesi di epoca Jōmon (14.000-300 a.C. ca.), il secondo tipo sarebbe penetrato nell'arcipelago solo in epoca Yayoi (300 a.C.-300 d.C. ca.), "importato" dal continente asiatico insieme alla coltivazione del riso e alla nuova tecnologia. Dall'unione di questi due tratti sarebbe poi risultato il carattere bivalente dei Giapponesi contemporanei, contraddittori secondo la logica razionalista "occidentale", ovvero allo stesso tempo orgogliosi e vanesi, altezzosi e sottomessi, conformisti ed emulatori, nevrotici e ipersensibili, eccitabili e pronti a biasimare gli altri. (Befu 2001: 30)

Egami Namio ha avanzato l'ipotesi secondo cui l'origine della personalità giapponese, e in particolare del suo carattere dualistico, sarebbe da ricercarsi nell'invasione dall'Asia da parte di cavalieri nomadi, avvenuta tra il IV e V secolo d.C., quando fu introdotta nell'arcipelago la cultura pastorale che si fuse con quella agraria indigena. Ciò spiegherebbe la compresenza di caratteri differenti come la docilità, l'autoritarismo, il conservatorismo e il fatalismo, derivanti dalle origini agrarie, e della curiosità, progressività, apertura, pragmaticità, praticità (Befu 2001: 30).

Lo psicoanalista Doi Takeo (1971) rappresenta certamente una delle figure che più di tutte ha influenzato il filone del *nihonjinron*, grazie all'ampio successo anche internazionale del concetto di *amae* attraverso cui ha cercato di spiegare l'intera cultura e il carattere nazionale

dei Giapponesi (Dale 1984: 121). *Amae* indica una condizione di mutua dipendenza psicologica propria dei membri di gruppi primari, che ha origine in famiglia presso il bambino dipendente dal genitore, ma che poi si estende ad altre personalità in altri gruppi sociali (Befu 2001: 30-31; Yoshino 1992: 13-14; Dale 1984: 121). Secondo Doi, durante la socializzazione un profondo legame emotivo si sviluppa tra madre e bambino e crea dipendenza, che consiste nell'indurre un'altra persona (es. un genitore) ad essere indulgente e prestare attenzioni e cure affettive (Befu 2001: 31). Mentre in Occidente gli educatori cercherebbero di interrompere tale comportamento in età infantile, in Giappone esso sarebbe incoraggiato e si protrarrebbe fino all'età adulta tra gli individui, legati dunque da una relazione di stretta dipendenza. Così, tale dipendenza infantile si riflette anche in età adulta e definisce la base di tutte le relazioni umane, specialmente quando una persona è più anziana dell'altra o ha più esperienza. (Befu 2001: 30-31) L'anziano (*senpai*) può essere un genitore, un fratello/sorella maggiore, ma anche il capoufficio all'interno dell'azienda o un compagno di classe più grande, un insegnante o l'allenatore di baseball. Attraverso tale concetto, le cui origini linguistiche vengono fatte (fantasiosamente) risalire da Doi addirittura alla parola *Amaterasu* (*ama* di *amae* sarebbe lo stesso che compone la parola 'Amaterasu', la divinità solare a capo del pantheon shintoista) e quindi a un'emozione primitiva e ancestrale, lo psicoanalista costruisce un'intera teoria esplicativa del popolo giapponese (Dale 1986: 143, 159, 174).

Esistono anche diverse teorie psicoanalitiche che indagano la natura della personalità giapponese, che, nel discorso del *nihonjinron*, sarebbe definita "materna" o "femminile", "tollerante" e "armoniosa", al contrario di quella "occidentale", definita "paterna" o "mascolina", "intollerante", "aggressiva" e "antagonista" (Yoshino 1992: 170). Yoshino riporta il pensiero dello psicologo Kawai Hayao, secondo il quale il Giappone è una società dominata dal principio non discriminante ed egualitario dell'amore materno e si oppone per questo alla società occidentale dominata dal principio paterno che enfatizza il primato dei diritti individuali ed egoistici (Yoshino 1992: 170). Questa dominazione materna sarebbe alla base di alcuni problemi della società giapponese contemporanea, come il ritaliano scolastico di numerosi bambini (Yoshino 1992: 170). Anche Sabata Toyoyuki descrive il Giappone come una società femminile caratterizzata dall'affidamento sull'affettività piuttosto che sulla ragione e sulla logica. Oppure, un'altra manifestazione della dicotomia tra materno e paterno sarebbe rappresentata dal politeismo/animismo giapponese e monoteismo occidentale (Yoshino 1992: 170).

3.3.6 Ethos

L'ethos, ovvero l'insieme dei principi derivanti da certe credenze e valori, che sono alla base delle convenzioni, delle norme di vita, dei costumi, dei comportamenti dell'individuo sociale, e del comportamento di un popolo, è anch'esso al centro dell'attenzione del discorso del *nihonjinron*. Lo “spirito unico dei Giapponesi” è oggetto di innumerevoli titoli o discussioni intorno alla giapponesità, la cui natura non è tuttavia mai chiarita, ma la cui essenza è frequentemente spiegata ricorrendo ad alcuni termini chiave, tra cui *yamatodamashii* 大和魂 (anima di Yamato/del Giappone), *kokoro* 心・こころ (spirito, cuore, essenza), *nihon seishin* 日本精神 (spirito giapponese) (Befu 2001: 31-32).

In particolare, il concetto di *kokoro* rappresenta forse l'esempio più lampante di etica giapponese attorno a cui ruota il *nihonjinron*. Questo termine può essere reso in generale come “cuore/essenza delle cose”, “spirito”, e si ritrova utilizzato in numerosissime opere *nihonjinron* che recano significativamente il titolo *Nihonjin/Nihon no kokoro* (La quintessenza dei Giapponesi/del Giappone). *Kokoro* fa riferimento alla radicata idea dell'esistenza di un sistema di valori, di una spiritualità e di un tipo di emotività del tutto unici ed esclusivi ai Giapponesi, che sarebbero incarnati da alcuni illustri personaggi storici (ad es. il poeta Matsuo Bashō, il monaco buddista Ippen, i filosofi Watsuji Tetsujirō e Nishida Kitarō, i romanzieri Mori Ōgai e Natsume Sōseki, il pittore Sesshū, ecc.) che sarebbero, per la loro condotta e vita, esempi viventi della quintessenza del cosiddetto “spirito giapponese” (Befu 2001: 32-33). *Kokoro* non è impiegato casualmente dagli scrittori di *nihonjinron*. Al contrario, il suo utilizzo così pervasivo è voluto e ben studiato: esso avrebbe una notevole risonanza presso i lettori giapponesi perché indicherebbe il luogo e la sostanza della giapponesità (Befu 2001: 33). Infatti, *kokoro* richiama ed è associato alla nipponicità, che è la ragion d'essere del *nihonjinron*: esso soddisferebbe il sentimento di natura nostalgica e primordiale condiviso romanticamente da molti Giapponesi rimpiangenti il “Giappone tradizionale” in contrasto con quello moderno, urbanizzato, tecnologico, internazionalizzato e globalizzato (Befu 2001: 33).

3.3.7 Estetismo

L'unicità giapponese è spiegata anche attraverso il riferimento a concetti estetici considerati intraducibili in altre lingue e inintelligibili razionalmente e ritenuti espressione specifica dello “spirito giapponese”. Le parole che veicolano questi concetti sono effettivamente intraducibili, recano cioè un vuoto semantico che è possibile colmare spiegando i concetti che stanno alla base di esse, legate a un preciso contesto culturale. Perciò, esse, come avviene in tutte le lingue

del mondo, non possono essere rese in altre lingue con una sola parola, non esistendo termini perfettamente corrispondenti. Tuttavia, il *nihonjinron* afferma non solo che le parole sono intraducibili, ma che i concetti sono ineffabili.

Esempi a riguardo sono *iki* 粋, *mono no aware* 物の哀れ, *wabi* 侘 e *sabi* 寂, *ukiyo* 浮世 (l'effimero), *akirame* 諦め (rassegnazione), *amae* 甘え (dipendenza), *ma* 間 (spazio, intervallo, vuoto), *tate* タテ (verticalità), *aidagara* 間柄 (relazione), *kiyosa* 清さ (limpidezza), *ie* 家 (famiglia), *ki* 気 (umore, sensazione, energia) (Befu 2001: 34; Dale 1986: 57, 65-73), ai quali ne potrebbero essere aggiunti molti altri. Soprattutto i primi tre concetti sono frequentemente tirati in causa nella dimostrazione dell'unicità giapponese. *Iki* si riferisce a un certo tipo di eleganza, in particolare a quella espressa emblematicamente dai cittadini di Edo del periodo Tokugawa e caratterizzata dagli attributi fondamentali di "seduzione", "spirito" o "energia spirituale" e "rinuncia". *Wabi e sabi* denotano la raffinata semplicità e compostezza di una semi-rusticità. *Mono no aware* indica la partecipazione emotiva alle cose, il sentimento e la commozione che le cose suscitano. (Befu 2001: 34; Ricca 2015: 116, 125)¹⁶ In particolare, il concetto estetico di *iki*, divenuto popolare attraverso l'opera di Kuki Shūzō (1888-1941) (1930), ha avuto molto successo presso gli scrittori di *nihonjinron*, i quali hanno contribuito a disseminarlo e reinterpretarlo in un linguaggio più divulgativo (Befu 2001: 34).

In ciascuna trattazione di questi concetti le premesse sono le stesse e le tecniche sono invariate: ogni scrittore analizza lo spettro di tutte le esperienze "etniche" alla luce di un singolo termine da cui fanno derivare l'idea che la vasta e variegata tradizione giapponese possa essere riassunta in una singola parola (Dale 1986: 57). Anche Doi Takeo, benché sia meglio identificabile con il filone del *nihonjinron* psicoanalitico, ha speso molte energie per cercare di individuare parole di origine etimologica giapponese (nel gergo ideologico, le parole *yamato*) da sostituire con le controparti di origine cinese o europea nel caso di termini psicoanalitici. Lo scopo di questa operazione di ideologia linguistica è la dimostrazione dell'esistenza di *pattern* psicoanalitici unici al "pensiero giapponese". (Dale 1986: 128, 130) L'esempio più eclatante e famoso è quello già menzionato di *amae*, utilizzato per elaborare un'intera teoria sull'unicità della cultura giapponese.

¹⁶ Per una trattazione approfondita del concetto di *iki*, peraltro condotta sulla base dell'opera di Kuki, di *wabi e sabi* e di *mono no aware*, v. Ricca 2015: 115-123; 139-156; 125-138.

3.3.8 Linguismo

Il linguaggio è al centro del discorso del *nihonjinron*, in quanto si crede che la maggior parte di ciò che è considerato unico giapponese – valori, estetica, psicologia, ecc. – sia espresso da concetti veicolati attraverso specifiche parole giapponesi, ritenute pertanto impossibili da tradurre in altri idiomi (Befu 2001: 34-35; Dale 1986: 57).

Nella fattispecie, la visione di Sapir e Whorf secondo cui il linguaggio costruisce e condiziona la visione del mondo del parlante corrisponde esattamente alla visione dominante nel *nihonjinron*, sebbene probabilmente non tutti tra gli scrittori del *nihonjinron* ne fossero coscienti (Befu 2001: 34-35). Ciò che contribuisce notevolmente all'affermazione e al rafforzamento del ruolo del linguaggio nella definizione dell'unicità giapponese e che permette ai sostenitori del *nihonjinron* di sfruttarlo al massimo nelle loro speculazioni è la corrispondenza univoca tra lingua parlata da nativi e gruppo etnico parlante tale lingua, ovvero il fatto che la lingua giapponese sia parlata da nativa solo dai Giapponesi che vivono in Giappone e che tutti i Giapponesi in Giappone la parlano da nativi (Befu 2001: 35) - anche se oggi la globalizzazione e l'internazionalizzazione stanno mettendo a dura prova questo fatto. Il linguista Kindaichi Haruhiko (1913-2004) ha contribuito più di ogni altro al cosiddetto *nihongoron*, alle teorie intorno alla presunta unicità della lingua giapponese. Kindaichi fu uno di coloro che sostenne la tesi dell'origine isolata del giapponese, anche in virtù del fatto che all'epoca – fine Anni Cinquanta – vi era un forte dissenso sulla sua filogenesi (Befu 2001: 35; Dale 1986: 56).

Un altro assunto dominante nell'ambito del *nihonjinron* linguistico è l'esistenza di un perfetto isomorfismo tra parlanti della lingua giapponese e portatori della cultura giapponese. Ciò significa che a cotanta unicità e omogeneità linguistica è fatta corrispondere l'unicità culturale del popolo giapponese. Il determinismo linguistico ha persino ricevuto un tentativo di convalidazione “scientifica” dalla teoria elaborata dal medico Tsunoda Tadanobu, secondo la quale esisterebbero differenze nella localizzazione emisferica di certe funzioni neurologiche nei cervelli dei nativi “occidentali” e dei nativi giapponesi con importanti conseguenze a livello linguistico (Befu 2001: 35-36; Dale 1986: 189; Tsunoda 1985).

L'unicità della cultura giapponese derivante dall'unicità linguistica ha diverse ricadute sui processi cognitivi, sulla struttura sociale e sui modelli di comunicazione (Befu 2001: 36-39). Innanzitutto, l'idea che il pensiero sia anteriore al linguaggio è sfruttata dagli scrittori di *nihonjinron* per rafforzare le proprie tesi sull'unicità giapponese. Ad esempio, Nakamura Hajime ha presentato probabilmente la tesi più completa, sistematica ed influente nell'ambito del *nihonjinron* a questo riguardo, analizzando i processi cognitivi di Indiani, Cinesi, Tibetani

e Giapponesi. Similmente Toyama Shigehiko ha pubblicato una raccolta di saggi incentrati sull'unicità della lingua giapponese e sulla difficoltà nel tradurla, citando costruzioni grammaticali quali *de arō* e dimostrando l'impossibilità di renderle adeguatamente in inglese (Befu 2001: 36). Persino particelle grammaticali come *ga*, *wa*, *no* sono da taluni menzionate come prova di unicità e intraducibilità, senza parlare di tutte le parole che si riferiscono ai concetti culturali ed estetici di cui si è finora discusso, tra cui *amae*, *iki*, ecc. (Befu 2001: 37; Dale 1986: 57).

Per quanto riguarda la struttura sociale, la lingua giapponese è vista come espressione della sensibilità giapponese nei confronti dello *status* sociale nell'ambito dell'interazione faccia a faccia, in virtù della presenza, ad esempio, di onorifici di diverso grado che indicano la relazione tra due interlocutori nel contesto di una conversazione (Befu 2001: 37). Il linguista Kindaichi cita anche una pletora di termini giapponesi legati alla parentela che mostrerebbero un significato sociale unico. Per esempio, le coppie di termini che indicano il grado di anzianità tra fratelli e sorelle (*ani/oniisan* "fratello maggiore" e *ane/oneesan* "sorella maggiore" e *otōto* "fratello minore" e *imōto* "sorella minore"), oppure la coppia *metoru/totsugu* che indicano rispettivamente l'atto di prendere in moglie e di "portare" la moglie a casa e il fatto di sposare una donna ed entrare a far parte della nuova famiglia (dell'uomo), esprimono la struttura sociale in cui la residenza patrilocale post-matrimoniale è la norma (Befu 2001: 37; Kindaichi 1988). Infine, anche le terminazioni verbali variano notevolmente a seconda dell'interlocutore, così come i termini specifici per riferirsi al locutore stesso, all'interlocutore e a una terza persona cambiano a seconda della relazione sociale esistente (Befu 2001: 37).

Per quanto riguarda il terzo aspetto, molto inchiostro è stato versato per discutere se il giapponese sia o meno una "lingua logica". Gli scrittori di *nihonjinron* nell'immediato dopoguerra erano più propensi dei loro successori a pendere per la seconda ipotesi, secondo cui la logica è sacrificata a favore della creazione di un contesto armonioso, in contrasto con "lingue europee" come l'inglese e il francese, esempi per eccellenza di "lingue logiche" (Befu 2001: 37-38). Secondo Befu, questa visione era un riflesso del senso di inferiorità provato dai Giapponesi nei confronti degli Occidentali a causa della sconfitta nella Guerra del Pacifico. Al contrario, con la crescita economica e il successo internazionale, iniziò a farsi strada la tesi secondo cui il giapponese fosse in realtà una "lingua logica". (Befu 2001: 38)

Secondo taluni scrittori di questo periodo come Ōide Akira e Toyama Shigehiko, le espressioni giapponesi sembrano illogiche perché spesso le premesse delle argomentazioni sono omesse. In particolare, Toyama sostiene che in Giappone non è necessario esplicitare o verbalizzare nel dettaglio il proprio pensiero tra individui che si conoscono intimamente,

saltando spesso le premesse, e l'ascoltatore comprende connettendo i diversi punti della conversazione. Questo modello di comunicazione sarebbe quello prevalente tra i Giapponesi e contrasta con quello "europeo", in cui è necessario esplicitare sempre, dall'inizio alla fine, i diversi passaggi del ragionamento. (Befu 2001: 38)

Queste ultime considerazioni portano all'ultimo aspetto riguardante il *pattern* comunicativo che viene tanto lodato nel *nihonjinron* come unico dei Giapponesi: l'abilità nell'intercomunicazione empatica o non verbale. Questa peculiarità è espressa attraverso diverse locuzioni tra cui *haragei* 腹芸 (l'arte dello stomaco), *ishin denshin* 以心伝心 (da mente a mente, telepatia), *kantan aiterasu* 肝胆相照らす (essere profondamente compatibili), *kotoage sezu* 言挙げせず (senza proferir parola), *kagen chinmoku* 寡言沈黙 (reticente, taciturno) (Befu 2001: 38; Yoshino 1992: 10; Dale 1986: 79, 101-103). A causa di ciò, i non Giapponesi sarebbero per natura impossibilitati a comunicare adeguatamente con un nativo Giapponese, malgrado la loro conoscenza della lingua, per il fatto di non avere "sangue" giapponese (Befu 2001: 38). Per Itasaka Gen la cultura giapponese non solo dà molta importanza alla comunicazione non verbale, ma la incoraggia, cioè considera il silenzio come oro. Egli cita come esempi significativi il teatro *nō*, il caso letterario di Kikuchi Kan, che spesso utilizza il segno '...' nei propri romanzi per indicare la presenza di una comunicazione o di un segno non verbale, oppure il fatto che le coppie di innamorati giapponesi non hanno bisogno di esplicitare verbalmente il proprio amore, essendo dato per scontato e intuito (Befu 2001: 38-39). Una simile comunicazione sarebbe possibile grazie all'omogeneità culturale giapponese cioè alla presenza di un insieme di assunti e presupposti non esplicitati, facenti parte del serbatoio culturale di ogni singolo Giapponese: sarebbe il motivo per cui la lingua giapponese sembra apparentemente illogica e per cui gli stranieri non possono criticare gli assunti del *nihonjinron* (Befu 2001: 39; Dale 1986: 57).

Un altro aspetto importante riguardante la lingua enfatizzato nell'ambito del *nihonjinron* è la distinzione ideologica operata tra gli strati lessicali che compongono la lingua giapponese: *kango*, *gairaigo* e *wago* o *yamatokotoba*. Taluni autori hanno elevato i lessemi di origine etimologica giapponese a prova tangibile dell'esistenza di una componente indigena "pura" e non corrotta da prestiti stranieri, sopravvissuta dall'antichità sino ad oggi (Watanabe 1974). Nel merito, ciò che è rivendicato nel *nihonjinron* come prova dell'esistenza di uno spirito giapponese primordiale rimasto intatto nel tempo è la presenza nella lingua giapponese moderna di un gruppo di parole di origine autoctona chiamate "parole *yamato*". Esse contrasterebbero con le parole di origine straniera, tra cui taluni autori fanno figurare anche i

kango, che sarebbero invece veicoli di un pensiero estraneo alla tradizione intellettuale e cognitiva giapponese. (Watanabe 1974)

3.3.9 Archeologismo

Uno dei motivi di successo della retorica del *nihonjinron* è da ricercarsi nell'insaziabile curiosità manifestata dall'opinione pubblica giapponese per qualsivoglia discussione riguardante le proprie origini. Pertanto, l'archeologia si configura accanto alla linguistica come disciplina prediletta da esplorare, di capitale importanza per i divulgatori delle idee essenzialiste sui Giapponesi, poiché è attraverso lo scavo e il rinvenimento concreto di artefatti che possono emergere le radici culturali di un popolo (Befu 2001: 39). Ciò è tanto più significativo nel caso del Giappone per due motivi: la peculiare declinazione della disciplina in Giappone e la natura del cosiddetto "scandalo Fujimura".

L'archeologia può essere definita come lo studio delle civiltà antiche attraverso lo studio tafonomico di monumenti, manufatti, che si prefigge come fine ultimo quello di svelare l'origine della società umana. Tuttavia, in Giappone l'archeologia si configura come lo studio comparativo della "Civiltà giapponese", prendendo in considerazione la cultura materiale prodotta esclusivamente in seno alla società giapponese, senza l'inclusione degli altri gruppi etnici che storicamente hanno avuto contatti con il Giappone primitivo (Cinesi, Coreani, Ainu) (Dale 1986: 27; Befu 2001: 43). In particolare, è curioso come gli archeologi giapponesi non portino alla luce le connessioni con i ritrovamenti nella penisola coreana quando riportano le proprie interpretazioni della preistoria giapponese al pubblico, nonostante siano consapevoli della condivisione di numerosi elementi culturali ritrovati nel sud del Giappone e nel sud della Corea risalenti alle epoche Yayoi e Kofun (IV secolo d.C. - metà del VI secolo d.C.). L'impressione è che molti Giapponesi credano nella distintività culturale giapponese sin dai tempi preistorici (Befu 2001: 43). In altre parole, l'archeologia giapponese è di tipo nazionalista, perché orientata per la maggior parte del tempo verso la ricerca esclusiva delle origini e della storia del popolo giapponese (Befu 2001: 41; Fawcett 1995; Hudson 2005; Kohl 1998).

A sostegno di ciò, si annoverano i continui e frequenti aggiornamenti di scoperte in siti preistorici e il loro significato storico, pubblicati settimanalmente su riviste e quotidiani nazionali, e l'enorme successo mediatico delle "scoperte" di Fujimura Shin'ichi (Befu 2001: 42; Hudson 2005). Fujimura Shin'ichi, noto come "mano divina" (*kami no te*) era un archeologo dilettante che dagli Anni Settanta fu protagonista di numerosi e "gloriosi" ritrovamenti di utensili di pietra e manufatti attribuiti al Paleolitico, grazie ai quali quest'ultimo risultava esteso oltre i 30000 anni. Essi decretavano cioè l'esistenza, già 700mila anni fa, di un *Homo erectus*

giapponese, considerato l'antenato dei Giapponesi, fornendo così la prova empirica di una continuità culturale nel tempo e dell'unicità del popolo giapponese e rivoluzionando l'archeologia dell'epoca. A mano a mano che venivano avviati nuovi scavi, le "scoperte" aumentavano inspiegabilmente di numero e risultavano sempre più antiche nel tempo tanto da avere enorme risonanza mediatica nel mondo dell'archeologia nazionale ed internazionale dell'epoca. Fino al 5 novembre del 2000, quando le telecamere nascoste dal quotidiano *Mainichi shinbun* svelarono la frode: i famosi manufatti in realtà provenivano dalla collezione privata di Fujimura e venivano seppelliti dallo stesso in tutti i siti archeologici degli scavi a cui partecipava. Durante la confessione Fujimura ammise di essere stato in parte spinto dall'enorme pressione mediatica a continuare a dissotterrare nuovi reperti, dovuta a sua volta all'incredibile interesse manifestato dall'opinione pubblica sulla preistoria giapponese (Befu 2001: 42). Vista la dimostrazione di un simile interesse, non deve stupire che un archeologo, per lo più dilettante, compì questa frode ripetitiva per guadagnarsi la reputazione di "dio dell'amigdala" (*sekki no kamisama*) (dalla Chiesa 2014: 49). Quando tale frode fu scoperta, essa fu riportata come notizia del giorno dai più importanti giornali giapponesi (Befu 2001: 41).

Oltre ai siti archeologici aperti da Fujimura, altri siti e ritrovamenti furono importanti nel contesto del discorso del *nihonjinron*. Tra i più importanti, il sito di Sannai Daimaru di periodo Jōmon nella prefettura di Aomori, contenente i vasi di argilla più antichi al mondo (sebbene i dati e la spiegazione riportati da Befu a riguardo non siano molto precisi e chiari come altrove): questi ritrovamenti collocherebbero il Giappone in una posizione unica al mondo (Befu 2001: 42, 44). Un altro sito archeologico rilevante è il sito di epoca Yayoi di Yoshinogari, prefettura di Saga, per la sua estensione, la ricchezza dei resti e le implicazioni per l'interpretazione della storia giapponese (Befu 2001: 43).

La preistoria giapponese è dunque guardata con estremo interesse nel discorso del *nihonjinron* essendo considerata la fucina culturale generatrice dei "tratti culturali indigeni", puri e unici giapponesi, non ancora contaminati da influenze esterne. Inoltre, al di là dell'importanza dei siti e dei reperti concreti trovati, altrettanto influenti sono alcune teorie sull'origine del popolo e della lingua giapponese elaborate dai produttori del *nihonjinron*. In questo senso, si può ricordare la già menzionata teoria di Egami Namio, secondo cui il Giappone fu conquistato durante il periodo Kofun da pastori nomadi a cavallo provenienti dall'Asia. Ueyama Shunpei, Sasaki Kōmei e Nakao Sasuke proposero l'idea di origini culturali associate all'ecosistema della "foresta a foglia lucida" (*shōyō jurin bunka* 照葉樹林文化), ovvero di una cultura nata in una fascia ecologica che si estende dal sud della Cina inglobando il Giappone e formata da piante sempreverdi, condividendo dunque diversi tratti culturali con la

Cina (Befu 2001: 40). Per quanto riguarda le origini genetiche dei Giapponesi, l'antropologo fisico Hanihara Kazurō curò nel 1982 un importante e popolare libro sulle origini dei Giapponesi, edito insieme ad importanti studiosi nell'ambito dell'antropologia biologica, della storia culturale, dell'archeologia e della linguistica. Ad esempio, contribuirono al progetto Umehara Takeshi, che avanzò la tesi di una possibile parentela tra lingua ainu e lingua giapponese, e Ueyama Shunpei che discusse dello "spirito" dello Stato giapponese (Befu 2001: 40-41).

3.5.10 Etologismo, neurologismo e primatologismo

Quest'ultima parte è dedicata agli sforzi speculativi nella definizione dell'identità nazionale nell'ambito di ciò che Dale definisce "scienze empiriche", in particolare dell'etologia, neurologia e primatologia. Anche se il *nihonjinron* si propone di criticare il "razionalismo occidentale", è forse la sua inerente fragilità che rafforza la tentazione di fondare le tesi di unicità culturale giapponese empiricamente e non solo speculativamente (Dale 1986: 188).

Sakagami Shōichi ha tentato di rilevare differenze di comportamento tra le api da miele "giapponesi" e quelle "occidentali", che corrisponderebbero a differenze culturali tra Giapponesi e "Occidentali" (Dale 1986: 188-189, 198; v. Aida 1970 cit. in Dale 1986). In breve, dallo studio sulle api Sakagami trae le seguenti considerazioni: mentre le "api occidentali" sarebbero di natura bellicosa, aggressiva e intollerante e colonizzerebbero senza riguardo gli alveari di quelle giapponesi, queste ultime sarebbero pacifiche, sebbene indisposte verso gli insetti conquistatori occidentali che invadono il loro spazio indigeno, e saprebbero essere anche indulgenti se queste penetrassero nella società giapponese in qualità di ospiti (Dale 1986: 188). Quest'analisi è una metafora della recente storia dell'arcipelago giapponese e i parallelismi tra cultura/storia e biologia sono troppo evidenti per essere apprezzata come teoria scientifica valida. Un'argomentazione proveniente dall'apicoltura è stata adottata al fine di suggerire basi biologiche per spiegare e giustificare differenze culturali tra "Occidentali" e Giapponesi, come il maligno imperialismo dei primi e la coesistenza pacifica dei secondi (Dale 1986: 189).

Un tentativo ancor più sorprendente e più ambizioso di provare scientificamente l'ideologia del *nihonjinron* è rappresentato dalla teoria del già citato Tsunoda Tadanobu, il quale cercò di dimostrare l'esistenza di differenze nella localizzazione emisferica di certe funzioni neurologiche nei cervelli "occidentale" e giapponese (Befu 2001: 36; Dale 1986: 189; Dale 1993; Makita 1979: 440-449; Miller 1982: 64-83; Tsunoda 1985). In sintesi, mentre nel cervello "occidentale" le consonanti sarebbero processate nell'emisfero sinistro e le vocali nell'emisfero destro, nel cervello giapponese consonanti e vocali verrebbero entrambe formate nell'emisfero

sinistro: ciò comporterebbe una fusione della percezione dei diversi fenomeni acustici naturali (suoni linguistici, musicali, naturali) che vengono invece percepiti in modo separato ed alienato nel cervello degli Occidentali (Befu 2001: 36; Dale 1986: 190). Tale presunta differenza biologica sarebbe cagione della peculiarità della struttura di pensiero giapponese, la cui l'unità del singolo Giapponese con la natura ne rappresenta il tratto distintivo essenziale. Il tentativo di Tsunoda era quello di dimostrare scientificamente la medesimezza tra *logos* e *pathos* nel "cervello giapponese" o, in altri termini, la natura "vocalica" della lingua giapponese, in contrasto con quella "consonantica" delle "lingue occidentali", distinzione che richiama quella vista tra *yamatokotoba* e *kango/gairaigo* (Dale 1986: 190). Il fine ultimo è l'invocazione di un ritorno a un modello cognitivo autenticamente giapponese e la rifondazione della scienza su una sorta di epistemologia giapponese, la cui peculiarità rivendicata è l'identificazione consapevole dell'osservatore-scienziato con il proprio oggetto d'analisi, cioè la fusione tra soggetto-oggetto, in contrasto con l'alienazione dell'osservatore col mondo esterno tipico della "mentalità occidentale" (Dale 1986: 191). Questo intento è condiviso esplicitamente e consapevolmente da diversi pseudoscienziati-scrittori di *nihonjinron*, tra cui Doi Takeo, Umesao Tadao, Kamishima Jirō e Imanishi Kinji: è proprio su quest'ultimo che vorrei infine soffermarmi.

Imanishi Kinji è il fondatore della primatologia giapponese, campo di studi frequentemente citato e utilizzato come serbatoio di "rivelazioni" dal nazionalismo del *nihonjinron*. Sebbene la scuola da lui istituita e gli studi da lui condotti siano datati (periodo prebellico), egli ebbe un enorme impatto sul *nihonjinron* postbellico, influenzando alcuni famosi scrittori e sostenitori del *nihonjinron* come Umesao Tadao e Aida Yūji (Dale 1986: 191; Halstead 1985, 1987). Imanishi focalizzò la propria attenzione sulle scimmie *Macaca fuscata* che vagabondano per le regioni selvagge del Giappone. In questo ambito la sua scuola sviluppò tre tecniche che spesso sono citate come risultato unico del modo particolare giapponese di interagire con la natura e gli animali. La prima tecnica è l'enfasi posta sulla presunta capacità giapponese di individuare le scimmie avvistandole solo con lo sguardo; poi, la pratica di far mescolare gli osservatori con le scimmie presso speciali stazioni adibite all'alimentazione delle stesse; infine, l'importanza attribuita all'interpretazione del comportamento del primate in termini di valori sociali e culturali. (Dale 1986: 192) Queste tecniche sono ed erano esaltate dallo stesso Imanishi e dai suoi allievi in quanto esprimenti una visione del mondo profondamente indigena e differente dall'arido oggettivismo e razionalismo occidentale, dimenticando i lavori pionieristici a riguardo di alcuni studiosi occidentali (Dale 1986: 192-193).

Il legame unico che sussisterebbe tra essere umano giapponese e primate è al centro dell'attenzione di altri studiosi, quali Umesao Tadao e Kamishima Jirō, secondo cui il fortunato sviluppo della primatologia in Giappone sarebbe dovuto alla percezione di un profondo legame e affinità tra uomo e scimmia (natura), al contrario dell'Occidente antropocentrico in cui uomo e scimmia sono separati da un incolmabile abisso (Dale 1986: 193). Quindi, seguendo tale ragionamento, in Giappone non sarebbe stata necessaria un'elaborazione formale della teoria evuzionistica oppure, in altri campi, della psicoanalisi (come avvenne in Europa attraverso secoli di lavoro intellettuale), essendo parte integrante del pensiero giapponese "primordiale" (Dale 1986: 193).

Il fine ultimo del lavoro di Imanishi era sfidare il pensiero darwiniano per sostituirlo con un modello di evoluzione alternativo, di carattere "orientale", portando avanti due teorie: il possesso da parte dei primati di una cultura trasmissibile e soggettiva e il fatto che gli adattamenti evuzionistici occorrono spontaneamente ovunque nelle specie (Dale 1984: 197).

3.4 Metodologia e caratteristiche comunicative del *nihonjinron* divulgativo: la retorica primordialista

Le versioni popolari o divulgative del *nihonjinron* sono generalmente distinguibili dai lavori scientifici grazie a diversi criteri (Mouer & Sugimoto 1986: 130-131, 139; Befu 2001: 61; Yoshino 1992: 2; Dale 1986: 14, 16) che ho scelto di raggruppare in tre categorie, elaborate ispirandomi alle riflessioni di alcuni studiosi di *nihonjinron* e sulla base di interpretazioni personali: a) strategie retoriche; b) metodologia argomentativa; c) scelte editoriali. Ogni categoria contiene al suo interno diverse strategie comunicative e strumenti retorici che servono a rafforzare l'impianto ideologico primordialista del discorso del *nihonjinron*. In questa sottosezione, presenterò ognuna di esse, per poi riprenderle nell'analisi dei saggi nella seconda parte della ricerca.

a) Strategie retoriche

1) ESSENZIALIZZAZIONE E DICOTOMIZZAZIONE

Per quanto riguarda la struttura discorsiva del *nihonjinron*, è particolarmente importante soffermarsi per i fini di questa disamina su due peculiarità della modalità di paragone tipiche: l'essenzializzazione e il procedere per polarizzazioni dicotomiche (o semplicemente, per dicotomizzazione). La finalità di questa duplice tecnica è l'enfasi sulla differenza che

sussisterebbe tra il gruppo del “noi” e il gruppo del “loro” e l’effetto è la dimostrazione dell’unicità giapponese.

L’essenzializzazione è la riduzione semplicistica della realtà in essenze, intese come realtà ultime di conoscenza, *sui generis*, naturali, fisse, immutabili, insormontabili. Come scrisse il filosofo Popper, l’essenzialismo (metodologico) è l’orientamento epistemologico che tende a dare risposte a domande come: «che cosa è la materia?» (Popper 1997: 51). Ad esso, Popper riconduce anche il cosiddetto “collettivismo o olismo metodologico”, consistente nella spiegazione degli eventi storici e sociali attraverso il ricorso a entità super-individuali (lo Stato, la nazione, lo spirito del popolo) intese come essenze. La dicotomizzazione è invece un processo che consiste nella bipartizione, nella separazione netta tra due elementi, anche in senso figurato. Nel discorso del *nihonjinron*, il mondo è abitato da essenze (nazioni, popoli, culture, società...) monolitiche, tra cui spiccano per rilevanza l’essenza ‘Giappone’ (nipponicità) e l’essenza ‘Occidente’ (estraneità, alterità). Queste due essenze sono poste in relazione dicotomica e rappresentano due poli opposti di cui si individuano e delineano una serie di attributi stereotipati perfettamente antitetici e monolitici che li differenziano e dei quali è enfatizzata la valutazione o la qualificazione (connotazione) rispetto al significato in sé (denotazione) (Gebert 2007: 175). Più precisamente, gli scrittori di *nihonjinron* formulano i loro giudizi o assegnano un fenomeno a una metafora scegliendo sempre un esempio che appartiene a uno dei poli di un’opposizione binaria non mediabile. Quando poi esemplificano un caso diverso, non possono fare a meno di associarlo al polo opposto della contrapposizione. Qui la scelta è strategica. La scelta di due poli contrari non lascia altro modo di paragonarli. A volte, invece, scelgono caratterizzazioni che non sono necessariamente binarie, ma tra due poli opposti si trova una gradazione di possibili sfumature intermedie. Qui, tatticamente, gli autori di *nihonjinron* associano un esempio a uno dei due poli, ma in posizioni intermedie sul *continuum*. Inoltre, ignorano anche la possibilità che tra i due elementi così polarizzati esistano comunque elementi intermedi (altre culture con tratti “intermedi” tra ‘Giappone’ e ‘Occidente’): questa tattica è ancor più grave della scelta strategica, perché retoricamente mistificatoria. L’unicità del Giappone è l’assunto ideologico del *nihonjinron*, ma in questo discorso non è un presupposto, bensì l’effetto di questa tecnica oppositiva. È un effetto inevitabile di, l’adozione di certe metafore e del loro trattamento.

Le immagini di queste entità essenzializzate sono proiezioni distorte e non hanno (quasi) niente a che fare con una visione obiettiva della realtà. In generale, il *modus operandi* consiste nell’attribuire ad alcune società/culture umane interpretate univocamente come l’‘Occidente’ – principalmente Stati Uniti, Inghilterra, Francia, Germania, Italia/romanità, grecità, Europa -

tendenze e comportamenti sociali giudicati corruttivi di un mondo arcaico, idealizzato e puramente indigeno, di un'essenza primordiale, immutabile e nell'ipostatizzare tratti, qualità, caratteristiche e valori (Mouer & Sugimoto 1986: 132; Dale 1986: 40-41, 49). Come visto, il primordialismo è il sistema di credenze centrale nella costruzione ideologica del *nihonjinron*. Infatti, l'impianto "dottrinale" di questo discorso ruota intorno a un principio primo: l'esistenza di un'essenza indigena, originale, pura, primitiva che si è conservata nel tempo riapparendo, riproducendosi e rigenerandosi ciclicamente, che ha resistito guerre, cambiamenti, invasioni, che ha permesso alla cultura giapponese di sopravvivere immutata nella sua essenza fino ad oggi. L'enfasi di questo principio è per l'appunto l'antitesi con un Altro, di natura perfettamente antinomica. Più rare sono le comparazioni con l' 'Asia', le 'culture asiatiche': la maggior parte di esse è condotta da Coreani, Cinesi, e altre persone di origine non giapponese, anziché da nativi Giapponesi (Befu 2001: 74, 143).

Il modo comune di procedere e di organizzare il discorso del *nihonjinron* è pertanto quello di paragonare il sé giapponese a un sé altrui (Befu 2001: 72): in questo senso, l'identità giapponese è rappresentata come l'anti-immagine dell'estraneità. L'identità etnica è tipicamente costruita istituendo simili confronti ed enfatizzando differenze reali o immaginarie con altri gruppi etnici e caratteristiche considerate uniche al proprio gruppo di appartenenza. Il discorso del *nihonjinron* passa dal paragone più esplicito a quello implicito (Befu 2001: 72-73). I confronti sono tenuti impliciti quando le caratteristiche distintive addotte sono già presenti nella cultura giapponese in qualità di concetti emici, cioè di elementi funzionali del sistema riconosciuto dai membri della cultura di riferimento. Ad esempio, Minamoto Ryōen dedica un intero volume ai concetti di *on* (debito sociale) e *giri* (dovere reciproco) senza riferirsi a simili concetti in alte culture (Befu 2001: 73; Mouer & Sugimoto 1986: 134). Altro esempio è il lavoro di Higuchi Kiyoyuki in cui l'autore vanta la saggezza degli antenati dei Giapponesi per aver selezionato la pianta *keyaki* (*Zelkova serrata*) come frangivento intorno alle case nel Giappone settentrionale: il confronto è implicito, perché è chiaro che Higuchi vuole mettere in risalto una pratica presumibilmente unica dei Giapponesi e una saggezza considerata essere senza pari al mondo (Befu 2001: 72-73).

Invece i paragoni espliciti sono ricorrenti per quelle proposizioni di tipo etico, cioè osservate da *outsider*, per le quali concetti emici non sono disponibili nella cultura in questione, come l'orientamento gruppista rilevato nella società giapponese attraverso il confronto tra il comportamento giapponese e quello individualista occidentale (Befu 2001: 72-73). Esempi eloquenti di quest'ultimo genere di paragone sono *Nihonjin to yudayajin* (I Giapponesi e gli Ebrei) (1970) di Yamamoto Shichihei alias Isaiah BenDasan e *The Chrysanthemum and the*

Sword (1946) di Ruth Benedict, in cui gli autori mettono esplicitamente a confronto in modo essenzialistico le caratteristiche antropologiche, sociologiche, ecc. del popolo giapponese ed ebreo nel primo caso, del popolo giapponese e dell’“Occidente” (Stati Uniti in particolare) nel secondo caso. Altri esempi di paragoni espliciti sono lo psicologo Miyagi Otoya che confronta la “personalità americana” con la “personalità giapponese”; Kamei Shunsuke che confronta il “cuore giapponese” con il “cuore americano”; Kimata Shin’ichi e Kimata Mitsu che paragonano la “società calda” giapponese con la “società fredda” statunitense; Masuzoe Yōichi che confronta i Giapponese con i Francesi; Matsubara Hisako la “saggezza giapponese” con la “saggezza europea”; l’economista Moroshima Michio che compara il Giappone con l’Inghilterra (Befu 2001: 74). È rilevante sottolineare la ricorrenza del paragone esplicito tra la “società agraria” giapponese e la “società equestre, pastorale, cacciatrice” occidentale. Tra le diverse teorie a riguardo, il tipo “agricolo” di Watanabe Shōichi, ciò che altri scrittori di *nihonjinron* chiamano “il tipo gruppista”, si è dimostrato essere quello più ricorrente e duraturo (Befu 2001: 74).

Dale dedica un intero capitolo alla trattazione delle dialettiche della differenza tipiche del *nihonjinron*, elevate a chiave di lettura di qualsiasi scritto sull’unicità giapponese. Su questa base, egli propone una tecnica di lettura che consiste nel rimarcare le ricorrenze di ogni contrasto implicito o esplicito o polarizzazione enunciata tra ‘Giappone’ e ‘Occidente’ e nell’ordinare successivamente i termini ricavati in una griglia al fine di scoprire l’episteme subliminale delle antitesi culturali elementari (Dale 1986: 41). Essendo questa tecnica alla base dell’analisi condotta sui tre testi di *nihonjinron* che ho scelto di esaminare, mi soffermerò sulle differenze evidenziate da Dale nella sua disamina degli scritti di diversi autori *nihonjinron*, appartenenti ai ranghi più elevati dell’accademia giapponese. Quella che segue è una lista di dicotomie classificate secondo determinate categorie concettuali.

In linea generale, le differenze strutturali che esisterebbero tra ‘Occidente’ e ‘Giappone’ sono le seguenti (Dale 1986: 50-51):

Universalità (<i>fuhensei</i> 普遍性)	Particolarità/unicità (<i>tokushusei</i> 特殊性)
Eterogeneità (<i>ishitsu</i> 異質)	Omogeneità (<i>dōshitsu</i> 同質)
Assolutismo (<i>zettaishugi</i> 絶対主義)	Relativismo (<i>sōtaishugi</i> 相對主義)
Astrazione (<i>chūshō</i> 抽象)	Fenomenalismo (<i>genjitsushugi</i> 現實主義), concretezza (<i>gutai</i> 具体)
Donativo/attivo (<i>nōdōteki</i> 能動的)	Ricettivo/reattivo (<i>jūyōteki</i> 重要的)

Aperto (<i>hiraketa</i> 開けた)	Chiuso (<i>heisateki</i> 閉鎖的, <i>tozasareta</i> 閉ざされた)
-------------------------------	---

Le differenze geo-ecologiche giocano un ruolo centrale nel discorso del *nihonjinron* perché si crede che esse determinino stili culturali diversi. Mentre l'Occidente è continentale (*tairiku* 大陸), desertico (*sabaku* 砂漠), caratterizzato da una natura povera su cui l'essere umano domina e da un clima regolare e temperato, il Giappone è insulare (*shimaguni* 島国), forestale (*shinrin* 森林) e caratterizzato da una natura ricca che prevale sull'essere umano e da un clima variabile e monsonico (Dale 1986: 42).

In termini di popolazione, queste distinzioni geofisiche genererebbero l'antinomia tra mescolanza "razziale" (*jinsu no konketsu* 人種の混血) e purezza "monorazziale" (*chi no junsui na minzoku* 血の純粋な民族, *tan'itsu minzoku kokka* 単一民族国家), primo indizio del carattere ideologico di queste differenziazioni (Dale 1986: 42).

A loro volta, da queste differenze ambientali e razziali deriverebbero quelle relative alle modalità di sussistenza. Mentre l'economia occidentale si basa sulla pastorizia (*bokujō* 牧場), sul consumo di carne animale (*dōbutsuteki* 動物的, *nikushoku* 肉食), su uno stile di vita nomadico-pastorale (*yūbokuminteki* 遊牧民的) e sul lavoro schiavista (*dorei* 奴隸), l'economia giapponese si basa sulla coltivazione di riso (*inada* 稲田), su una dieta a base di verdure (*shokubutsuteki* 植物的), su uno stile di vita sedentario e rurale (*nōkōminteki* 農耕民的) e sul lavoro cooperativo (Dale 1986: 42).

La letteratura del *nihonjinron* elabora poi una serie di contrasti relativi alla struttura sociale e alle credenze, risalenti all'era Meiji, che corrispondono al contrasto elaborato in Occidente tra culture industriali e preindustriali/feudali (Dale 1986: 43-44). Mentre l'Occidente è concepito in termini di *Gesellschaft* (società), il Giappone è definito come *Gemeinschaft* (comunità); mentre la società occidentale è individualista (*kojinshugi* 個人主義), basata su relazioni orizzontali (*yoko* 横), egualitarie (*byōdōshugi* 平等主義) e fondate su un contratto tra cittadini (*keiyaku* 契約), quella giapponese è gruppista (*shūdanshugi* 集團主義) o "contestualista/inter-personalista" (*kanjinshugi* 間人主義), basata su relazioni verticali (*tate* 縦), gerarchica (*kaikyūsei* 階級制) e fondata su un contratto "di sangue" o *kintract* (*en'yaku* 縁約) (Dale 1986: 44). Mentre la società occidentale enfatizza la sfera privata (*shiteki* 私的, *watakushi* 私), il valore dell'indipendenza (*jiritsu* 自立, *dokuritsu* 独立), i diritti (*kenri* 権利), quella giapponese pone l'accento sulla sfera pubblica (*kōteki* 公的, *ōyake* 公), sul valore della

dipendenza interpersonale (*amae* 甘え, *taritsu* 他律), sui doveri (*giri* 義理) (Dale 1986: 44). Infine, la società/cultura occidentale è urbana-cosmopolita e basata sul concetto di colpa (*tsumi* 罪); quella giapponese è rurale-esclusivista e basata sul concetto di vergogna (*haji* 恥) (Dale 1986: 44).

In seguito, Dale delinea una serie di contrasti relativi ai valori socio-culturali, derivanti dalle opposizioni descritte poc'anzi. Mentre l'Occidente è sempre stato caratterizzato da una commistione di popoli diversi, fatto che ha portato a un'endemica lotta per la sopravvivenza, intolleranza tra gruppi tribali (*fukan'yō* 不寛容) e bellicosità (*kōsenteki* 好戰的), incoraggiando il patriarcato e la mascolinità (*masuraoburi* 益荒男ぶり), in Giappone, grazie alla sua omogeneità, è prevalsa la legge della tolleranza (*kan'yō* 寛容), del pacifismo (*heiwateki* 平和的) e un principio femminile (*taoyameburi* 手弱女鱈) (Dale 1986: 45). La conflittualità, in Occidente, ha portato all'instabilità sociale (*fuantei* 不安定) e alla creazione di un'ideologia unitaria monoteista (*isshinkyōteki* 一神教的) per subordinare i diversi gruppi a un unico, dominante principio. In Giappone, l'armonia ha garantito stabilità sociale (*antei* 安定) e ha permesso il sincretismo religioso nella forma dell'animismo politeista (*tashinkyōteki animizumu* 多神教的アニミズム/*shamanizumu* シヤマニズム) (Dale 1986: 45). Infine, l'Occidente è "materialistico" (*busshitsuteki* 物質的) e il Giappone "spiritualistico" (*seishinteki* 精神的).

Un'altra tipologia di contrasti identificati da Dale è rappresentata dallo stile intellettuale. Mentre la tradizione intellettuale occidentale è caratterizzata da logicità (*ronri* 論理) e razionalità (*gōriteki* 合理的), da un procedimento di pensiero esclusivista (*nisha takuitsu* 二者択一), oggettivista (*kyakkanteki* 客観的) e dogmatico (*kōchokuteki genri* 硬直的原理), il pensiero giapponese è caratterizzato da ambivalenza (*ryōkasei* 両価性, *aimaisa* 曖昧さ), emozionalità o irrazionalità (*kanjōteki* 感情的), da un procedimento cognitivo inclusivo o ambivalente (*are mo kore mo* あれもこれも), soggettivista (*shukanteki* 主観的) e situazionale o etico (*jōkyō ronri* 状況論理, *jōkyō rinri* 状況倫理) (Dale 1986: 46).

Da questi attributi e da quelli precedenti deriva altresì il fatto che l'Occidente è caratterizzato da una cultura che privilegia la verbosità (*oshaberi* おしゃべり), mentre il Giappone da una che privilegia il silenzio (*chinmoku* 沈黙) (Dale 1986: 46). Ad esempio l'omogeneità "razziale" e il principio di cooperatività vengono assurti a concause dello sviluppo di una comunicazione non verbale, empatica.

Altre importanti dicotomie delineate da Dale sono relative alla lingua. La prima riguarda l'opposizione "esterna" tra lingue occidentali (e/o cinese) e lingua giapponese. Mentre le prime sono caratterizzate da un'origine mista, da una retorica espressiva elaborata e prolissa, da razionalità, impersonalità e logicità e da astrazione intellettuale, la lingua giapponese sarebbe "pura" o filologicamente indipendente, caratterizzata da laconicità allusiva per cui la reticenza viene premiata, da emotività, personalità, sentimentalità e intuitività (Dale 1986: 100). La seconda opposizione è invece di natura "interna", nel senso che ciò che viene dicotomizzato sono due stratificazioni lessicali propri della lingua giapponese, le parole di origine etimologica giapponese (*wago/yamato kotoba*) e quelle di origine straniera (*gaikokugo*) (Dale 1986: 78). In particolare, Dale si sofferma sulla contrapposizione tra le prime e i *kango*, da intendersi secondo taluni autori come una sottocategoria dei *gairaigo*: mentre i *kango* sarebbero orientati verso l'esterno, esprimenti sentimenti aggressivi, veicolanti un pensiero intellettuale, e sarebbero propri del linguaggio burocratico, legale ed accademico, le parole *yamato* sarebbero orientate verso l'interno, esprimenti sentimenti di compostezza, veicolanti emotività, e sarebbero proprie del linguaggio lirico (Dale 1986: 87).

Infine, nel *nihonjinron* una rilevante distinzione è operata tra sfera pubblica, mondo esterno, gruppo di *outsider* o *out-group* (gli Altri) (*kōteki* 公的, *soto* 外) e sfera privata, mondo interno, gruppo di *insider* o *in-group* (noi) (*shiteki* 私的, *uchi* 内) della vita, che sottolinea una tensione fondamentale tra realtà sociale (*tatema* 建前) e desiderio individuale (*honne* 本音), alle quali sono associate coppie di attributi tra cui *omote* 表 (superficie, ciò che sta di fronte, ciò che è corretto e permesso) e *ura* 裏 (ciò che sta dietro, la parte nascosta, ciò che è pubblicamente inaccettabile o illegale); *giri* 義理 (obbligazione, dovere) e *ninjō* 人情 (sentimenti umani) (Dale 1986: 106-105; Sugimoto 2010: 32-33).

Non sempre questi attributi sono tutti condivisi a tutti gli autori *nihonjinron*. Ad esempio, talvolta, la società giapponese è caratterizzata come basata su relazioni orizzontali e profondamente ugualitarie da taluni scrittori, oppure la coppia di concetti "colpa/vergogna" è a volte fonte di confusione nella loro attribuzione (Dale 1986: 44). Inoltre, tutti questi concetti socio-culturali, compresi quelli che dovrebbero qualificare il 'Giappone', non sono originali o unici della cultura giapponese, ma spesso provengono dalla tradizione intellettuale occidentale, come i concetti sociologici di *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*, ideati da Tönnies. Forse sarebbe lecito affermare che la tecnica utilizzata dagli scrittori *nihonjinron* sia proprio quella di camuffare idee di provenienza straniera in principi originativi giapponesi (Dale 1986: 44, 48, 72). Come fa spesso notare Dale, anche la concettualizzazione di certi principi estetici deriva

dall'incontro con la tradizione filosofica occidentale, in particolare quella tedesca: Heidegger, Husserl, Fichte, Hegel, Kant, Freud sono alcuni dei pensatori che più hanno influenzato gli autori del *nihonjinron* postbellici e antebellici (Dale 1986: 48, 72-73, 77, 82, 96, 215-217). Al di là della diversificazione talvolta contraddittoria insita nelle teorie di *nihonjinron* e del carattere “contraffatto” della provenienza di certi concetti, nel discorso del *nihonjinron* è importante prestare attenzione al ripetitivo *modus operandi* che sta alla base della differenziazione, ovvero la dicotomizzazione. Ciò che infine risulta fondamentale è il valore acquisito dall'attributo (connotazione) nella società giapponese contemporanea e non il significato in sé (denotazione).

2) PROFETIZZAZIONE

La lacuna metodologica caratteristica della letteratura popolare del *nihonjinron*, di cui parlerò in seguito, è compensata dalla presenza di una forte componente moralistica, che mischia la cultura reale, ciò che si è davvero, con l'idealità, ciò che si dice di essere, cioè come è e come dovrebbe essere la società giapponese. Gli ideali sono utilizzati per modellare la realtà mettendo in pratica un fenomeno chiamato “profezia auto-realizzatrice”, che fa sì che l'accettazione delle visioni olistiche sulla società giapponese del *nihonjinron* incoraggi i Giapponesi ad accettare lo *status quo* e che gli stereotipi, i miti e i cliché nazionali modellino e controllino le vite delle persone, orientino le loro scelte e decisioni (Mouer & Sugimoto 1986: 141, 388, 402; Heinrich 2012: 122; Bolaffi et al. 2003: 303). Da qui la denominazione scelta per descrivere sinteticamente questa strategia retorica. Nello specifico, essa consiste nell'utilizzo dell'“elemento magico”:

- invocazione e reiterazione di **parole o espressioni chiave evocative** - non a caso spesso presenti anche nei titoli di saggi o dei capitoli facilmente consultabili dagli indici – come *nihon rashisa*, *nihon no sugata* (giapponesità), *nihonjin/nihongo no kokoro/kaku* (essenza dei Giapponesi/della lingua giapponese), *nihonjin no seishin/kokoro* (spirito giapponese), *tokuchō/tokushoku* (caratteristiche uniche), *nihonjin wa nani ka* (chi sono i Giapponesi), *nihonjin/minzoku no seikaku* (il carattere nazionale dei Giapponesi), eccetera. Esse asseriscono implicitamente il particolarismo culturale giapponese e al contempo una sua conferma come realtà oggettiva. Infatti, le parole non solo descrivono e si riferiscono alla realtà, ma la creano (Gebert 2007: 176). Ciò che viene asserito in modo autorevole diventa reale (Gebert 2007: 176);
- invocazione di “**espressioni di normalità**”, che ricordano cioè dell'esistenza di una norma morale vigente che, qualora venisse trasgredita, confinerebbe l'individuo in una

condizione di anormalità e stranezza, come *nihonjin toshite* (in quanto Giapponesi), *heikina nihonjin ni* (per il Giapponese medio), *ippan no nihonjin ni* (per i Giapponesi normali), eccetera. L'ideologia moralistica della società giapponese è evidenziata anche da Sugimoto che analizza sociologicamente le tecniche messe in atto per influenzare la psiche degli individui e per indurli ad "auto-correggersi": correzione fisica, moralizzazione emotiva, sanzioni comunitarie, ideologia di competizione eugualitaria (Sugimoto 2010: 299-304). Particolarmente rilevante nell'ambito del *nihonjinron* è l'esistenza di una comunità sanzionatoria nella forma di immagini socialmente costruite che esercitano sanzioni nei confronti di comportamenti devianti. A questo scopo, concetti emici sono spesso invocati come concetti che penetrano nell'anima dei Giapponesi: cruciale è *seken* 世間, la comunità (immaginata) avente il potere normativo di approvare o disapprovare e, quindi, sanzionare il comportamento individuale (Sugimoto 2010: 300-301; Funabiki 2017: 69). *Seken* si estende oltre i gruppi primari, cioè comprende parentele prossime, colleghi di lavoro e vicini di casa, ma non comprende l'intera società giapponese e men che meno società al di fuori del 'Giappone'. È una presenza costante nelle menti dei Giapponesi in qualità di primaria unità d'interazione sociale che non implica relazioni di parentela reale (Sugimoto 2010: 301). Spesso è traslata nell'espressione "noi Giapponesi" (*wareware nihonjin*), per descrivere la più ampia unità di parentela immaginata (Sugimoto 2010: 301), la comunità fraterna di individui che, pur non conoscendosi, sono uniti da un legame indissolubile di origini comuni e, in questo senso, l'espressione è utilizzata interscambiabilmente con *nihonjin nakama* (noi compagni Giapponesi), per ribadire e ricordare ai Giapponesi l'aspetto cameratesco ed esclusivo della loro unione;

- stile linguistico caratterizzato dall'utilizzo di **frasi assertive universalizzanti e normative**, che impregnano talmente il testo di moralismo e normativismo da creare e plasmare la realtà, in particolare da far sì che una situazione desiderata, un ideale siano trasfigurati in realtà (Gebert 2007: 176; Mouer & Sugimoto 1986: 141, 388, 402; Befu 2001: 78-79). Nel caso del *nihonjinron*, la categoria di cultura ideale trasformata in cultura reale è la percezione sociale di unicità e omogeneità della società-nazione giapponese. Tali frasi sono infatti spesso espresse in termini universali e, in un modo o nell'altro, asseriscono o suggeriscono che tutti i Giapponesi "normali" si comportano secondo le modalità illustrate nel *nihonjinron* e che, dunque, non comportarsi seguendo quanto viene prescritto non solo è strano e inusuale, ma è "non giapponese" (Befu 2001: 79). A questo proposito, frequente è l'utilizzo di **tautologie**, ovvero di proposizioni che, proponendosi di definire qualcosa, sostanzialmente non fanno che ripetere nel predicato ciò che già è detto nel soggetto. Esse sono impiegate però come

argomentazioni logiche o dimostrazioni, nonostante siano vere per definizione (Mouer & Sugimoto 1986: 136). La normativizzazione è rafforzata anche attraverso **espressioni copulari** (*de aru, da*) e **forme piane** dei verbi, onnipresenti nel discorso del *nihonjinron*, che sono interpretabili non tanto come indicativi, ma come prescrizioni di imperativi morali (Befu 2001: 79). Talvolta, è utilizzata la più esplicita costruzione normativa *beki de aru* (si dovrebbe) che svolge una funzione altamente prescrittiva, o altre **costruzioni** ancor più **assertive** come *nakute wa naranai* (si deve), *nakereba narimasen* (si deve), *de ii no desu* (va bene...), *koto ga taisetsu desu* (è importante che), eccetera;

- **mistificazione**, ovvero la distorsione deliberata della verità e realtà dei fatti, che ha come effetto la diffusione di opinioni erranee o giudizi tendenziosi in campo ideologico, per veicolare una specifica visione del mondo. È particolarmente importante nella retorica primordialista perché è un dispositivo usato per travisare, semplificare la nozione di ‘nazione giapponese’ e si ritorva primariamente nell’enfasi posta sull’ineffabilità e impenetrabilità della cultura giapponese, per cui solo i Giapponesi e una stretta cerchia di stranieri eletti sono in grado di accedere alla cultura giapponese e di comprenderla, detenendo dunque l’autorità per pronunciare affermazioni sulla giapponesità (Mouer & Sugimoto 1986: 142). La mistificazione è implementata primariamente attraverso la manipolazione linguistica, cioè utilizzando certe complesse strutture grammaticali e sintattiche proprie della lingua giapponese, volte a creare intenzionalmente una sorta di mistero e nebulosità semantica. Ad esempio, sfruttando la caratteristica prevalenza dell’ipotassi nella struttura grammaticale del giapponese, sono costruite lunghe preposizioni ricche di subordinate fittamente incastrate le une nelle altre. Stilisticamente parlando, è incoraggiata la decontestualizzazione: sono ad esempio strutturati lunghi paragrafi apparentemente monotematici, ma farciti da così tante citazioni, riferimenti intertestuali, mitologici, poetici, aneddoti storici, da una rete così intricata di contenuti di natura profondamente diversa, assemblati in modo da formare una sorta di *patchwork*, che si perde il filo del discorso, il filo logico dell’argomentazione. Ciò che alla fine rimane impressa è la parola chiave “magica” ed evocativa, presente nelle prime righe del paragrafo o addirittura solo nel titolo dello stesso. L’aspetto mistificatore del discorso del *nihonjinron*, in particolare di quella parte di teorie sulla lingua giapponese nota come *nihongoron*, è stato ben analizzato in diversi scritti da Miller, il quale riprende le categorie individuate dal filosofo americano William James (1842-1910) nel suo studio sull’esperienza mistica: ineffabilità, illuminazione noetica, transitorietà e passività (Miller 1982; Miller 1977a: 14-19; James 1902 cit. in Miller 1977a). Secondo Miller, esse sarebbero particolarmente adatte a caratterizzare e descrivere

l'atteggiamento diffuso tra gli scrittori moderni di *nihonjinron* come Watanabe Shōichi e Suzuki Takao nei confronti della lingua giapponese.

Nel complesso, la magia della profezia si realizza quando la situazione desiderata assume le sembianze della realtà. La strategia di profetizzazione, molto diffusa nel *nihonjinron*, serve ad accentuare le credenze primordialiste relative alla nazione giapponese.

3) INDETERMINATEZZA

La terza strategia retorica consiste nel fare affidamento a uno stile espressivo vago. La vaghezza concettuale, semantica, sintattica e grammaticale costituisce un'altra peculiarità della forma divulgativa del *nihonjinron* (Mouer & Sugimoto 1986: 130).

Generalmente parlando, il *nihonjinron* si affida in modo preponderante a un'ideologia che scoraggia le interazioni trasparenti e dirette tra individui e fomenta orientamenti basati sulla vaghezza, sull'ambiguità e su modalità indirette di comunicazione: i doppi codici non solo sono legittimati in molte sfere della vita giapponese, ma sono incoraggiati a tal punto da creare una netta distinzione tra il mondo “di fuori” e il mondo “di dentro” (Sugimoto 2010: 32, 298). Questa ideologia dominante è caratterizzata da un “autoritarismo amichevole” che stimola l'ambiguità in una varietà di circostanze, permettendo a coloro che rappresentano l'autorità di interpretare arbitrariamente le diverse situazioni (Sugimoto 2010: 290, 297). Sugimoto menziona a tal proposito il potere discrezionale di cui gode la polizia nella sfera giudiziaria; l'interpretazione ambigua della Costituzione, soprattutto dell'articolo 9; la strategia pragmatica che molti detentori del potere usano per adattarsi gradatamente a circostanze mutevoli, che permette loro di effettuare una serie di impercettibili cambiamenti di significato (*nashikuzushi*) (Sugimoto 2010: 297-298). Questi sono solo alcuni esempi di come nella società giapponese sia promossa l'equivocità invece che la chiarezza, permettendo a coloro che governano di manipolare il significato di ciò che è giusto, di ciò che dovrebbe essere (Sugimoto 2010: 298-299).

In ambito letterario, solitamente i saggi di *nihonjinron* si distinguono per:

- l'utilizzo di espressioni grammaticali che veicolano **imprecisione temporale** o che si riferiscono indefinitivamente a un “passato perduto” o a un’“età dell'oro” (ad es. *shindai kara* “sin dai tempi degli dei”, *korai* “nell'antichità”, ecc.), soprattutto in riferimento all'origine della nazione giapponese. L'invocazione della storia antica a sostegno dell'origine vetusta ed incerta della nazione e l'intrecciarsi di mitologia e storiografia rappresentano due tecniche tipiche della

retorica nazionalista. In particolare, fondamenta mitico-storiche sono invocate nella definizione dei tratti che starebbero alla base dell'identità nazionale moderna del popolo di cui si parla (Longo 2018: 188-189);

- **costrutti grammaticali** che veicolano probabilità e non certezza (ad es. *kamoshirenai* “forse”, *de arō* “è probabile che”, *te itte mo* “è possibile dire che”, *to iwareru* “si dice che”, *dewa nai darō* “ma non è forse che”, ecc.);
- una pleora di **espressioni concettualmente oscure**, tra cui **espressioni essenzialistiche**, che rendono il contenuto del testo impreciso, poco chiaro. Confusione e equivocità sono generate anche dall'uso di alcuni **concetti emici** (*amae*, *tate/yoko*, *uchi/soto*...) sia in qualità di concetti di tipo etico e astratto in affermazioni comparative, sia in qualità di concetti di tipo emico e descrittivo per etichettare ciò che di unico è giapponese (Mouer & Sugimoto 1986: 133). Lo stesso avviene per altri concetti come ‘classe’, ‘modernizzazione’, ‘feudalismo’ e ‘democrazia’, impiegati per descrivere una varietà di fenomeni differenti, soprattutto nel caso di **concetti stranieri**, la cui origine deriva cioè da tradizioni intellettuali estranee a quella giapponese, camuffati però da concetti indigeni. In generale, è lecito affermare che nell'ambito del *nihonjinron* non vi sono mai definizioni chiare e univoche degli oggetti di analisi e della terminologia impiegata per descriverli (Mouer & Sugimoto 1986: 134). Dall'imprecisione a livello dei concetti deriva la vaghezza semantica, cioè la fumosità del significato di certe parole utilizzate copiosamente, il cui classico esempio è dato dal termine ‘omogeneità’. È ciò che il linguista polacco Głowiński ha definito “semantica allentata” (Gebert 2007: 175);
- la preferenza per l'**ipotassi**, che ha lo scopo di confondere il lettore o sviare la sua attenzione, nascondendo o rendendo difficile risalire alla veridicità di un'affermazione;
- **struttura** argomentativa **incoerente**: esposizione confusa delle argomentazioni e dei concetti, che sono assemblati in modo sparso in una costellazione di affermazioni e attraverso un'infarcitura di fitti riferimenti, esempi, aneddoti, divagazioni, citazioni, che rendono difficile la lettura lineare e sviano l'attenzione dalla natura e dalla veridicità dei concetti trasmessi.

L'indeterminatezza è strettamente legata al dispositivo della mistificazione. Soprattutto la vaghezza o l'approssimazione dei concetti attraverso la lingua accresce la possibilità di manipolare la realtà a proprio piacimento. È una strategia retorica comune a molte ideologie, poiché il suo scopo è quello di confondere e nascondere la realtà.

4) RICONNOTAZIONE

Un'altra strategia molto in voga nell'ambito del *nihonjinron* è l'associare, il legare stabilmente due concetti, sia con connotazione positiva che negativa, il riassegnare una certa connotazione a determinati lessemi, a certe espressioni idiomatiche, a modi di dire, ad attributi, a sostantivi, a verbi ordinari come *tsuzuku* (continuare), *nokoru* (rimanere, restare, sopravvivere), *kaifukusuru*, *modoru* (restaurare, ritornare), ad aggettivi come *hontō*, *honshitsuteki*, *honrai* (vero, originale, autentico), *kanjōteki* (emotivo, sentimentale), predicati di tratti che qualificano la giapponesità e ai quali è attribuito un inedito, importante e valutativo significato. La riconnotazione è strettamente legata alla strategia dell'indeterminatezza, in virtù di ciò che il IGłowiński ha definito "**semantica allentata**": il significato di una parola può essere ambiguo e impreciso ed è subordinato ai suoi qualificatori, che invece sono chiari e univoci (buono/cattivo, nostro/estraneo...) (Gebert 2007: 175).

Questa strategia è altresì strettamente connessa alla dicotomizzazione, in quanto ha la funzione di **polarizzare** le opposizioni binarie individuate nel discorso essenzialista del *nihonjinron*. La riconnotazione serve a infondere un sentimento positivo nei confronti dell'appartenenza nazionale, in quanto enfatizza la bontà e il valore affermativo del "noi" in opposizione a un "loro" diametralmente opposto.

5) POETICIZZAZIONE O MITIZZAZIONE

Quest'ultima strategia, strettamente connessa all'indeterminatezza e alla profetizzazione, consiste nel conferire un tono poetico, atemporale, astorico alla qualità di essere Giapponesi. Serve a far presa sulle emozioni del potenziale lettore e ad accrescere in esso l'attaccamento sentimentale al proprio essere Giapponesi. Nella fattispecie, i dispositivi utilizzati sono:

- utilizzo estensivo di **metafore** o di un **linguaggio della parentela/della famiglia**: immagini, attributi che si rifanno alla "madre", al "padre", all'"infanzia", alla "terra natia", al "Paese natale", riferimenti agli "antenati", alla "discendenza", al "sangue". La peculiarità di questo linguaggio è far apparire la nazione come qualcosa a cui si è naturalmente legati, come a un padre, a una madre, al luogo di nascita, come qualcosa che non si sceglie e, in questo senso, la nazionalità (*nation-ness*) è assimilata al colore della pelle, al sesso, al lignaggio, al momento della propria nascita (Anderson 2006: 143);
- **linguaggio dell'emotività**: invocazioni, attraverso immagini metaforiche, similitudini, di sentimenti, sensazioni positive, nostalgiche, malinconiche nei confronti di un aspetto legato alla nipponicità. Utilizzo della componente emotiva del linguaggio che ne fa una sorta di "strumento

della capacità affettiva” e in cui è rinvenibile uno stretto rapporto con il “momento nazionale” (Merker 2001: 110). Esempi sono “sangue giapponese”, “orgoglio”, “fiducia verso di sé”;

- **immagini poetiche** provenienti dalla mitologia e dalla poesia antica per descrivere un aspetto della giapponesità o cristallizzare una sua peculiarità;
- fitti **riferimenti storici e mitologici** intrecciati inestricabilmente tra di loro per esemplificare un qualche aspetto della nipponicità: di particolare rilievo sono i riferimenti temporali indeterminati che descritto precedentemente a proposito dell’indeterminatezza;
- **linguaggio fiabesco o mitologico**: ad esempio, espressioni temporali indeterminate proprie delle fiabe, dei racconti, dei miti (*mukashi, kenkoku...*) utilizzate in affermazioni che dovrebbero dipingere un aspetto reale della società, cultura giapponese.

b) Metodologia argomentativa

È bene chiarire fin dal principio che la metodologia che mi appresto a descrivere sottende il principio di autodeferenza vigente nel *nihonjinron*. La veridicità dei saggi di *nihonjinron* si basa in gran parte sull’argomento di autorità, cioè sull’autorità dello scrittore in virtù del prestigio della propria professione, solitamente di natura intellettuale, e della sua importanza ricoperta nella società giapponese. Talvolta sono gli stessi scrittori che ricordano al lettore la propria posizione autorevole, avvalendosi di esperienze personali nelle vesti del ruolo che ricoprono o ricordandola attraverso brevi ma efficaci incisi. Altre volte ciò è messo volutamente in risalto dall’editore nella copertina o nella fascetta.

1) MANCANZA DI UN APPARATO SCIENTIFICO

- **Mancanza di un apparato scientifico**, tra cui citazioni, note, riferimenti bibliografici, dati raccolti, statistiche, convalidazioni di ipotesi, comparazioni inter-sociali tra sub-popolazioni rilevanti;
- utilizzo di **fonti “popolari” e non specialistiche**, tra cui materiali illustrativi e folclorici, cronache storiche estrapolate dal contesto, miti, voci di dizionario, riferimenti intertestuali; la riesumazione di vecchi testi; cliché, concetti nazionalistici del passato riciclati, sapientemente e garbatamente mescolati con il linguaggio sociologico e la rielaborazione di concetti non nativi giapponesi (Dale 1986: 16-17, 183); esempi letterari tratti da romanzi, saggi, poesie, *pamphlet*; altri testi di *nihonjinron*; testimonianze di conoscenti stranieri; fonti di intellettuali stranieri considerati autorevoli; articletti di giornale, rivista; programmi televisivi e radiofonici, documentari, film; aneddoti; notizie di cronaca; generalizzazioni ascientifiche non basate su

statistiche; fonti storiche discutibili. Queste fonti sono citate **decontestualizzandole**, estrapolandole cioè dal contesto testuale e intellettuale originario e insrendole in un discorso di diversa natura per fini ideologici. La decontestualizzazione di esempi isolati che dovrebbero dimostrare l'applicazione concreta o l'operatività effettiva di un determinato principio è un *modus operandi* molto comune alla retorica nazionalista (Longo 2018: 197);

- **autoreferenzialità**: tendenza ad autocitarsi;
- **deferenza circolare**: citazione di altri colleghi di *nihonjinron*;
- **deferenza meccanica**: rifarsi, appoggiarsi ad altri intellettuali stranieri (spesso "occidentai") considerati autorevoli e in grado di aumentare il prestigio di chi li cita. La fonte diventa autorevole solo perché straniera.

2) ASSENZA DI UN'ESPLICATAZIONE METODOLOGICA

- Assenza di una metodologia esplicita e sistematica: Mouer e Sugimoto focalizzano la loro attenzione sull'assenza di una preoccupazione metodologica generalizzata da parte degli scrittori del *nihonjinron*, che si traduce in una mancanza di considerazione per il rigore scientifico associato alle scienze sociali (Mouer & Sugimoto 1986: 139). Attraverso l'omissione di riferimenti al metodo, il lettore è indotto a credere che l'evidenza scientifica e le basi per la congettura risiedano altrove: ciò che è implicitamente avanzato è che gli scritti scientifici sono troppo impegnativi per un lettore ordinario, interessato primariamente alle scoperte generali. Tutto ciò è rafforzato dalla presenza di una sorta di aura di **pseudoscienza**, come l'apparizione qua e là di una tabella o di uno schema approssimativo (Mouer & Sugimoto 1986: 140), di finte riproduzioni di discorsi diretti o citazioni, di riferimenti a dati arbitrari non ricondotti a nessuno studio o fonte;

- da un punto di vista epistemico, la gamma di campi di conoscenza esplorati nell'ambito del *nihonjinron* è molto vasta. I testi di *nihonjinron* si caratterizzano per un diffuso **tuttologismo**, strettamente connesso al **dilettantismo**, il quale, peraltro, non è mal visto in Giappone, ma è addirittura stimato. Molte di queste opere non sono scritte da specialisti della materia che trattano, né sono specialistiche anche se sono scritte da esperti in materia (Funabiki 2017: 112), ma spaziano solitamente attraverso più ambiti. Funabiki adduce come esempi significativi del primo caso le opere *The Book of Tea* di Okakura Tenshin e *Nihonfūkeiron* di Shiga Shigetaka, e quelle scritte da Nitobe Inazō e Uchimura Kanzō nel secondo caso (Funabiki 2017: 112), tutte risalenti ben prima del dopoguerra. Nel dopoguerra le opere di *nihonjinron* divennero sempre meno specialistiche, erano scritte più come un passatempo (*yogi*) e pochi autori riuscirono a

sviluppare ulteriormente il discorso intorno all'identità giapponese: esse non furono mai esaminate, criticate, e infine migliorate, ma trattavano sempre gli stessi argomenti anche se con parole e forme nuove (Funabiki 2017: 112-113). Non esiste una "nippologia", non esistono esperti di *nihonjinron*, ma a tale dibattito può potenzialmente partecipare chiunque, anche le persone comuni. Secondo Funabiki, le persone serie cercano di non occuparsi del *nihonjinron*, cioè della questione identitaria, perché è un argomento difficile da trattare; dall'altra, di sovente gli autori scrivono testi mediocri per soddisfare il bisogno dei lettori, ridicolizzando spesso l'ideologia del *nihonjinron* (Funabiki 2017: 114). Talvolta nei testi di *nihonjinron* la legittimità del tuttologismo dell'autore, tollerato anche in virtù del principio di autorità, è rafforzata dall'uso di sintagmi che sottendono l'esistenza di conoscenze universali, comuni, risapute o di osservazioni che anche il profano, se adeguatamente guidato, può condurre. Fanno leva cioè sull'*argumentum ad populum*, un tipo di fallacia nella quale si afferma (o si presuppone) che una tesi sia corretta perché è sostenuta da un gran numero di persone;

- la mancanza di rigore metodologico si evince anche dalla scelta dominante di analizzare, o meglio, **considerare un campione sociale molto circoscritto** e non rappresentativo, perché limitato al mondo degli impiegati o *sararīman* (colletti bianchi) uomini, limitatamente a grandi aziende o apparati burocratici centralizzati principalmente nella capitale, escludendo il mondo "periferico" femminile, delle minoranze etniche, delle piccolo-medie aziende, e ascrivendo a tutto il resto della società pensieri, credenze, assunti che sono invece l'espressione di una piccola, ma influente porzione della società giapponese.

3) ANEDDOTISMO

Il *nihonjinron* si caratterizza per un modo di procedere basato su impressioni, esperienze personali, osservazioni generaliste, intuizioni, congetture, citazioni di notizie di contemporaneità, episodi di vita quotidiana, aneddoti storici e personali arbitrariamente scelti e decontestualizzati, aneddoti tratti dalla letteratura, da "testimonianze" di stranieri autorevoli, esempi metaforici, comparazioni di universi sociali non paralleli, controesempi o esempi antitetici, osservazioni folcloriche, aneddoti pseudo-storici. Questa pleora di dispositivi, sintetizzabili come "la fenomenologia secondo il *nihonjinron*", serve a convalidare o rafforzare le proprie affermazioni in virtù della propria autorità intellettuale, spesso apportando anche giudizi di tipo qualitativo o valutativo. Ad esempio, si afferma che i Giapponesi sono grupapisti sulla base di un'osservazione generale derivante da una personale esperienza, come l'aver notato che i Giapponesi tendono a viaggiare spesso in gruppo quando si recano all'estero o il

fatto che i festival giapponesi (*matsuri*) coinvolgano masse di persone per trasportare insieme una portantina sacra (Mouer & Sugimoto 1986: 131).

4) SEMPLIFICAZIONE

Con “semplificazione” intendo indicare un *modus operandi* costituito da dispositivi retorici che portano il lettore a conoscere e interpretare la realtà in un modo estremamente semplice e superficiale, cristallizzandola e stereotipizzandola, e l’insieme degli effetti da esso scaturiti, tra cui:

- l’utilizzo estensivo di **stereotipi, cliché, luoghi comuni**: opinioni precostituite su persone o gruppi, che prescindono dalla valutazione del singolo caso e sono il frutto di un antecedente processo d’ipergeneralizzazione e ipersemplificazione, sono il risultato di una falsa operazione deduttiva. Questi dispositivi non solo permettono di veicolare rapidamente contenuti complessi, ma anche di orientare e cambiare il comportamento delle persone che hanno in mente un certo stereotipo;
- utilizzo di **metafore, similitudini, associazioni paradigmatiche e simboliche, analogie**;
- asserzioni derivanti dal **senso comune**, la concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l’individualità morale dell’uomo medio. Quest’ultimo è caratterizzato da un’adesione totale e illimitata a una concezione del mondo elaborata estrinsecamente, che si manifesta in un atteggiamento cieco e in un’obbedienza irrazionale a principi e precetti indimostrabili e ascientifici. È una conoscenza della realtà parziale, limitata, non è risultato di un’analisi concreta e ragionata, ma di un’“impressione generale” spontanea. Il senso comune si elabora e si costituisce su un terreno ideologico estraneo all’insieme delle conoscenze da cui deriva. Non è “innocente” o neutrale, ma ha una precisa funzione: assume una filosofia prodotta da uno strato di intellettuali legati alla classe dominante, la fa propria meccanicamente, l’adatta ai propri bisogni immediati e la innalza a norma di vita, a principio morale, a “ordine del mondo”. Ha dunque la funzione di verità assoluta perché sembra sorta direttamente dalla massa, dal “buon senso” popolare. Riferirsi a questa coscienza ideale o buona coscienza, custode popolare della saggezza e delle “verità eterne” equivale a riferirsi indirettamente alla concezione del mondo della classe dominante di cui il senso comune è il riflesso alterato;
- **espressioni idiomatiche, modi di dire, proverbi, detti celebri** (*meigen*): l’uso di locuzioni figurate, di brevi motti, di larga diffusione e antica tradizione, che esprimono, in

forma stringata e incisiva, un pensiero o una norma desunti dall'esperienza. Soprattutto i proverbi (*kotowaza*) sono spesso trattati come fonti di autorevolezza da cui costruire e legittimare le argomentazioni del *nihonjinron*. Ad esempio, facendo menzione di proverbi quali *saru mono hibi ni utoshi* 去る者日々に疎し (Le persone defunte sono distanti giorno dopo giorno) o *deru kui wa utareru* 出る杭は打たれる (Il chiodo che spunta fuori è ribattuto), alcuni scrittori di *nihonjinron* sostengono che i Giapponesi enfatizzano la prossimità nelle relazioni umane e che essi tendono a conformarsi all'autorità o che la schiettezza può causare disagi (Mouer & Sugimoto 1986: 134);

- sempre seguendo questa linea di ragionamento, si pensa spesso che parole o espressioni veicolanti particolari sfumature di significato siano difficili da tradurre in altri idiomi e dunque siano rappresentative del carattere nazionale giapponese, tra cui sono citati i proverbi *nagai mono ni wa makareyo* 長い物には巻かれよ (“Fatti abbracciare da qualcosa di alto”: è meglio assecondare anziché contrastare persone potenti e autorevoli) e *yoraba taiju no kage* 寄らば大樹の陰 (“Se devi appoggiarti da qualche parte, scegli l'ombra di un albero grande”: affidarsi a qualcuno di potente) (Mouer & Sugimoto 1986: 134-135). Anche l'approccio etimologico ad alcune parole o espressioni chiave fa parte di questo **riduzionismo linguistico** tipico del *nihonjinron*, ovvero l'identificazione pseudoscientifica di parole o locuzioni considerate peculiari alla lingua giapponese al fine di provare che anche il comportamento che descrivono o il concetto a cui si riferiscono è unico giapponese (Mouer & Sugimoto 1986: 134, 140). Si tratta di un dispositivo retorico attraverso cui la giapponesità è ridotta, condensata e semplificata in una parola. L'idea che da un concetto e dal nome che lo esprime si possa ricavare la storia della cultura del proprio Paese e in genere il carattere di una nazione è un'idea che si ritorva nei *Reden* di Fichte (Fichte 1808-1809/1944: 89). Ad esempio, il tratto del carattere nazionale espresso dall'importanza di restituire un favore o dall'obbligazione sociale è derivato dall'etimologia di *sumimasen* すみません (incompleto), il cui significato profondo è “non c'è niente che possa ripagare il mio debito con te” (Mouer & Sugimoto 1986: 135). Oppure, l'etimologia di *okagesamade* おかげさまで (grazie alla dea Luna) dimostrerebbe il grado di dipendenza dei Giapponesi dagli altri (Mouer & Sugimoto 1986: 135). Tuttavia, sebbene non sia mia intenzione intraprendere qui una critica della metodologia del *nihonjinron*, è necessario ricordare l'esistenza di numerose paia di opposizioni presenti in lingua giapponese, ugualmente difficili da tradurre e veicolanti valori opposti a quelli lodati nel *nihonjinron*. Mouer e Sugimoto menzionano i proverbi *ron yori shōko* 論より証拠 (“Più che il ragionamento, la prova”: invoca

la priorità della prova invece che solo argomentazioni astratte)¹⁷ quale controesempio di *haragei* (Mouer & Sugimoto 1986: 135). Inoltre, esistono in lingua giapponese espressioni che veicolano sentimenti anti-*establishment* come *hanganbiiki* 判官びいき (simpatizzare per il più debole e sfortunato) o *ippiki ōkami* 一匹狼 (lupo solitario) (Mouer & Sugimoto 1986: 135). Talvolta, al posto di singole parole sono citate intere poesie, per lo più brevi come *haiku* o *waka*, o anche personalità giapponesi famose, ritenute espressioni o incarnazioni viventi di un qualche tratto di giapponesità, stereotipandolo: nel primo caso si può parlare di “**riduzionismo poetico**”, nel secondo di “**riduzionismo spirituale**”. Pertanto i *waka* di Kakinomoto no Hitomaro (662 d.C.-710 d.C.) o gli *haiku* di Matsuo Bashō (1644-1694), Kaga Chiyojo (1703-1775) e Kobayashi Issa (1763-1828) diventano l’epifania del *kotodama* e della sensibilità giapponese verso la natura (Watanabe 1974; Suzuki 2016), mentre il poeta Saigyō (1118-1190), il principe Shōtoku (574 d.C.-622 d.C.), l’industriale Shibuzawa Eichi (1840-1931) sono elevati a paladini dei tratti distintivi del sincretismo religioso e dello spirito imprenditoriale nazionale (Watanabe 2008);

- la **minimizzazione**, ovvero la tecnica retorica di ridurre al minimo l’importanza, la rilevanza, l’incidenza di un fenomeno, di un fatto, in un determinato contesto. Ad esempio, si ridimensiona, sminuisce o addirittura ignora volutamente il pluralismo culturale ed etnico della società giapponese, fatto che, se menzionato portando in modo pseudoscientifico esempi concreti, è ridotto alla stregua di un’eccezione, un caso isolato o di poca influenza sulla totalità della società, cultura, lingua, “spirito”, “sangue” giapponese;
- gli ultimi esempi riportati a proposito del riduzionismo provano la diversificazione e la complessità etica della cultura e della società giapponese, i cui valori non sono così semplicistici e univoci come vorrebbero far credere i sostenitori del *nihonjinron*, e sono rappresentativi di una caratteristica del discorso del *nihonjinron* in quanto ideologia: la **contraddittorietà**. Il *nihonjinron*, semplificando la realtà, sorvola e ignora volutamente i fatti che metterebbero in discussione la sua autorevolezza, generando così incongruenze. Ad esempio, l’enfasi sull’armonia sociale o sul pacifismo, che sarebbe innata alla mentalità giapponese “vera”, contrasta fortemente con la realtà non solo storica dell’arcipelago giapponese, ma anche sociologica contemporanea. Lo stesso avviene per altre credenze che fanno parte del sistema ideologico del *nihonjinron*, come quella relativa al carattere taciturno della cultura giapponese,

¹⁷ In realtà, questa espressione è utilizzata da Suzuki (1975/2017) per fissare esattamente il principio di *haragei*. Ciò però non scredita l’affermazione di Mouer e Sugimoto circa la presenza di parole o locuzioni in lingua giapponese che potrebbero essere citate, attraverso la tecnica del riduzionismo linguistico, come controesempi degli stereotipi sostenuti dal *nihonjinron*.

che contrasta anch'essa con la realtà dei fatti, provata non solo dall'esperienza quotidiana, ma anche da fonti letterarie antiche, come il *Genji monogatari* (La storia di Genji, XI secolo) (v. Miller 1982: 85-89; Dale 1986: 101, 113). Questo divario tra cultura ideale e reale genera non solo contraddizioni, ma anche numerosi paradossi facilmente rinvenibili all'interno della letteratura identitaria. Ad esempio, Watanabe Shōichi scrive in un suo saggio che l'amore (*ai*) – inteso anche come *ai* 合い (“accordo, armonia”) - è l'espressione più primitiva dello spirito giapponese (Watanabe 1974). Allora perché riferirsi a questo concetto con un lessema che, etimologicamente parlando, non è di origine giapponese (*wago*), ma è sino-giapponese (*kango*)? La contraddittorietà, un frequente *habitus* della mentalità e dell'ideologia nazionalista (Longo 2018: 197, 199), non un dispositivo retorico ma più propriamente una caratteristica discorsiva del *nihonjinron*, è una diretta conseguenza del procedere per semplificazioni. In realtà, nella logica del contesto in cui opera l'ideologia, non solo non sussistono contraddizioni, ma vale il principio dell'**infalsificabilità** che consiste nell'individuare come premessa uno o più *strawman*, argomentazioni fittizie basate su rappresentazioni distorte del tema di cui si discute cosicché ogni possibile contraddizione è giustificata e risolta *a priori* dall'assunto generale. Ad esempio, asserendo e mostrando che la storia del Giappone è sempre stata caratterizzata sin dai primordi da isolamento, ecologismo e pacifismo, riducendo i conflitti interni a meri tafferugli tra connazionali risoltisi una volta liberatisi delle influenze esterne e stabilizzati i rapporti di potere interni con il periodo Tokugawa, durante il quale i Giapponesi hanno potuto portare a compimento la loro civiltà, ne consegue che *tutto* quello che è successo dopo la fine del periodo Edo è stato su istigazione o su reazione forzata dell'ideologia occidentale, quindi responsabilità degli Occidentali e della loro violenza. Tutto ciò che non va oggi o che non andava in passato dal Meiji in poi è per assunto colpa dell'Occidente. La tesi finale verso cui verte questa argomentazione è che il Giappone si deve liberare dell'influenza occidentale, deve ricostruirsi, e in ultima analisi indicare al mondo una strada alternativa essendo un Paese generoso e amante dell'umanità. Come riprenderò nella seconda parte della ricerca, questa è insieme l'argomentazione e la rivendicazione cardine di Suzuki (2016);

- infine, un'altra conseguenza e, al contempo, dispositivo per semplificare la realtà è la sua **banalizzazione**. Come ha mostrato Billig (1995), soprattutto la banalizzazione linguistica di certe espressioni apparentemente “innocenti”, “naturali”, già esistenti in una lingua attraverso la loro continua ripetizione gioca un ruolo fondamentale nel veicolare e imporre subdolamente il senso della nazione. Nel caso del *nihonjinron*, questa strategia ha la funzione di rafforzare la naturalizzazione e l'interiorizzazione della primordialità e unicità della nazione giapponesità e avviene su due livelli: 1) la **banalizzazione linguistica**: «routinely familiar habits of language»

(Billig 1995: 93) giocano un ruolo fondamentale nel processo di “far tornare in mente” ripetutamente la propria appartenenza nazionale, di riprodurre la naturalità della nazione. Ciò avviene tramite la reiterazione di parole o espressioni “banali”, apparentemente insignificanti, ma “magiche” perché sono il promemoria della propria identità nazionale - come *nihonjin toshite, waga kuni, wareware nihonjin, nihonjin nara, watashitachi*; 2) la **banalizzazione concettuale**: la banalizzazione linguistica comporta la banalizzazione a livello dei concetti sottesi alle parole o espressioni banali, asseriti come verità universali attraverso la tecnica della profetizzazione, ignorando o minimizzando volutamente la realtà, il cui significato è però lasciato nella vaghezza attraverso la tecnica dell’indeterminatezza. Un esempio molto comune nel *nihonjinron* è la banalizzazione del concetto di ‘omogeneità’, espresso dalla parola *dōshitsusei*, un cliché della società giapponese naturalizzato perché non messo in discussione, ma asserito attraverso frasi dichiarative o tautologie.

c) Scelte editoriali

Infine, i saggi divulgativi del *nihonjinron* si distinguono per alcune caratteristiche strategiche in termini più strettamente editoriali che, sebbene non rappresentino l’oggetto primario dell’analisi della seconda parte della ricerca, menziono qui brevemente:

- **destinazione popolare** dei saggi, suggerita dalla loro relativa brevità, arrivando fino a un massimo di duecento pagine, da un prezzo di vendita al pubblico molto basso e da strategie commerciali quali l’utilizzo di caratteri appariscenti sulla copertina e fascetta per attirare l’attenzione;
- rimando editoriale al genere del *nihonjinron* attraverso **inserti pubblicitari** a fine libro che promuovono altri saggi divulgativi su qualche aspetto della nipponicità, pubblicati presso la medesima **casa editrice**, e la presenza di parole chiave appariscenti sulla copertina e sulla fascetta che richiamano il Giappone, i Giapponesi, la lingua, cultura, società giapponesi, la giapponesità, ecc.;
- la **copertina** e la **fascetta** sono strategicamente pensate per suscitare l’attenzione di un pubblico di lettori interessato all’identità nazionale giapponese, attraverso l’utilizzo di caratteri appariscenti, parole chiave, sintagmi brevi e incisivi, veicolanti i concetti chiave del saggio, il richiamo all’autorità dello scrittore;

- soprattutto il **titolo** del saggio ha un enorme primo impatto, per cui le parole che lo compongono sono scelte con cura in modo tale da effettuare una prima scrematura tra il potenziale pubblico di lettori.

Per queste caratteristiche metodologiche molto diffuse soprattutto nella letteratura divulgativa e la tangibilità di quest'ultima, il *nihonjinron* è interpretato da Befu come un bene di consumo in un mercato di massa, alla stregua di una maglietta o di una cravatta, e da Dale come l'espressione commercializzata del nazionalismo giapponese moderno (Befu 2001: 61-62; Dale 1986: 14). Sarebbe tuttavia sbagliato ridurre il *nihonjinron* a meri interessi commerciali: come evidenzierò nella quarta sezione, esso è primariamente un'ideologia che pervade in modo più o meno consapevole sia produttori che consumatori (Dale 1986: 17).

3.5 Titoli della letteratura *nihonjinron*

A causa dell'ambiguità intorno alla terminologia e definizione del *nihonjinron* e della sfuggevolezza della natura dello stesso, una bibliografia esaustiva e universalmente condivisibile del genere sarebbe molto difficile da compilare (Befu 2001: 7). Non esistono veri e propri ideologi o esponenti del *nihonjinron*, che è stato volutamente definito in modo abbastanza generico come “discorso” e non come “corrente” o addirittura “movimento”, termini che presuppongono l'esistenza e la possibilità di identificare i nomi dei teorici più rappresentativi. Non esistono parimenti canoni letterari codificati o un manifesto del proprio stato dell'arte, né una teoria strutturata o un'esposizione organica delle argomentazioni sulla “giapponesità”. Non esistono nemmeno studi critici sistematici che tentino di presentare il fenomeno in maniera organica e di delinearne le caratteristiche nel modo più comprensivo possibile. Da qui la difficoltà a ordinare questo complesso fenomeno, imporgli un *frame* di riferimento, definirlo, analizzarlo.

In realtà, un apprezzabile tentativo di raccogliere e catalogare scritti ritenuti espressione del *nihonjinron* esiste ed è rappresentato dalla ricerca condotta dall'Istituto Nomura nel 1978, il quale identificò 698 titoli per il periodo compreso tra il 1946 e il 1978 (Befu 2001: 7; Yoshino 1992: 168; Dale 1986: 15; Mouer & Sugimoto 1982: 23; Sugimoto 1999: 82). Oltre ad essere ormai datato, tale studio pecca tuttavia di non aver definito chiaramente il campo di ricerca – il *nihonjinron*. Come evidenzia Befu, molti importanti titoli sono stati omessi e sono stati tralasciati gli articoli di rivista e i giornali: se si inglobassero anche questi ultimi, se si ampliasse la definizione di *nihonjinron* e se si aggiungessero anche i titoli comparsi successivamente al

1978 (il *boom* del genere avvenne nel corso degli Anni Settanta e continuò nel decennio successivo) e i libri scritti da autori stranieri, allora il numero indicato dall'Istituto Nomura crescerebbe rapidamente in maniera esponenziale (Befu 2001: 7). Pertanto, è certo che la ricerca condotta dall'Istituto Nomura, benché significativa ed importante, sottostimi enormemente il raggio d'azione della produzione scritta del *nihonjinron* (Yoshino 1992: 168; Dale 1986: 15). A questo proposito, Funabiki Takeo scrive che già nel 1990 Aoki Tamotsu aveva stimato che i testi del *nihonjinron* superassero abbondantemente le duemila unità, senza contare il fatto che molti di essi sono bestseller e diversi hanno un successo duraturo nel tempo (Funabiki 2017: 12).

Per quanto riguarda nello specifico i titoli dei saggi di *nihonjinron*, essi rappresentano una prima importante strategia di vendita per gli editori e a sua volta un primo importante indizio circa la popolarità e la diffusione stessa del tema presso l'opinione pubblica. La maggior parte dei libri che si propone di esplorare i temi del *nihonjinron* recano titoli significativi che includono alcune parole chiave, tra cui *nihonjinron*, *nihonbunkaron*, *nihonron*, *nihon rashisa* (giapponesità), *Nihon* (Giappone), *nihonjin* (Giapponesi), *kokoro* (quintessenza, spirito), *nihon shakai* (società giapponese), *nihongo* (lingua giapponese), *nihon keiei* (management giapponese), *shūdanshugi* (gruppismo), *nihonkei* (modello giapponese) ecc. Queste parole mettono in atto la “profezia auto-realizzatrice” di cui ho parlato poc’anzi. Lungi dal voler fornire una bibliografia completa ed esaustiva sulla letteratura del *nihonjinron*, mi limiterò a fornire qualche esempio di titoli tipici e ricorrenti dei saggi divulgativi di questo filone che suggeriscono il carattere evocativo (*kokoro*), etnocentrico (*nihon*, *nihonjin*, *nihongo*...) e particolarista (*tokushitsu*) del discorso:¹⁸

- *Nihonbunkaron* (Teorie sulla cultura giapponese);
- *Nihonjinron* (Teorie sui Giapponesi);
- *Nihonjinron no tameni* (Per una teoria sui Giapponesi);
- *Nihonjin to wa nani ka* (Chi sono i Giapponesi?);
- *Nihon to wa nani ka* (Che cos’è il Giappone?);
- *Nihongo no kokoro* (Lo spirito della lingua giapponese);
- *Nihon no kokoro* (Lo spirito del Giappone);
- *Nihonjin no kokoro* (Lo spirito dei Giapponesi);

¹⁸ Per una lista più esaustiva e rappresentativa di titoli di letteratura *nihonjinron* con i loro autori v. la seconda sezione della bibliografia finale.

- *Nihonjin no kigen* (Le origini dei Giapponesi);
- *Nihongo no kigen* (Le origini del giapponese);
- *Nihongo no tokushitsu* (Le qualità speciali del giapponese);
- *Nihon shakai no tokushitsu* (Le particolarità della società giapponese).

A questa lista si potrebbero citare anche i titoli emblematici di alcune riviste interamente consacrate a teorie di *nihonjinron* (Befu 2001: 49; Sugimoto 2010: 3), tra cui:

- *Nihon to nihonjin* (Il Giappone e i Giapponesi);
- *Nihon oyobi Nihonjin* (Il Giappone e i Giapponesi);
- *Nihonjin, nihongaku: The Quarterly of Japanology*;
- *Nihon bunka* (La cultura giapponese).

Se il *nihonjinron* fosse interpretato come un discorso, allora la bibliografia di ciò che può essere considerato facente parte di esso diventerebbe molto estesa e molto difficile da esaurire e limitare. Basta digitare sul web alcune parole (*nihonbunkaron*, *nihonrashisa*...) o stringhe di frasi significative (*nihongo no dokutoku* “le peculiarità del giapponese”; *nihonjin to amerikajin/ōbeijin to no chigai* “le differenze tra Giapponesi e Americani/Occidentali”, ecc.) per far comparire una pletora di articoli, pagine blog, siti internet in lingua giapponese dedicati alla discussione intorno alla giapponesità.

3.6 La partecipazione degli stranieri

Anche se non sarà l’oggetto di questa ricerca, spenderò qualche parola riguardo alla partecipazione degli stranieri nel discorso del *nihonjinron* in ambito letterario.

Con “opere di *nihonjinron* scritte da stranieri” s’intende un insieme di monografie, per lo più divulgatrici, redatte da autori, intellettuali, professori universitari, ecc. non giapponesi che trattano della giapponesità o parlano del Giappone da un punto di vista esterno. Molte di esse sono redatte in lingua inglese e, pertanto, rimangono sconosciute alla maggior parte del pubblico di lettori giapponese, per lo più monolingue, e il loro effetto su di essi è indiretto e ha luogo se uno scrittore di *nihonjinron* giapponese le introduce al pubblico giapponese (Befu 2001: 56). In realtà, alcuni libri scritti da stranieri sono stati tradotti con successo in giapponese e sono divenuti autentici bestseller da cui nessuno scrittore di *nihonjinron* può più prescindere:

è il caso emblematico di *The Chrysanthemum and the Sword* (1946) di Benedict, *The Japanese* (1978) di Reischauer e *Japan as Number One* (1979) di Vogel (Befu 2001: 57).

Il motivo di queste traduzioni e del loro successo è imputabile all'“ossessione” identitaria dei Giapponesi, o meglio al vivo interesse da essi manifestato verso l'alterità del proprio sé, verso la visione di sé presso un pubblico straniero, soprattutto se “occidentale”: è proprio per l'ardente desiderio di scoprire cosa gli stranieri pensano del Giappone e dei Giapponesi che alcuni dei loro libri di *nihonjinron* sono tradotti in lingua giapponese (Befu 2001: 56-57). In realtà, questo genere d'interesse condiviso dai Giapponesi nei confronti della visione di sé presso “non Giapponesi” avrebbe radici più profonde. Secondo Befu, è in parte a causa della posizione geografico-culturale periferica in cui si colloca l'arcipelago giapponese che i Giapponesi hanno sviluppato un complesso d'inferiorità verso l'estraneità, simbolicamente sempre rappresentata da civiltà più “sviluppate” da un punto di vista tecnologico e culturale – ‘Cina’ e ‘Corea’ nell'antichità, ‘Occidente’ in tempi più recenti (Befu 2001: 57).

È significativo citare un dato riguardante questa tipologia di saggi *nihonjinron*, tratto dal sondaggio condotto dall'Istituto Nomura nel 1978: circa 100 su 698 titoli elencati come rappresentativi del *nihonjinron* sono traduzioni di libri scritti da stranieri, che corrispondono a un settimo di tutte le opere citate (Befu 2001: 57). È altrettanto emblematico menzionare la serie bibliografica sui titoli *nihonjinron* intitolata *Sekai no nihonjinkan* (Visioni sui Giapponesi nel mondo) (1982), di cui una grande quantità sono titoli di libri scritti da persone provenienti da un Paese dell'Europa occidentale o dagli Stati Uniti (Befu 2001: 57-58). Similmente, numerosi sono i canali di *Youtube* giapponesi che vertono sull'intervista a cittadini stranieri residenti in Giappone o trattano di cosa l'Altro pensa del Giappone, con particolar riferimento agli aspetti che suscitano meraviglia nel visitatore straniero. È inoltre rilevante notare l'interazione tra scrittori di *nihonjinron* giapponesi e stranieri, come lo storico Reischauer che consiglia la lettura di Doi Takeo e Nakane Chie: questa menzione da parte di stranieri conferisce agli autori giapponesi un'importanza “circolare”, poiché inducono i lettori stranieri a prendere come buone le asserzioni di qualsiasi scrittore giapponese sui Giapponesi e la nuova conquistata reputazione internazionale conferisce loro un ulteriore motivo di prestigio in Giappone (Befu 2001: 58; Dale 1982: 147-148). In più, diverse opere classiche di *nihonjinron* giapponese sono state tradotte o direttamente scritte in inglese per il pubblico internazionale: la comunicazione tra scrittori di *nihonjinron* giapponesi e stranieri è dunque fomentata dalla traduzione reciproca, dalla comunicazione diretta e dalla lettura delle rispettive opere in lingua originale (Befu 2001: 59).

Tuttavia, l'intento delle due tipologie di *nihonjinron*, "straniero" e "giapponese", è profondamente diverso: mentre quello scritto da stranieri ha lo scopo di tracciare un ritratto di un Altro, spesso reso esotico, lo scopo di quello giapponese è di descrivere se stessi dal proprio punto di vista (Befu 2001: 59). Pertanto, il primo è elaborato da *outsiders* e ha il vantaggio di fornire una visione teoricamente più distaccata, imparziale, "neutrale"; il secondo è il frutto di riflessioni di *insiders* ed è quindi più soggetto a coinvolgimenti emotivi (Befu 2001: 59). È difficile tuttavia pensare che il *nihonjinron* scritto da Giapponesi sia del tutto genuino, cioè esprima punti di vista, concezioni, credenze, stereotipi di matrice puramente autoctona. Al contrario, esso è spesso "contaminato" da credenze intorno al Giappone e ai Giapponesi condivise o che sono state elaborate primariamente da "non Giapponesi", come il principio del gruppismo – anche se diverse sono le ragioni che spingono gli scrittori delle due tipologie di *nihonjinron* ad enfatizzare la medesima caratteristica (Befu 2001: 60). È altresì discutibile il presunto distacco emotivo o ideologico che sarebbe proprio del *nihonjinron* straniero, spesso intriso di pregiudizi, stereotipi, esotizzazioni, concettualizzazioni traslate in contesti culturali diversi da quelli di riferimento.

4. Interpretazioni del *nihonjinron*

In questa sezione presenterò le maggiori interpretazioni del *nihonjinron* che sono state fornite o rielaborate principalmente a partire dai lavori di Befu, Yoshino e Dale e che solo per motivi pratici appaiono nell'ordine che segue. Mi preme precisare che esse non si escludono a vicenda, ma sono talvolta complementari: taluni studiosi come Befu forniscono diverse interpretazioni del medesimo fenomeno, spesso combinandole. Per i fini di questa ricerca, particolare enfasi sarà posta sull'interpretazione del *nihonjinron* come ideologia.

4.1 Il *nihonjinron* come fenomeno culturale di massa

Secondo questa interpretazione, la letteratura e, in generale, il discorso del *nihonjinron* è un insieme di prodotti di consumo destinati a un mercato di massa, alla stregua di una maglietta o una cravatta: il bisogno o la richiesta di questo bene deriva dal desiderio dei Giapponesi di definire la propria identità in un contesto di espansione economica sempre più internazionalizzato e globalizzato (Befu 2001: 61-62). Infatti, i saggi divulgativi di *nihonjinron* seguono un'economia di scala come altri beni destinati al consumo di massa e sono venduti a

basso costo in modo da essere reperibili da chiunque, al contrario dei libri accademici che sono venduti a costi molto superiori (Befu 2001: 62). Inoltre, essi sono pubblicizzati come qualunque altro prodotto e le loro copertine sono rese attrattive per attirare il consumatore (Befu 2001: 62).

Altro motivo che spinge ad interpretare il *nihonjinron* quale prodotto di consumo di massa è l'assenza di un miglioramento qualitativo nel tempo: mentre la letteratura scientifica si basa su un continuo aggiornamento dei dati, su un perfezionamento delle tecniche di rilevamento degli stessi, delle teorie e dei concetti, quella speculativa implica solitamente una variazione di temi, ma non di qualità offerta nella loro disquisizione (Befu 2001: 63). Secondo questa logica, mentre gli scrittori ed editori di monografie di *nihonjinron* corrisponderebbero ai produttori di beni di consumo, i lettori sarebbero i consumatori: siccome l'obiettivo dei primi è quello di fornire merci che soddisfino la domanda dei secondi, questi ultimi sono inclini a spendere soldi per un ritratto di sé ben fatto e adulatore, che ne enfatizzi i pregi e ne nasconda i difetti, che, insomma, manipoli la realtà (Befu 2001: 64). Scrivere *nihonjinron* è più come dipingere un ritratto che fare una fotografia, perché implica la distorsione dei fatti, la libertà immaginativa, l'enfasi o l'esagerazione di certi fatti o aspetti, insomma quella licenza artistica – in questo caso letteraria – insita nel processo di presentazione di un prodotto al consumatore. Perciò, gli scrittori *nihonjinron* si adoperano per creare un autoritratto attraente per il pubblico giapponese (Befu 2001: 64). Il *nihonjinron* «is like ready-made clothing», è un insieme di autoritratti preconfezionati scelti e adottati dai singoli consumatori, dalle persone ordinarie che non hanno tempo, competenza a sufficienza, o voglia di formulare un proprio *nihonjinron* (Befu 2001: 64).

4.2 Il *nihonjinron* come modello culturale

Diversi sono gli antropologi che hanno concettualizzato la cultura come un modello: Geertz parlava di “sistema culturale” (*cultural system*), Holy e Stuchlik di “modello popolare” (*folk model*), Kearney di “visione del mondo” (*world view*) (Befu 2001: 76). Malgrado le differenze che sussistono tra questi modelli, essi mostrano il comune sforzo da parte degli antropologi di comprendere l'importanza del punto di vista nativo nel processo di decifrazione dei codici culturali: in questo senso, il *nihonjinron* può essere interpretato come un sistema di conoscenza di cui gli antropologi devono carpire il significato (Befu 2001: 76). Il sapere popolare (*folk knowledge*) è distribuito in modo non uniforme in una data popolazione: nel caso del *nihonjinron*, ciò significa che alcuni Giapponesi sono più inclini di altri e più interessati ad apprendere conoscenze riguardanti l'identità culturale giapponese e che coesistono diverse nozioni di questo tema nella società giapponese (Befu 2001: 76). Pertanto, alcuni Giapponesi

saranno produttori di libri che parlano di *nihonjinron*, altri avidi lettori, altri curiosi saltuari e altri ancora non mostreranno alcun interesse. Il *nihonjinron* quale modello culturale totale varia presumibilmente da un Giapponese all'altro, ma come modello popolare non rappresenta la totalità della cultura giapponese (Befu 2001: 76-77). Altrimenti detto, mentre i modelli popolari sono tanti quanti i nativi, il modello culturale è uno e si trova nella testa di ciascun nativo, secondo gradazioni e sfumature differenti, che convergono in un unico modello condiviso a livello generale (Befu 2001: 77-78). A questo proposito, Befu introduce la distinzione di Lévi-Strauss tra “modello cosciente” e “modello incosciente”: il modello formulato dagli scrittori del *nihonjinron* appartiene alla prima categoria; i modelli che invece sono propri dei Giapponesi ordinari, estratti dal proprio serbatoio culturale solo occasionalmente, impiegati in modo inconsapevole o semi-consapevole e formulati dagli scrittori *nihonjinron*, appartengono alla seconda categoria. Questi due tipi di modelli non esistono però in relazione dicotomica, ma sono estremi di un *continuum*. (Befu 2001: 77)

4.3 Il *nihonjinron* come modello prescrittivo

Il passo da modello culturale a modello prescrittivo nella definizione del *nihonjinron* è breve. Apparentemente esso sembra un mero modello culturale descrittivo, che dipinge fatti osservati di natura oggettiva (Befu 2001: 78-79). Tuttavia, il discorso del *nihonjinron* ha implicazioni di carattere normativo aventi lo scopo di caratterizzare una situazione desiderabile e idealizzata, di valenza positiva (Befu 2001: 78-79).

Questo modo di procedere “incondizionato”, tipico del *nihonjinron*, comporta che tutti i veri Giapponesi seguano i dettami del *nihonjinron* e dunque spinge i Giapponesi ad “obbedirvi” e a conformarsi ad essi. A rafforzare questa tendenza, secondo Befu, sussisterebbe anche la mancanza di un discorso alternativo o perlomeno di un contraddittorio delle asserzioni del *nihonjinron*, spesso basate su idealizzazioni e manipolazioni della realtà. Le deviazioni dalla “regola” – come un non Giapponese che parla fluentemente la lingua giapponese e si comporta come un Giapponese – sono liquidate come eccezioni alla norma vigente (Befu 2001: 79-80).

A questo punto è rilevante sottolineare la rilevanza della nozione di ‘egemonia’. L’egemonia intellettuale è un aspetto così cruciale della natura imperativa del *nihonjinron* da poter affermare che gli scritti del *nihonjinron* svolgono la funzione di moderni libri di testo morali, ancor più efficaci rispetto a quelli che venivano apertamente divulgati e imposti prima e durante la Guerra del Pacifico, perché sono promossi e propagandati subdolamente, come sapere che ogni intellettuale giapponese dovrebbe possedere (Befu 2001: 80).

Interessante è a tal proposito ricordare l'analisi condotta da Mito Takeuchi (2006) sull'influenza del *nihonjinron* nell'ambito dell'educazione, che a sua volta rimanda all'interpretazione del *nihonjinron* come ideologia. Takeuchi discute il contenuto di un libro di testo di educazione morale chiamato *Kokoro no nōto* (Il quaderno del cuore) elaborato dal Ministero dell'educazione giapponese nel 2002, intitolato nuovamente *Watashitachi no dōtoku* (La nostra morale) nel 2013 e distribuito nelle scuole elementari e medie nelle nuove versioni a partire dal 2014. Questi manuali non sono libri di testo ufficiali, ma sono utilizzati come testi nazionali *de facto* senza la specificazione dei nomi degli autori e rappresentano un modo subdolo attraverso cui lo Stato s'insinua nelle vite degli individui per creare cittadini giapponesi ideali e diffondere i canoni nazionali nei genitori, nelle famiglie, nella comunità attraverso i bambini (Takeuchi 2006: 16). Quattro sono gli argomenti che toccano la moralità: la personalità individuale, la relazione con gli altri, la relazione con la natura e la vita, la relazione con il gruppo e la società (Takeuchi 2006: 16). Il nazionalismo è qui insinuato e naturalizzato presentando una narrazione dai toni pacati, costruita con parole ambigue, espressioni semplicistiche e "banali", come la persistente ripetizione del sintagma *wagakuni* "il nostro Paese" e della necessità di amarlo (Takeuchi 2006). D'altronde, fu Yoshino che nel 1992 mise in evidenza il ruolo di industriali ed educatori nel consumo e nella propagazione delle idee del *nihonjinron* (Yoshino 1992).

A proposito dell'egemonia, il *nihonjinron* è interpretato da Sugimoto come un insieme di subculture dominanti che possiedono il capitale ideologico necessario per definire il contesto normativo dell'intera società e presentare le proprie subculture come la cultura nazionale anche all'estero (Sugimoto 1999: 92; Sugimoto 2010: 14-15, 71-72). Egli parla a tal proposito di "centralizzazione ideologica", in quanto l'ideologia dominante – il *nihonjinron* – è espressione dell'attività mediatica, industriale, politica, burocratica concentrata nella capitale di Tōkyō, detenuta dal potere maschile e da una classe fortemente istruita, che tende a oscurare la resistenza delle periferie e delle realtà locali e la loro spinta decentralizzatrice (Sugimoto 2010: 71-72).

4.4 Il *nihonjinron* come ideologia

Ancor più breve è il passo dal *nihonjinron* come modello prescrittivo al *nihonjinron* come politica culturale o ideologia (Befu 2001: 80; Liddicoat 2007: 36). A questo proposito Befu menziona l'istruttivo rapporto presentato nel 1980 dal primo ministro Ōhira Masayoshi intitolato *Bunka no jidai* (L'età della cultura). Fu preparato da una commissione di esperti

sostenitori del *nihonjinron*, tra cui Yamamoto Shichihei alias Isaiah BenDasan, ed enfatizzava una serie di caratteristiche ritenute peculiari alla sola cultura giapponese, fra le quali l'importanza dell'armonia nelle relazioni sociali, e antitetiche a quelle proprie dell' 'Occidente' (Befu 2001: 80-81; Yoshino 1992: 142; Sugimoto 1999: 89; Takeuchi 2006: 10).

Con questo rapporto formale e di natura politica, per la prima volta dal dopoguerra si assiste all'introduzione delle idee di *nihonjinron* in politica e alla sua trasformazione in servitore dell'*establishment*, cioè in ideologia egemonica approvata ufficialmente, sostenuta e tenuta insieme da burocrazia, politica, industria e mass media. Intellettuali di varia estrazione professionale (accademici, giornalisti, critici, scrittori, diplomatici, industriali) scrivono di *nihonjinron* in qualità di prescrizione comportamentale, il governo lo trasforma in ideologia egemonica e l'*establishment* corporativo lo consuma o lo mette in pratica (industriali, educatori, giornalisti, accademici, cittadini comuni) (Befu 2001: 81; Sugimoto 2010: 219, 242; Yoshino 1992).

Il *nihonjinron* è dunque divenuto uno dei più importanti punti di riferimento per giustificare le politiche governative del Partito liberal-democratico (LDP) (Mouer & Sugimoto 1986: 170). L'ideologia adottata dal governo si manifesta ed è sostenuta in una molteplicità di forme. Si esprime attraverso il conferimento annuale di medaglie culturali a coloro che eccellono in campi artistici tradizionali; nella designazione di certi artisti particolarmente degni di deferenza quali "Tesoro nazionale vivente"; nell'istituzione di musei statali come il *Rekishū minzoku hakubutsukan* (Museo storico e del folklore), che esibisce ciò che è considerata l'essenza della storia giapponese, e i musei nazionali di arte di Tōkyō e Kyōto, il cui obiettivo è impressionare i visitatori con la particolarità culturale e storica del Giappone (Befu 2001: 81-82). L'ideologia si manifesta anche nella promozione da parte del governo di certe immagini sul Giappone sia a livello domestico che internazionale. Ciò è conseguito, per esempio, controllando direttamente i testi scolastici e l'istruzione; incoraggiando la diffusione di un'immagine olistica della società giapponese all'estero finanziando le traduzioni di alcuni saggi ormai divenuti classici di *nihonjinron*; finanziando organizzazioni, associazioni, incaricate di diffondere la comprensione internazionale del Giappone; inviando compagnie di artisti di teatro *nō*, *kabuki*, istruttori di arti marziali, maestri del tè e di *ikebana* che veicolano presso un pubblico straniero l'idea dell'unicità culturale giapponese (Mouer & Sugimoto 1986: 177-178). Infine, l'ideologia si manifesta anche nella politica di internazionalizzazione promossa dal governo giapponese a partire dagli Anni Settanta, tra i cui obiettivi vi è la diffusione delle idee *nihonjinron* presso un pubblico internazionale: la stessa globalizzazione del Giappone deve essere vista come una causa del *nihonjinron* e quindi una parte significativa di esso (Befu 2001: 82). Il *nihonjinron* è

divenuto una questione scottante a causa dei problemi che la globalizzazione comporta, primo tra tutti l'accettazione di sempre più stranieri portatori di culture e punti di vista altri con i quali confrontarsi. Più il Giappone entra nel sistema economico mondiale più deve accettarne anche le inevitabili interazioni con gli Altri, cioè più diventa impellente il bisogno di autodefinirsi attraverso un processo noto come "glocalizzazione" (Befu 2001: 82).

In questo senso il *nihonjinron* può anche essere visto come un modo per minimizzare l'influenza straniera e in questa logica rientrano, tanto per fare qualche esempio, il finanziamento governativo di traduzioni in inglese e la pubblicazione di alcuni classici come *Fūdo* di Watsuji Testurō o *Tateshakai* di Nakane Chie. Vi rientra anche la politica di propagazione degli assunti e stereotipi del *nihonjinron* da parte di *Japan Foundation* in tutti i consolati e in tutte le ambasciate del mondo; la "disseminazione" di professori universitari e di artisti rappresentanti le arti tradizionali giapponesi affinché diffondano un'immagine particolarista del Giappone; anche l'istituzione del "Centro internazionale di studi giapponese" nel 1988 da parte del governo Nakasone è stata da molti vista come un modo per coprire una missione secondaria, oltre alla promozione della ricerca internazionale sulla cultura giapponese, ovvero la formulazione, il rafforzamento e la diffusione del *nihonjinron* (Mouer & Sugimoto 1986: 171, 177; Befu 2001: 83). Tali sospetti furono generati dalla posizione nazionalista di Nakasone e dalla figura di Umehara Takeshi, direttore generale e fondatore del centro, nonché aperto e attivo promotore del *nihonjinron* (Befu 2001: 83).

Secondo taluni studiosi che abbracciano la tesi dell'ideologia dominante della società giapponese, il *nihonjinron* rappresenta un caso di manipolazione d'idee o una teoria celata e subdola che protegge gli interessi dell'*establishment* (Yoshino 1992: 141, 143). In questo senso, esso dovrebbe essere visto nei termini di relazioni sociali e politiche conflittuali, cioè come uno strumento di dominazione classista con cui la classe dominante manipola le classi subordinate al fine di instillare in esse i valori che servono a legittimare e preservare gli interessi delle prime (Yoshino 1992: 141-143).

In realtà, come evidenzia il sociolinguista Blommaert, con 'ideologia', una combinazione di potere e discorso, non si deve intendere solo «a *specific* set of symbolic representations - discourses, terms, arguments, images, stereotypes - serving a *specific* purpose, and operated by *specific* groups or actors, recognisable precisely by their usage of such ideologies», ma anche «a *general* phenomenon characterising the *totality* of a particular social or political system, and operated by *every* member or actor in that system» (Blommaert 2005: 158). Della prima categoria fanno parte tutti gli "ismi" (dottrine politiche, scuole di pensiero, fazioni politiche...) - come socialismo, liberalismo, fascismo, marxismo, maoismo, conservatorismo, razzismo, ecc.

Queste ideologie sono spesso codificate, esplicite e storicamente contingenti, ovvero possiedono una chiara origine e modello di sviluppo (Blommaert 2005: 158-159). La seconda categoria è più difficile da descrivere, ma è anche a mio avviso la più interessante ed è l'interpretazione che credo più si addica al *nihonjinron*, vista la sua natura poliedrica e totalizzante. Questo tipo di ideologia non è attribuibile a un attore in particolare, né è localizzabile in un particolare "luogo" (partito politico e affini), ma penetra l'intero tessuto sociale e comunitario e produce modelli di pensiero e comportamento normalizzati e naturalizzati. È il senso comune, l'insieme delle percezioni "normali" che si hanno del mondo, delle attività naturalizzate che sostengono le relazioni sociali e le strutture di potere, i modelli di potere che rinforzano tale senso comune (Blommaert 2005: 159). Infatti, sebbene esistano produttori e consumatori specifici individuabili nel *nihonjinron* come ha mostrato Yoshino, la linea di demarcazione tra queste due categorie sociologiche è molto blanda, perché talvolta i produttori diventano i consumatori e viceversa. Ad esempio, gli industriali sono definiti come consumatori e utilizzatori di idee di *nihonjinron*, ma essi si trovano talvolta tra le file dei produttori. Lo stesso vale per i diplomatici e gli educatori.

Inoltre, ritengo altrettanto appropriata l'altra definizione fornita da Blommaert di "ideologia" quale «materially mediated ideational phenomena», sulla base della combinazione di altre due differenze individuate nella classificazione dei diversi tipi di ideologie in letteratura: da una parte, quelle definite "fenomeni cognitivi/ideativi", un insieme di idee, percezioni, saggezza ricevuta; dall'altra, ideologie definite "fenomeni o pratiche materiali", idee prodotte da condizioni o strumenti materiali particolari e portate avanti in determinati modi (Blommaert 2005: 161, 164). Infine, l'ideologia comprende sia attività creative, pianificate, consapevoli, sia la riproduzione non intenzionale di determinati significati (Blommaert 2005: 174).

Anche Befu evidenzia che non è tanto importante il fatto che le proposizioni del *nihonjinron* rispecchino la realtà, ma che i Giapponesi credano consapevolmente nella loro fattualità: in questo senso, il *nihonjinron* costituisce un'ideologia che orienta e guida le attitudini e il pensiero delle persone comuni e funziona da imperativo normativo per regolare la loro condotta (Befu 1984: 69-70). Befu associa il "pacchetto" ideologico e prescrittivo del *nihonjinron* al concetto culturale di *tatema* 建前, che si riferisce agli ideali, ai valori sociali, all'insieme dei comportamenti ritenuti consoni, in quanto etichetta da tenere quando si entra in società o a ciò che ci si aspetta venga pronunciato in un'occasione pubblica. Esso si oppone a *honne* 本音, l'insieme dei sentimenti provati realmente da un individuo, delle intenzioni reali, di ciò che si pensa intimamente (Befu 1984: 70). È nella natura di qualsiasi ideologia far sì che la fede del

credente non venga scossa davanti all'evidente contraddittorietà o falsità di una proposizione giudicata come vera (Befu 1984: 70).

Anche Dale afferma che il *nihonjinron* esemplifica ed intensifica un intero modo di pensare, un'ideologia di sentimento culturale ed etnico, che ha influenzato generazioni di Giapponesi nel modo in cui essi guardano se stessi: esso è divenuto una forza nella società giapponese che condiziona la modalità auto-rappresentativa e auto-percettiva dei Giapponesi (Dale 1986: 15). L'uso iterativo nel *nihonjinron* della dicotomia pubblico/privato è sintomo della profondità della discrepanza tra formale e attuale, ideale e funzionamento normativo della vita sociale ed istituzionale. In tutte le culture esiste questa discrepanza, ma nella società giapponese esiste una vera e propria legittimazione nell'uso di doppi codici in molte sfere della vita, invocati in moto reiterato a tal punto da creare una netta distinzione tra il mondo "di fuori" e il mondo "di dentro" (Sugimoto 2010: 32-33; Dale 1986: 109). L'ideologia intorno alla nipponicità ha mostrato di essere oltremodo tenace anche in virtù del retaggio confuciano su cui si basa la società giapponese, per cui il discorso politico è inculcato come insieme di valori culturali con toni fortemente moralistici (Dale 1986: 17). In questo senso, la letteratura identitaria sarebbe lo strumento più subdolo di coercizione ideologica, un'infusione di discorso politico dominante, potenzialmente più potente del controllo sociale operato dalla polizia del pensiero prebellica: secondo Dale, le idee del *nihonjinron* sarebbero eredi del patrimonio ideologico del "fascismo" giapponese, sottoposte ad adeguata ri-concettualizzazione e descrizione etnologica della realtà indigena (Dale 1986: 17).

Anche Mouer e Sugimoto sostengono che il *nihonjinron* contiene interessanti somiglianze con il nazionalismo intellettuale del Giappone prebellico nei concetti di *nihonshinkokuron* 日本新国論 (discorso intorno al nuovo Giappone), *yamatodamashii* 大和魂 (anima giapponese), *jōiron* 攘夷論 (discussione intorno all'esclusione dei barbari) e che il *nihonjinron* è stato talvolta utilizzato per proteggere gli interessi di coloro che detengono il potere in Giappone, in particolare, per preservare il loro *status quo* dal punto di vista dell'ordine sociale o della stabilità domestica e della promozione degli interessi economici all'estero (Mouer & Sugimoto 1986: 169-177, 388).

Infine, Sugimoto afferma che il *nihonjinron* è emanato da una varietà di basi ideologiche che, pur rivaleggiando le une con le altre su diverse questioni, sono accomunate dall'assunto dell'omogeneità e dell'invariabilità della giapponesità (Sugimoto 1999: 83). A questo proposito, indica tre aree differenti in cui queste basi ideologiche sono simmetricamente identiche, prima fra tutti, la trascendenza delle differenze politiche tra destra e sinistra (Sugimoto 1999: 83-84).

Mentre è poco sorprendente il fatto che il *nihonjinron* sia abbracciato dai tradizionalisti e conservatori, lo è di più se si considera il fatto che esso abbia carpito consensi anche presso i socialisti, comunisti, riformisti nel periodo del dopoguerra: di grande rilevanza è un modello reiterato di comportamento intellettuale chiamato *nihon kaiki* 日本回帰 (ritorno al Giappone), una forma di conversione intellettuale dall'internazionalismo al "giapponesismo", ripetuta innumerevoli volte nella storia intellettuale giapponese (Sugimoto 1999: 83-84).

In secondo luogo, il discorso del *nihonjinron* non solo comprende argomentazioni etno-nazionalistiche, ma anche prospettive "etno-critiche" nei confronti dei modi di vita e dei valori giapponesi sulla base di motivi "etnici". Apparentemente, esse sono antitetiche perché valutano la giapponesità in modo opposto, ma condividono l'essenza della giapponesità e non propongono un'analisi approfondita sulle "frontiere etniche" per stabilire la nipponicità. (Sugimoto 1999: 84-85)

Infine, l'ultima simmetria sublimata nel *nihonjinron* è rappresentata dalla rivalità tra isolazionisti ed egemonisti (Sugimoto 1999: 85-86). I primi sostengono che l'essenza dello spirito giapponese deve rimanere intatto e incontaminato dall'influenza straniera: questa posizione è dovuta alla posizione "schizofrenica" della società giapponese nella comunità internazionale, in quanto collocata tra il centro, da un punto di vista economico e tecnologico, e la periferia, da un punto di vista culturale e linguistico (Sugimoto 1999: 85-86). Tuttavia, lo stesso dualismo tra "intelletto straniero" e "spirito giapponese" ha promosso una posizione egemonista presso altri sostenitori del *nihonjinron*, che incoraggiano la promozione dell'interesse della cultura giapponese come possibile controdiscorso alla cultura occidentale e forza universalizzante (Sugimoto 1999: 86). Questo dualismo rispecchia quello descritto da Oguma nell'ambito della nascita del nazionalismo moderno in Giappone durante l'era Meiji, quando iniziarono a delinearsi due correnti di pensiero contrapposte sull'origine della nazione giapponese. In ogni caso, entrambe le posizioni promuovono l'equazione concettuale tra nazionalità, etnia, cultura, esaltano la giapponesità e accettano la natura duplice della posizione giapponese nel contesto globale (Sugimoto 1999: 87).

4.4.1 Il *nihonjinron* come discorso ideologico nazionalista

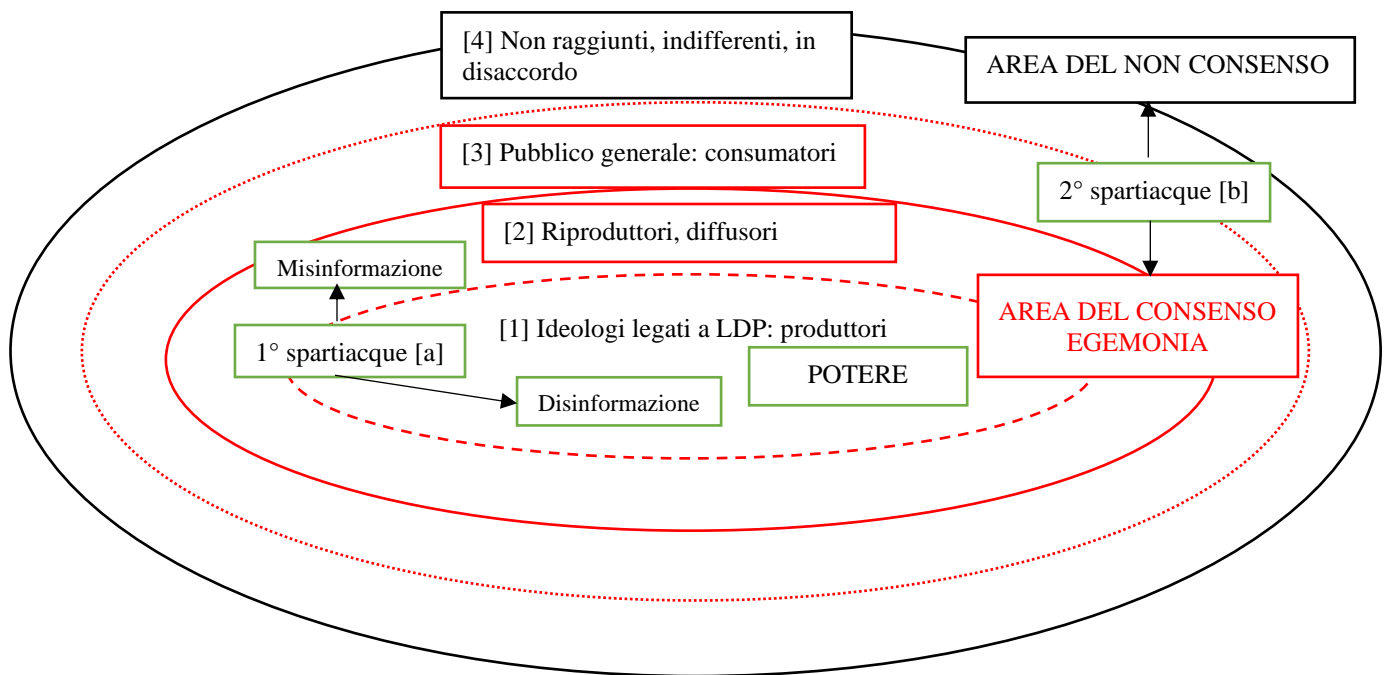
Coloro che hanno più di tutti interpretato il *nihonjinron* nei termini di un fenomeno riconducibile a una specifica forma di nazionalismo sono Befu (1993, 1997, 2001) e Yoshino (1992). Entrambi classificano il *nihonjinron* come una forma di "nazionalismo culturale", un genere di nazionalismo che asserisce la distintività della comunità culturale quale essenza della nazione, che intende rigenerare la comunità nazionale creando, rafforzando e preservando

l'identità culturale di un popolo quando è percepita come minacciata, inadeguata o del tutto mancante. In questo senso la nazione è concepita come il prodotto di una propria, unica storia e cultura nazionale, come una solidarietà collettiva dotata di attributi unici. (Yoshino 1992: 1) Il nazionalismo culturale sarebbe da distinguersi dal nazionalismo politico che cerca invece di ottenere uno Stato rappresentativo per la propria comunità e di assicurare i diritti cittadini per i propri membri (Yoshino 1992: 1). Soprattutto Yoshino intendeva esplicitamente contribuire con il suo lavoro agli studi sull'identità nazionale e sul nazionalismo sorti in ambito anglosassone, passando in rassegna delle prospettive teoriche riguardanti i temi dell'etnicità, identità nazionale e nazionalismo vigenti nel mondo accademico fino agli Anni Novanta (primordialista e della frontiera, espressivista e strumentalista, storicista e modernista) e affermando che esse non si escludono a vicenda nel caso giapponese, ma spesso si sovrappongono o bilanciano in modo pluralistico (Yoshino 1992: 50-62, 174).

In questa ricerca interpreto il *nihonjinron* come una specifica formazione discorsiva la cui retorica è finalizzata a conoscere la realtà all'interno di una cornice di nazioni e di sentimenti nazionali e per mezzo di un linguaggio nazionalista. Questo discorso egemonico, in virtù della sua preminenza nella società giapponese e della sua coincidenza con l'ideologia di coloro che detengono il potere, è focalizzato sull'identità dei Giapponesi in termini nazionalistici, cioè sui tratti costituenti la 'nazione giapponese'. Come già evidenziato, il suo nucleo ideologico è rappresentato da un sistema di credenze definite "primordialiste" perché enfatizzano primariamente la primordialità o naturalità della nazione.

4.4.2 Gradi di ideologizzazione

Le credenze pubbliche come insiemi di pensieri trasmessi socialmente (memi) del *nihonjinron* si manifestano presso e sono espresse dai suoi produttori e fruitori con diversa intensità e consapevolezza a seconda del grado di ideologizzazione. Il seguente schema rappresenta il "modello dei satelliti-centro", un'interpretazione personale del *nihonjinron* in quanto ideologia, in cui individuo quattro gradi di ideologizzazione identificandoli graficamente con ellissi concentriche. L'ellissi centrale [1] rappresenta il più alto grado di ideologizzazione, l'emanatore dei memi del *nihonjinron*, di cui le altre ellissi sono satelliti. A mano a mano che ci si allontana da [1], diminuisce sia l'intensità di ideologizzazione che la consapevolezza: le ellissi [2] e [3] sono satelliti di [1], perché usufruiscono, diffondono, riproducono i memi generati da [1]:



Partendo dal centro, l'ellissi [1] è il cuore ideologico del *nihonjinron* ed è costituito da un insieme di attivi ideologi, totalmente consapevoli dell'ideologia sostenuta e promotori di una capillare attività strutturata. Fanno parte di questa categoria sia personalità ultra-conservatrici che più moderate provenienti da estrazioni e campi accademici diversi, membri di organizzazioni, collaboratori di riviste, partecipanti a convegni, aventi solidi legami personali con l'*establishment* o facenti parte di esso, apertamente schierati con la destra strutturata, il Partito liberal-democratico. È la cerchia che detiene non solo l'egemonia culturale, condivisa con [2] e [1], ma anche il potere. Da un punto di vista dell'estrazione professionale, questi ideologi sono indistinguibili da [2] se non per storia o curriculum personale. Si interessano di una pletera di tematiche connesse all'identità giapponese, rivendicando in generale una posizione di superiorità morale del 'Giappone'. Alcuni di essi, pur non essendo storici professionisti ma dilettanti, quali politici del LDP, *leader* religiosi, accademici di diverse discipline, giornalisti, scrittori, educatori (Saaler 2016: 9), sono militanti del movimento di revisionismo storico che ha iniziato a caratterizzare in modo sistematico la politica giapponese a partire dalla metà degli Anni Novanta (Kingston 2016: 1). Le loro rivendicazioni principali sono: il rinnovamento del culto del *tennō* e del *tennōsei* (Mullins 2016: 1, 3; Saaler 2016: 3); la revisione costituzionale, in particolare degli articoli 9, 20 e 89¹⁹ (Mullins 2016: 2, 8-9); la

¹⁹ Questi articoli sanciscono rispettivamente: la rinuncia da parte del popolo giapponese alla guerra come diritto sovrano della nazione, alla minaccia e all'uso della forza come mezzo per risolvere le dispute internazionali, il

rinazionalizzazione del santuario Yasukuni e la promozione delle visite ufficiali (Mullins 2016: 2); la restaurazione dell'educazione nazionalista e morale nelle scuole pubbliche (Mullins 2016: 2); la ricostruzione di un Giappone politicamente indipendente (Mullins 2016: 3); il rafforzamento della credenza nella storicità di Jinmu (Saaler 2016: 4); la purga della narrativa storica del Giappone moderno dai suoi aspetti negativi come la questione di Nanchino, delle "donne di conforto", dell'Unità 731; la revisione del sistema educativo giapponese, soprattutto dei testi scolastici (Saaler 2016: 4); la fine del "regime del dopoguerra" (il sistema politico, sociale, educativo giapponese che ha preso forma attraverso le riforme introdotte dall'occupazione americana tra il 1945 e il 1952) re-interpretando il processo di Tōkyō, ora definito un esempio di "giustizia dei vincitori" (Saaler 2016: 5).

L'ellissi [2] rappresenta la seconda gradazione di ideologizzazione per intensità e consapevolezza ed è rappresentata dall'insieme di fiancheggiatori, involontari o semi-volontari, che portano avanti un'attività spontanea di propagazione delle rappresentazioni dominanti sulla giapponesità. Rispetto a [1] di cui fanno parte esclusivamente i produttori dei memi del *nihonjinron*, l'ellissi [2] è composta dai *riproduttori* dell'ideologia che sono in parte essi stessi *consumatori*, nel senso che oltre a ricreare e disseminare le credenze sulla giapponesità ne sono essi stessi influenzati e plagiati. Fanno parte di questa cerchia accademici, industriali, docenti, saggisti non professionisti, giornalisti, opinionisti, studiosi con attività come tuttologi (su stampa ma anche televisione), favoriti nella loro produzione divulgativa dal valore positivo dato in Giappone al dilettantismo e allo sforzo.

Lo spartiacque principale [a] tra [1] e [2] è rappresentato da una parte, da un'azione consapevole, intenzionale, pianificata di propagazione di false credenze come effetto di disinformazione; dall'altra, da un'azione inconsapevole, con effetti involontari. In quest'ultimo caso le false credenze sono l'effetto di misinformazione.

L'ellissi [3] rappresenta il pubblico generale ed è il grado di ideologizzazione più debole. Possiede i memi e condivide le posizioni nazionaliste più generali. Talvolta sostiene la *verità* di alcuni memi particolari di forte impatto mediatico (ad esempio, quello dell'"invenzione" del massacro di Nanchino). Non è sostenuto da conoscenze specifiche e da valori atti a valutare criticamente le idee. È un'area fortemente influenzabile ed è costituita per lo più da consumatori passivi dell'ideologia e talvolta suoi inconsapevoli diffusori.

divieto di mantenere forze armate aeree, marine, terrestri e qualsiasi mezzo bellico e il divieto di belligeranza; la garanzia alla libertà religiosa, la proibizione del supporto, della promozione o della coercizione da parte dello Stato di attività o educazione religiose; la proibizione di spendere o stanziare fondi pubblici per l'uso, il beneficio o il mantenimento di istituzioni o associazioni religiose o per qualsiasi impresa caritatevole, educativa o benevola che non sia posta sotto il controllo dell'autorità pubblica.

Infine, l'ellissi [4] comprende la popolazione non compromessa, cioè coloro che non sono stati raggiunti dai, indifferenti ai o in disaccordo coi memi portatori di ideologia. Rappresenta cioè l'area del non consenso. Questa zona costituisce un punto interrogativo che sarebbe interessante indagare empiricamente. Tra [1]-[2]-[3] e [4] sussiste uno spartiacque secondario [b] determinato dalla delimitazione dell'area del consenso e del non consenso ideologico e della separazione tra coloro che detengono o riproducono e coloro che non detengono l'egemonia.

Come chiarito nell'introduzione, in questa ricerca ho scelto di focalizzarmi sui gradi più elevati di ideologizzazione al fine di analizzare e far emergere al meglio l'ideologia primordialista. Nella fattispecie, come evidenzierò nella premessa alla seconda parte del lavoro, prenderò in considerazione i livelli [1] e [2], che corrispondono rispettivamente ai gradi di ideologizzazione degli autori che ho scelto di analizzare, Watanabe Shōichi e Suzuki Takao.

4.5 Il *nihonjinron* come religione civile del Giappone

Il ruolo del *nihonjinron* come ideologia dominante si manifesta, secondo Befu, attraverso la sua espressione in religione civile del Giappone, che costituirebbe un'altra ragione della sua continua popolarità (Befu 2001: 10, 104-105). Il concetto di 'religione del Giappone' (*nihonkyō* 日本教) fu elaborato dal Yamamoto Shichihei alias Isaiah BenDasan in due scritti, *Nihonkyō ni tsuite* (Sulla religione del Giappone) del 1975 e in *Nihonkyō no shakaigaku* (Sociologia della religione del Giappone) del 1981, scritto con Komuro Naoki (Befu 2001: 105-106). L'idea sottostante alla religione del Giappone è semplice: tutti i Giapponesi, al di là della loro affiliazione religiosa, appartengono inconsapevolmente a una religione alla quale essi si sottoscrivono passivamente per il solo fatto di essere Giapponesi e per questo definita "religione del Giappone" o "Giapponesismo". Cristianesimo, Buddismo, ecc. non sarebbero che sette del *nihonkyō* e i Giapponesi vivrebbero e agirebbero nel contesto di questa religione, seguendone inconsciamente i tabù e le prescrizioni. (Befu 2001: 106-107; Yoshino 1992: 16)

Per quanto concerne gli "assunti" del *nihonkyō*, innanzitutto vi sarebbe il concetto di *kūki* 空気 (aria, atmosfera), secondo cui ogni religione che approda in Giappone è nipponizzata, privata della sua impalcatura di principi, a causa di un'azione "de-scheletrizzante" che rende insignificante l'essenza stessa di tutte le religioni importate (Befu 2001: 107). Ciò significa che in Giappone qualsiasi religione che tocchi il suolo dell'arcipelago non attecchisce, ma perde la propria struttura portante ed è assorbita dal sostrato culturale autoctono. Ma non si tratta solo di assimilazione o adattamento da parte giapponese a una religione o a costume straniero: questi due fenomeni sono riscontrabili in molte società. La peculiarità culturale in Giappone starebbe

nel rendere vuoto, vano, privo di significato ogni sistema di dogmi o credenze che in origine nacque e aveva come principale funzione l'attribuzione di significato al mondo, alla morte, alla vita umana. Ne consegue che le religioni straniere diventano semplici varietà della grande "religione del Giappone", ovvero la cultura giapponese stessa.

Questo concetto diventa una spiegazione per tutto ciò che un Giapponese fa o non fa, pensa o non pensa ed è utilizzato nel senso di un insieme di obblighi normativi impliciti: quando un Giapponese parla, lo fa non solamente esprimendo 'verità pure' (*jijitsu* 事実), ma verità filtrate o interpretate dalle relazioni e dalle sensazioni umane, chiamate *jitsujō* 実情 e rappresentanti un altro elemento fondamentale del *nihonkyō* (Befu 2001: 107). Secondo questo concetto, per comprendere il *nihonkyō* bisogna analizzarne i martiri, molti dei quali sono descritti nei vari libri *nihonjinron* sull'essenza del cuore giapponese. Infatti, essi personificano o affermano loro stessi la centralità della 'via', chiamata *michi* 道 e definibile come la filosofia di vita del Giappone, il principio giapponese dell'universo (Befu 2001: 108). Quest'ultimo concetto è centrale nel discorso del *nihonjinron* in quanto è considerato essere un principio spirituale sotteso a tutte le arti tradizionali giapponesi ed è molto sottolineato nell'asserzione identitaria egemonica (Befu 2001: 108).

Un altro aspetto fondamentale del *nihonkyō* che trova forti parallelismi con il *nihonjinron* è il posto riservato al linguaggio, a cui è attribuito un carattere sacrale. Anche nel *nihonkyō* sussiste l'assunto per cui il linguaggio in sé fornisce un insegnamento di tipo religioso, poiché comprendere la lingua giapponese è il presupposto per penetrare anche il "pensiero giapponese" (Befu 2001: 108-109). Secondo BenDasan il *nihonkyō* richiede una comprensione non solo degli elementi linguistici in senso stretto – grammaticali, lessicali, ecc. – ma soprattutto di tutti quegli elementi extra-linguistici non verbali, tra cui le regole presenti nella società giapponese e le prescrizioni consuetudinarie implicite, ovvero ciò che egli definisce "umanologia" (*ningengaku* 人間学) che fa sì che il *nihonkyō* risulti impenetrabile ai non Giapponesi (Befu 2001: 109).

Per quanto concerne i "dogmi", Yamamoto e Komuro enumerano sette concetti sacramentali fondamentali, intimamente correlati tra loro e familiari anche al *nihonjinron* e all'essenza di "religione civile": natura (*shizen* 自然), autentica intenzionalità (*honshin* 本心), fatti (*jitsujō* 実情), essere umano (*ningen* 人間), purezza (*junsui* 純粹), ordine (*joretsu* 序列) e matrimonio (*kekkon* 結婚) (Befu 2001: 109). 'Natura' è la combinazione e coesistenza tra ordine psichico interno, ordine sociale e quello naturale: similmente il *nihonjinron* esprime la stessa idea in termini di armonia con la natura, nella società e compostezza interiore (Befu 2001: 110).

‘Intenzione’ è l’essenza della sincerità, derivante dalla purezza spirituale; ‘fatti’ designa verità filtrate o interpretate dalle relazioni e sensazioni particolaristiche dell’essere umano (Befu 2001: 110). Infatti, un altro “sacramento” essenziale del *nihonkyō* è la centralità dell’‘essere umano’: la “religione del Giappone” si occupa di come gli esseri umani si relazionano tra di loro e si definiscono dal punto di vista degli Altri e perciò non è definibile come una teologia, ma piuttosto come un’umanologia (Befu 2001: 110; Funabiki 2017: 99-100). Il *nihonkyō* si occupa esclusivamente dell’uomo, o meglio del modo in cui gli uomini (i Giapponesi) si relazionano tra di loro, dell’essere umano che esiste innanzitutto come una “ragione fuori dalla ragione” (*rigai no ri* 理外の理) o come una “legge fuori dalla legge” (*hōgai no hō* 法外の法), che è cioè prioritario alla ragione e alla legge (Funabiki 2017: 100). Esso si occupa della filosofia di vita dei Giapponesi, del modo di essere, dei principi regolatori della vita quotidiana del popolo giapponese. Ha come fulcro l’identità giapponese stessa: dunque, non è nientemeno che il *nihonjinron*. Anche quest’aspetto trova evidenti analogie con le teorie precedentemente menzionate di Hamaguchi Eshun e Nakane Chie, attivi e famosi promotori del *nihonjinron* (Befu 2001: 110).

‘Purezza’ è un concetto che ha a che fare con quello di ‘vera intenzione’: tutti i Giapponesi sono caratterizzati da una “purezza di cuore” primigena. ‘Ordine’ è relazionato all’ordine sociale verticale o gerarchico, considerato come un principio fondamentale di organizzazione umana nel *nihonkyō* (Befu 2001: 111).

Come si può evincere da questa presentazione, l’unica differenza che sussiste tra il *nihonjinron* e il *nihonkyō* è la nomenclatura utilizzata per descrivere questo campo di pensiero da parte di BenDasan, che in definitiva impiega le stesse categorie del *nihonjinron* (Befu 2001: 111). Ma in che senso il *nihonjinron* è una religione, cioè è *nihonkyō*? Befu fa riferimento al concetto di ‘religione civile’, la cui applicazione al caso giapponese è stata più chiaramente enunciata da Robert Bellah e Winston Davis. L’espressione si riferisce alla dimensione religiosa che si trova nella vita di ogni individuo e attraverso cui è interpretata la propria esperienza storica alla luce della realtà trascendentale. Essa è l’insieme delle credenze, delle pratiche rituali e dei simboli condivisi all’interno di una comunità, attraverso cui uno Stato o un potere costruisce e conferisce un’aura di sacralità alla propria sfera politica. (Befu 2001: 111)

L’idea saliente della religione civile è che l’entità politica sia l’unità di pratica religiosa comune e che le pratiche religiose aiutino a convalidare e legittimare l’entità politica attraverso le pratiche individuali “religiose” (Befu 2001: 111-112). Se il *nihonjinron* è la religione civile del Giappone, è ragionevole considerarla una manifestazione del nazionalismo giapponese, essendo il nazionalismo stesso una sorta di religione ed essendo la società e la nazione

isomorfici nel discorso del *nihonjinron*, per cui la reverenza della società è *ipso facto* reverenza per la nazione stessa (Befu 2001: 112-113).

Inoltre, ciò che rende il *nihonjinron* la religione civile del Giappone è l'assenza di discorsi alternativi che propongono visioni del mondo diversi e che riescano ad attrarre un alto grado di consenso presso i Giapponesi, sia da un punto di vista culturale che socio-politico (Befu 2001: 118-120). Il *nihonjinron* prevale in mancanza di altro. Infatti, esso offre un ideale e un pacchetto identitario in grado di coprire e prescrivere tutti gli aspetti culturali e storici del popolo giapponese, offre il materiale per la costruzione di una solida identità etnica e nazionale giapponese. (Befu 2001: 118-119) Il suo nucleo teorico è l'identità giapponese e il suo scopo è fornire una caratterizzazione della "natura giapponese" (Befu 2001: 119).

Infine, il *nihonjinron* in quanto religione civile o *nihonkyō* non ha caratteri solo culturali ma anche e soprattutto politici, ovvero è un modo per ratificare la cittadinanza, il criterio considerato più importante per essere Giapponese, ancora prima del luogo di nascita, apparenze fisiche, ecc. Vista la concezione del Giappone quale entità in cui lingua, cultura, etnicità e "razza" sono concettualmente sovrapponibili, la credenza nella simbolica sacralità degli stessi non può far altro che rafforzare la preoccupazione per la sfera politica di cui essi sono manifestazioni simboliche (Befu 2001: 120). La credenza nell'unicità della lingua, nell'omogeneità etnica e nella purezza culturale e nell'esclusività etnica sottolinea il proprio impegno nella politica, nella politica nazionale. La legittimazione della politica giapponese attraverso la religione civile del *nihonjinron* è visibile in modo prominente in diverse affermazioni pronunziate da politici di spicco (Befu 2001: 121). Questa prominente del *nihonjinron* nel discorso politico è dovuto anch'essa alla mancanza di modelli alternativi proposti dalle opposizioni, che lascia campo libero alla maggioranza di governo conservatrice per imporre le proprie politiche manipolatrici nei confronti di una larga parte dell'opinione pubblica giapponese, definibile come apolitica, perché non si schiera né con gli ultra-conservatori, che propugnano una restaurazione dell'istituzione regale, né con l'estrema sinistra, desiderosa di abolirla (Befu: 2001).

4.6 Il *nihonjinron* come alternativa al "vuoto spirituale" postbellico

Che significato ha dunque il *nihonjinron* come corpo di conoscenza per i Giapponesi che abbracciano le sue proposizioni? Innanzitutto, Befu sostiene che la sua popolarità sia dovuta alla messa in discussione dei simboli prebellici d'identità e di orgoglio nazionale, severamente

criticati dai Giapponesi stessi all'indomani della sconfitta nella guerra del Pacifico (Befu 2001: 86).

Tali simboli funzionano come strumenti per creare un senso di unità, d'integrazione nazionale e patriottismo e per ricordare quotidianamente l'importanza e la sacralità dello Stato. Tra di essi vanno annoverati la bandiera nazionale, l'inno nazionale, l'emblema nazionale, i rituali e i monumenti nazionali, circondati da un'aura di inviolabilità e reverenza (Befu 2001: 86-87). Il Giappone creò questi simboli dal momento in cui iniziò ad avere relazioni con l'Occidente, a partire dall'era Meiji, quando, per essere preso in considerazione dalle potenze occidentali come loro pari, dovette fabbricare *ex novo* l'istituzione imperiale, una bandiera "nazionale", un inno "nazionale", un emblema "nazionale", monumenti e rituali nazionali.²⁰ Essi furono ampiamente utilizzati fino al termine della Guerra del Pacifico, quando il Giappone non fu più in grado di farli valere a causa della loro dubbia e controversa credibilità (Befu 2001: 87). Vediamo ora perché ciascuno di questi simboli fu messo in discussione, lasciando un fertile terreno per l'affermazione e la prosperità del *nihonjinron*.

Innanzitutto l'istituzione regale. Essa rappresenta uno dei simboli d'identità nazionale più ovvi e più efficaci, per lo meno presso diversi Stati europei occidentali quali Danimarca, Norvegia e Regno Unito, in cui la popolazione è generalmente benigna nei confronti del sovrano, rimasto oggi come simbolo di unità nazionale, e non prova risentimento nei suoi confronti (Befu 2001: 87-88). Ciò non vale per il Giappone. Anche se la Casa reale giapponese (*kōshitsu*) è oltremodo vetusta, solo in tempi recentissimi è stata trasformata ed elevata a sistema di governo (*tennōsei*), ovvero solo dall'era Meiji il *tennō* è divenuto per legge un sovrano nel senso "occidentale" del termine. La prima preoccupazione degli oligarchi Meiji fu quella di modernizzare il Giappone anche da un punto di vista politico per mettersi alla pari con le potenze occidentali, europeizzando così l'istituzione regale e facendola diventare un simbolo del neonato Stato giapponese. (Befu 2001: 88) Prima del Meiji, la figura del *tennō* non era importante nelle vite quotidiane della gente comune e taluni non sapevano nemmeno chi fosse il sovrano reale (Befu 2001: 88).

Il problema che circonda il *tennō* giapponese dall'era Meiji fino alle fine della Guerra del Pacifico fu relativo proprio alla sua trasformazione in figura politica alla quale era stata conferita la fonte ultima di autorità: tutte le guerre in questo periodo furono dunque combattute in suo nome (Befu 2001: 88). Questo coinvolgimento dell'imperatore negli affari bellici del Giappone, soprattutto durante gli anni della Guerra del Pacifico, rese Hirohito (in carica dal

²⁰ Le virgolette poste sull'aggettivo 'nazionale' seguono l'uso di Befu e la ragione di ciò diventerà chiara nel corso di questa sottosezione.

1926 al 1989) e i simboli ad esso associato tanto ambigui da far credere a molti Giapponesi che l'imperatore debba quantomeno condividere il biasimo per la guerra e che quest'ultima sia qualcosa di orrendo – fatta eccezione per un piccolo, ma influente numero di ultra-reazionari di destra (Befu 2001: 88). Questa spaccatura prese una direzione drammatica alla morte del sovrano Shōwa nel 1989. Da una parte, il governo giapponese, alla guida del Partito conservatore liberal-democratico, sostenne la non colpevolezza di Hirohito per l'inizio della Guerra del Pacifico, che sarebbe esplosa a causa della pressione di gruppi politici sul *tennō*, il quale, in quanto monarca costituzionale, non poté far altro che accettare la decisione (Befu 2001: 88). Questa posizione dell'*establishment* sostiene altresì il ruolo fondamentale del sovrano nel porre fine alla guerra: in questo caso, egli sarebbe stato costretto a prendere una decisione per il bene del popolo giapponese, a causa della divisione netta che si era creata tra le diverse fazioni politiche favorevoli o contrarie al termine della guerra (Befu 2001: 88-89). D'altro canto, certi Giapponesi credono che questa argomentazione non abbia fondamenta logiche: se Hirohito ebbe la facoltà di decidere di porre fine alla guerra, allora doveva averla anche per non iniziarla. Inoltre, i documenti storici mostrerebbero il coinvolgimento emotivo dell'imperatore nelle vittorie militari giapponesi. (Befu 2001: 89)

Un'altra fonte di discordia è rappresentata dalle linee guida per l'istruzione primaria e secondaria istituite nel 1982, in cui la richiesta di insegnare agli studenti l'amore per il sovrano era bilanciata da quella per l'apprendimento del rispetto della sovranità popolare. Esse furono tuttavia riviste nel 1989 quando quest'ultima menzione sparì, mentre rimase l'esortazione a mostrare rispetto per il *tennō* quale simbolo dell'identità nazionale. Ciò generò un acceso dibattito tra insegnanti, educatori, presidi, studiosi di politiche dell'educazione, molti dei quali non vedevano in luce positiva questa insistenza per la reverenza del *tennō*. (Befu 2001: 89) Il malessere espresso da molti Giapponesi nei confronti del sovrano Shōwa e, in generale, dell'istituzione reale è emblematica se si considera la tragica esperienza vissuta dagli abitanti delle isole di Okinawa, che si considerano vittime sfruttate dal governo giapponese. (Befu 2001: 89-91) Similmente risuonano gli animi dei cittadini di Hiroshima e Nagasaki, coloro che soffrirono di più le conseguenze della guerra. In questo contesto si colloca il discorso pubblico dell'allora sindaco di Nagasaki nel 1989, quando dichiarò che Hirohito fu responsabile della Guerra, incontrando la condivisione di idee presso molti Giapponesi anche al di fuori di Okinawa (Befu 2001: 91). Il problema della responsabilità bellica di Hirohito rimase sotto la superficie della discussione pubblica sino alla sua morte, avvenuta il sette gennaio del 1989. Subito dopo, la questione iniziò ad essere vivacemente dibattuta nei *mass media*, mostrando il grado di ambiguità ed equivocità di cui era circondata l'istituzione reale. Quest'ultima non è in

ultima analisi considerabile come un chiaro simbolo di unità nazionale, ma è potenzialmente un elemento di divisione (Befu 2001: 91). Dal coinvolgimento di Hirohito nell'inizio della Guerra del Pacifico e dalla sofferenza che ancora riverbera nella memoria di molti Giapponesi derivano la difesa della Costituzione postbellica di natura pacifista e l'impossibilità di equiparare l'istituzione regale giapponese con quella inglese, danese o norvegese (Befu 2001: 91-92).

Un altro simbolo "nazionale" equivoco è la bandiera giapponese *Hinomaru* (Cerchio del Sole), che dovrebbe rappresentare l'unità nazionale, ma che è anch'essa circondata da una notevole dose di controversie (Befu 2001: 92). Innanzitutto, il suo *status* non fu chiarito formalmente fino al 1999, quando fu promulgata una legge speciale per definire la bandiera come "nazionale". Prima di questo momento non esisteva nessuna specificazione costituzionale o statutaria circa la natura della bandiera (e dell'inno) nazionale, ma la sua caratterizzazione era piuttosto regolata da una sorta di convenzione prebellica. (Befu 2001: 92) Questa assenza di ufficialità diede spazio ai detrattori dell'utilizzo della bandiera quale simbolo della nazione per dar voce a un rifiuto di impiegare il termine *kokki* (bandiera nazionale) per riferirsi allo *Hinomaru* (Befu 2001: 92). La sua discutibilità come simbolo di unità nazionale deriva essenzialmente dalla sua associazione equivoca con le nefandezze del periodo bellico: prima della sconfitta, essa era obbligatoriamente esposta fuori da ogni casa giapponese ad ogni celebrazione nazionale ed era parte integrante dello sforzo bellico, essendo sventolata per celebrare le vittorie belliche (Befu 2001: 92-93). Dopo la fine della guerra, il suo impiego fu limitato fortemente dalle forze occupanti proprio per la sua associazione alle vicende belliche e anche ben dopo il termine dell'occupazione il suo utilizzo fu severamente circoscritto a poche festività nazionali (Befu 2001: 93).

Si dibatte ancora sull'appropriatezza di mostrare la bandiera in quanto associata alla politica reazionaria e ultra-conservatrice. Per esempio, il manuale preparato nel 1989 dal Ministero dell'educazione specifica che essa deve essere issata e l'inno cantato alla cerimonia di immatricolazione dei nuovi studenti e alla loro laurea. Questa sollecitazione governativa mostra il carattere controverso e il significato che la bandiera comporta e che non tutti i dirigenti scolastici condividono la sua esposizione, insieme al canto dell'inno. (Befu 2001: 93) Ancora una volta, l'equivocità insita nel dispiegamento dello *Hinomaru* e le sofferenze pre e post-belliche evocate da questo simbolo sono ancor più vivide per gli abitanti di Okinawa, i quali hanno sempre rigettato con fervore l'adozione e l'utilizzo di una bandiera che simboleggia le sofferenze patite a causa delle scelte sacrificali del governo giapponese (Befu 2001: 93-95). In mancanza di un consenso sull'utilizzo dei simboli "nazionali", il governo centrale impone

un'ideologia nazionalista agli studenti e ai cittadini, forzando i rappresentanti di istituzioni pubbliche come le scuole a mostrare nazionalismo anche laddove non vi sia una reale condivisione di idee in questo senso (Befu 2001: 95).

Il terzo simbolo “nazionale” ancor più problematico della bandiera è l'inno, il *Kimigayo* (Le generazioni dei re), essendo intimamente collegato a un altro simbolo controverso, l'istituzione regale. Esso celebra l'eterna prosperità della dinastia regale e narra la centralità del *tennō* nella nazione giapponese (Befu 2001: 95-96). Nel 1989 il Ministero dell'educazione pubblicò un manuale istruttivo dove specificava la denotazione di *kimi* per riferirsi specificatamente al sovrano e nel 1999 fu introdotta una legge per rendere ufficiale l'inno, in cui sono equiparati esplicitamente la nazione e il sovrano giapponese (Befu 2001: 95). Ciò non rappresentava il volere del popolo giapponese, che si era dimostrato totalmente contrario nei confronti dell'obbligo legislativo di formalizzare l'inno, di trasformarlo in *kokka* (inno nazionale) (Befu 2001: 95-97). La resistenza al *Kimigayo* fu più dura ed efficace rispetto a quella mostrata verso la bandiera – con particolar riferimento a Okinawa – in virtù del fatto che cantare è un'azione volontaria, attiva, mentre guardare una bandiera che viene issata è passiva, non implica l'accettazione del nazionalismo sottostante (Befu 2001: 96-97). L'unica parte soddisfatta di questo cambiamento fu il governo in carica, che ne uscì rafforzato e legittimato a forzare persone ed istituzioni ad utilizzare i simboli di unità nazionale, anche se la legislazione non cambiò il comportamento della maggior parte delle persone (Befu 2001: 97).

Per quanto riguarda i monumenti nazionali, aventi la funzione di creare e rinforzare il patriottismo, quello più conosciuto e discusso è il santuario shintoista di Yasukuni di Tōkyō, che commemora le anime di tutti i soldati morti per l'ex impero giapponese durante le diverse guerre del periodo moderno (Befu 2001: 97). Yasukuni rappresenta anch'esso un simbolo altamente problematico per diverse ragioni. Fino alla fine della Guerra del Pacifico serviva a fomentare il nazionalismo e il jingoismo militarista, in quanto fino a quel momento i santuari shintoisti erano sostenuti dallo Stato. Pertanto, esso è visto con disdegno come il simbolo di ciò che ha portato al disastro il Giappone e di ciò che ha legittimato una guerra illegittima. Dopo la separazione tra Stato e religione sancita successivamente dalla nuova costituzione, Yasukuni finì sotto la giurisdizione di una corporazione religiosa privata, ma continuò ad essere utilizzato strategicamente da diversi primi ministri per conseguire i propri obiettivi politici (Befu 2001: 97-99). La sua ambiguità quale simbolo della nazione deriva anche dal fatto che esso commemora, se non celebra, altresì le anime dei criminali di guerra come Tōjō Hideki: il criterio per essere venerati a Yasukuni è vagamente quello di essere morti combattendo per l'imperatore (Befu 2001: 97-98). Proprio a causa dell'associazione e rievocazione delle

nefandezze commesse durante la guerra, le visite pubbliche dei primi ministri giapponesi e, in generale, la natura stessa di questo luogo sacro sono ampiamente dibattute presso l'opinione pubblica. Addirittura alcuni cittadini giapponesi hanno portato in causa alcuni membri del governo per aver visitato Yasukuni (Befu 2001: 98). Severe critiche provengono anche dai Paesi confinanti col Giappone, in particolare dalla Cina, che vede la visita ufficiale e governativa di Yasukuni come un tentativo mascherato di legittimare le azioni illegittime compiute dai militari giapponesi: il santuario è così problematico da aver scoraggiato finora qualsiasi visita formale da parte di figure governative straniere, andando contro la pratica comune di rendere omaggio ai caduti in guerra del Paese di cui si è ospiti e in cui si è in visita (Befu 2001: 99).

Infine, i rituali pubblici. Essi hanno la funzione di fomentare e ampliare l'eco del sentimento nazionalista secondo una scansione ciclica e di invocare il senso di appartenenza alla nazione e di comunione spirituale con lo Stato. Nel caso del Giappone, per esempio, le cerimonie di apertura al nuovo anno scolastico servono a promuovere il patriottismo, la lealtà e il nazionalismo attraverso l'adozione forzata dello *Hinomaru* e del *Kimigayo*. (Befu 2001: 99-100) Questi riti sono generalmente circondati da un'atmosfera di ansietà e divisione a causa delle funeste rievocazioni associate ad essi: casi esemplari sono stati i funerali di Hirohito e la cerimonia di intronizzazione di Akihito, entrambi criticati da gruppi di cittadini (Befu 2001: 100).

Tutti i casi sopra discussi mostrano la natura equivoca e controversa dei simboli e rituali più importanti per l'integrazione della nazione e la definizione dell'identità nazionale nella società giapponese. Questa incertezza porta Befu a ipotizzare che uno dei fattori di popolarità del *nihonjinron* nel dopoguerra è stato proprio il "vuoto simbolico" e identitario generato dalla presa di coscienza da parte dei Giapponesi sulla dubbia credibilità dei simboli dell'ex impero giapponese. Il *nihonjinron* si inserirebbe laddove i simboli nazionali sono deboli: questo discorso esplicita chiaramente le ragioni per cui bisogna essere orgogliosi della propria identità nazionale ed è in grado di suscitare il coinvolgimento emotivo necessario per instillare il senso nazionale, in mancanza di simboli fisici e istituzionali concreti o condivisi (Befu 2001: 100-101). Secondo Befu, la convenienza del discorso del *nihonjinron* sta nella polisemicità e flessibilità dei suoi contenuti, che possono essere facilmente alterati a seconda della necessità storica: il termine *nihonjinron* è utilizzato in maniera molto elastica dallo studioso, con il quale include anche le teorie e i discorsi sull'identità giapponese del periodo prebellico (Befu 2001: 101). La flessibilità insita in questo discorso non è facilmente raggiungibile dai simboli nazionali che mantengono un legame indelebile col passato. La loro sostituzione con il *nihonjinron* ha permesso la sopravvivenza e la trasformazione formale dell'ideologia

nazionalista dell'ex impero giapponese, camuffata in altre vesti spoglie degli elementi militaristi ed imperialisti, ma fondata similmente su sentimenti primordiali ed essenzialisti quali il “sangue”, la “purezza razziale”, l’“unicità linguistica” (Befu 2001: 102).

Ma perché il *nihonjinron* mantiene una presa così salda presso la società giapponese? Befu sostiene che il motivo per cui le credenze del *nihonjinron* persistono nel tempo, nonostante il sempre più ampio e profondo divario tra l’immaginario idealistico del *nihonjinron* e la realtà della società giapponese, è l’assenza di visioni del mondo, modelli culturali, discorsi ideologici e simboli nazionali alternativi nel discorso di opposizione. Senza nessuno in grado di proporre un modello alternativo che possa ottenere un ampio consenso popolare, il *nihonjinron*, proponente una rappresentazione essenzialistica del Giappone e dei Giapponesi, continuerà a giocare il ruolo egemonico di ideologia dominante. (Befu 2001: 102-104).

4.7 Il *nihonjinron* come fenomeno geopolitico e geoeconomico

In generale, è possibile affermare che la natura e il contenuto dell’identità giapponese sono variati nella storia recente dell’arcipelago a seconda della cultura, società o civiltà con cui il governo centrale giapponese si è trovato a confrontarsi, del contesto geopolitico e geoeconomico, oscillando tra due poli opposti definiti da Befu come “nazionalismo culturale positivo”, quando l’atteggiamento verso la definizione di sé è auto-congratulatorio e fiducioso, e “nazionalismo culturale negativo”, quando è dominato da una posizione auto-denigratoria e pessimistica (Befu 2001: 123-124).

Il primo periodo Meiji fu, secondo Befu, caratterizzato da un processo auto-denigratorio da egli definito “auto-orientalismo” per designare il processo psicologicamente masochistico di accettazione e interiorizzazione da parte di coloro che vengono orientalizzati dell’orientalismo occidentale, cioè di «un modo di mettersi in relazione con l’Oriente basato sul posto speciale che questo occupa nell’esperienza europea occidentale», «l’insieme delle istituzioni create dall’Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l’Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche su fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere o fittizie sull’Oriente. Si tratta [...] come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull’Oriente», «un corpus teorico e pratico nel quale, nel corso di varie generazioni, è stato effettuato un imponente investimento materiale. Tale investimento ha fatto dell’orientalismo, come sistema di conoscenza dell’Oriente, un film attraverso il quale l’Oriente è entrato nella coscienza e nella cultura occidentali» (Befu 2001: 126-127; Said 1978: 11, 13, 16, 100). In questo processo molti intellettuali giapponesi

accettarono lo schema dell'universo eurocentrico, in particolare il giudizio relativo alla presunta arretratezza giapponese (Befu 2001: 128).

La visione gerarchica razzista dell'Occidente è particolarmente visibile nella visione gerarchica delle lingue in cui le lingue indoeuropee si trovano ai vertici e secondo la quale l'«Oriente» è irrazionale, depravato, infantile, «diverso» e l'«Occidente/Europeo» è razionale, virtuoso, maturo, «normale» (Heinrich 2012: 7). Secondo questa ideologia, la lingua giapponese è rappresentata come primitiva e sottosviluppata ed è posta in opposizione alle lingue europee considerate come civilizzate e sviluppare (Heinrich 2012: 7-8). Il Giappone dovette confrontarsi con queste percezioni al principio del processo di modernizzazione del Paese. In questa fase, molti intellettuali e statisti Meiji come Fukuzawa e Nishi sposarono la proposizione occidentale per la quale il Giappone era arretrato, inferiore e sottosviluppato e la fervente convinzione della necessità per il Giappone di superare la feudalità retrograda e abbracciare il sapere, la tecnologia e la tecnica occidentale, il progresso illuminato (Befu 2001: 126-127; Dale 1986: 213; Funabiki 2018: 17, 92). In questo contesto, i Giapponesi non arrivarono da soli alla digestione ed elaborazione di caratteristiche distintive della società giapponese, ma vi furono indotti volutamente dalle potenze occidentali e talvolta inconsapevolmente dal confronto con esse. Inoltre, in realtà, l'emulazione culturale del Meiji, culminante nel cosiddetto «periodo Rokumeikan», fu molto superficiale in diversi aspetti e fu sempre accompagnata dalla serpeggiante credenza nell'esistenza di un distintivo spirito giapponese in grado di guidare il Giappone verso la via del progresso e trasformarlo in un Paese moderno, riassunta nel motto *wakon yōsai* (spirito giapponese, intelletto occidentale) (Befu 2001: 127-128).

Uno dei più importanti obiettivi dei pianificatori delle politiche del Giappone nel Meiji, con particolar riferimento alla questione della lingua, fu proprio quello di liberare i Giapponesi dal pregiudizio del sottosviluppo del Giappone e di mostrare che anche la cultura e la lingua giapponese potevano essere tanto sviluppate quanto quelle occidentali (Heinrich 2012: 9). Ciò richiese l'elaborazione di un'ideologia di legittimazione della lingua (e della cultura) fondata sulla credenza nel monolinguisimo (Heinrich 2012: 9). La creazione di questa ideologia ebbe successo e riuscì a rispondere alle sfide poste dalla modernizzazione in Giappone. Tuttavia, essa era e rimane intrisa di categorie concettuali nate in Occidente, perché il quadro di riferimento entro cui nacque fu proprio quello sviluppatosi in seno alla tradizione intellettuale europea. Il discorso sull'identità nazionale nato in questo momento storico non fu caratterizzato da un sostegno e da una diffusione a livello popolare come avvenne con il *nihonjinron* postbellico, ma fu dominio e preoccupazione esclusiva di intellettuali influenti politicamente ed economicamente che avevano un contatto diretto con gli Occidentali. Le masse rurali, che

componevano la maggior parte del popolo giapponese, non furono toccate in questa fase dalla questione identitaria e continuarono a vivere praticamente indisturbati come nel periodo feudale (Befu 2001: 128; Funabiki 2017: 36). Fu solo con la partecipazione dell'impero giapponese alle guerre espansionistiche a partire dal crepuscolo del Meiji fino all'ecatombe della Guerra del Pacifico che anche il popolo giapponese iniziò a confrontarsi forzatamente con la questione identitaria e fu solo dopo la sconfitta del 1945 che essa divenne una preoccupazione a livello di massa (Befu 2001: 128).

La seconda parte dell'era Meiji invece fu caratterizzata dallo sviluppo di una visione positiva del Giappone e dei Giapponesi e di un incremento della fiducia in sé stessi, in virtù dei successi conseguiti dal governo Meiji nel processo di rapida industrializzazione, di parità materiale raggiunta in campo economico, militare e diplomatico con l'Occidente. In concomitanza con i successi geoeconomici e geopolitici si svilupparono ed emersero discorsi che esaltavano le caratteristiche uniche e le virtù dei Giapponesi. Questa posizione fu fomentata nel 1890 con l'abrogazione del Rescritto imperiale sull'educazione che sancì ufficialmente il carattere divino del sistema imperiale e i principi fondamentali dell'educazione nazionale giapponese di derivazione confuciana e con la nazionalizzazione dello shintoismo popolare. (Befu 2001: 129-131; Dale 1986: 213)

Successivamente, durante l'era Taishō (1912-1926) vi fu una breve battuta d'arresto nella promozione e nell'incoraggiamento del *nihonjinron* degli anni precedenti grazie alla diffusione del pensiero liberale. Fu questo un interludio di relativa pace in Giappone, di interiorizzazione e selettività del sapere occidentale che iniziò a radicarsi realmente e più profondamente (Befu 2001: 132). Tuttavia, a partire dagli Anni Trenta fino alla capitolazione del 1945, si riaffermò il *nihonjinron* sviluppatosi in tarda era Meiji, enfatizzante la superiorità e l'unicità giapponesi. Fu in questo periodo che fu concepito il *Kokutai no hongī* (Principi di politica nazionale) del 1937, documento che ebbe un ruolo cruciale nel propagandare la convinzione dell'incontrastata vittoria dei Giapponesi in guerra e in cui fu stabilita la "Sfera di co-prosperità della Grande Asia orientale" (Befu 2001: 132-135). Befu sostiene che il *nihonjinron* divenne parte dell'ideologia ufficiale dall'era Meiji fino al 1945: in questo ambito sembra che egli impieghi il termine per indicare le teorie, i discorsi, le affermazioni, i documenti ideologici promossi dal governo giapponese, impregnati di etnocentrismo, jingoismo e nazionalismo. Tuttavia, in questo periodo l'assunto dell'unicità non era ancora divenuto predominante come nel dopoguerra, ma, come Oguma ha mostrato, la teoria delle nazioni miste fu elevata a politica nazionale ufficiale dell'ex impero giapponese, per la quale l'etnia giapponese era dominante su tutte le altre (v. Oguma 2002).

Nell'immediato dopoguerra, in Giappone si riaffermò per la seconda volta un atteggiamento auto-orientalista dovuto alla critica e al conseguente indebolimento a cui furono sottoposti i valori prebellici considerati tradizionali giapponesi, sia dagli occupanti americani, sia dai Giapponesi stessi. Non solo valori normativi come *on/giri* furono severamente contestati e messi sotto una luce totalmente negativa, ma anche le istituzioni, *in primis* quella reale, finirono coll'essere attaccate, messe in discussione e criticate come feudali, premoderne, antiche, retrograde, viziose, antidemocratiche. (Befu 2001: 135-137; Dale 1986: 213; Oguma 2002: 298) In particolare, fu il lascito feudale ad essere ripetutamente messo in luce negativa nel periodo postbellico (Befu 2001: 137; Yoino 1992: 26; Dale 1986: 213). Persino la lingua giapponese, elevata a oggetto sacro ed espressione per eccellenza della giapponesità, ricevette una notevole dose di critiche. All'indomani del 1945 e durante gli Anni Cinquanta, la società giapponese era pervasa da sentimenti di auto-denigrazione, auto-castigazione e auto-biasima e fu in questo contesto che il discorso sull'identità giapponese iniziò a ruotare intorno all'esclusivo confronto con l'Occidente, soprattutto gli Stati Uniti, per confermare la "cattiveria" giapponese (Befu 2001: 135-138). Dunque l'"Occidente" fu ancora una volta elevato a ideale e modello da cui imparare. Questo auto-orientalismo fu fomentato da un'altra "ondata" di orientalismo da parte occidentale – come nell'opera di Benedict o nell'analisi e descrizione del Giappone da parte di osservatori occidentali attraverso le lenti etnocentriche dei propri valori di riferimento (Befu 2001: 137).

Fu solo a partire dagli Anni Sessanta che i Giapponesi cominciarono gradualmente ad autodefinirsi nuovamente sotto una luce più positiva, auto-congratulatoria e auto-fiduciosa, in concomitanza con il decollo e il *boom* economico. Il *nihonjinron* iniziò a dipingere il Giappone e i Giapponesi in modo positivo e a rivalutare quelle istituzioni sociali e quei valori culturali che fino a qualche anno prima erano stati duramente messi sotto attacco (Befu 2001: 140; Yoshino 1992: 26; Dale 1986: 213; Funabiki 2017: 71-72). L'impeto per il ritorno focoso di un *nihonjinron* positivo, l'impennata e il proliferare di teorie esaltanti l'unicità dei valori e della cultura giapponese avvennero negli Anni Settanta con il raggiungimento del picco del successo economico. Due furono le differenze maggiori con il discorso *nihonjinron* antebellico, l'assenza del sovrano reale e il livello inferiore di coinvolgimento dello Stato (Befu 2001: 140), anche se, in realtà, questioni relative al *tennō* sono sollevate negli scritti di alcuni personaggi radicali e ultra-nazionalistici come Watanabe Shōichi in tempi recenti e anche se il coinvolgimento dello Stato nel dopoguerra sia ben presente, ma in forme più nascoste, silenziose, subdole.

In definitiva, un *nihonjinron* positivo coesiste con un *nihonjinron* negativo: il prevalere l'uno sull'altro dipende, come visto nella storia recente e più contemporanea del Giappone, dalla

posizione geoeconomica e geopolitica del Giappone nel mondo, in particolare dalle sue relazioni con Stati Uniti e Cina (Befu 2001: 141; Sugimoto 2010: 190; Funabiki 2017).

4.8 Il *nihonjinron* come risposta alla “minaccia identitaria”

Secondo questa interpretazione, il *nihonjinron* è un meccanismo di difesa da parte di un soggetto (i Giapponesi) che lascia un ambiente familiare (il Giappone) per avventurarsi in un mondo ostile (l'arena internazionale) (Mouer & Sugimoto 1986: 389). È un tentativo e un mezzo per esplorare e ricostruire l'identità nazionale minacciata dall'occidentalizzazione e dalla rapida industrializzazione, attraverso il processo di demarcazione simbolica tra 'Giapponesi' (noi) e 'Occidentali' (loro) e/o di ristabilimento e preservazione di un senso di continuità storica con le “tradizioni del Giappone” (Yoshino 1992: 137-138).

Befu sarebbe sostenitore soprattutto del secondo tipo di processo: egli tenta di spiegare perché e come il *nihonjinron* si sia sviluppato per “redimere l'identità giapponese”, utilizzando la coppia di concetti ‘pubblico’ (*ōyake* 公) e ‘privato’ (*watakushi* 私) in riferimento all'‘Occidente’ e al ‘Giappone’ (Befu 1984). Per ‘pubblico’ Befu intende l'insieme delle cose aventi a che fare con la società, la comunità, la politica, in particolare con l'arena della vita sociale tradizionalmente considerata “sacra”. Per ‘privato’ intende l'insieme degli affari intimi e famigliari, degli interessi e delle passioni individuali, spesso in opposizione agli affari della comunità. (Befu 1984: 63-66; Yoshino 1992: 138) Sulla base di questa classificazione, Befu argomenta che, durante il processo di occidentalizzazione iniziato nel Meiji e diventato imponente dopo la Seconda guerra mondiale, lo stile di vita occidentale andò a dominare la sfera pubblica della società giapponese, mentre lo stile di vita tradizionale giapponese fu relegato alla sola sfera privata (Befu 1984: 64; Yoshino 1992: 138). Ciò ebbe un duplice effetto: l'equazione pubblico = occidentale e privato = giapponese significò necessariamente sancire la superiorità dello stile occidentale su quello giapponese nella gerarchia di valori giapponese, che tradizionalmente prevede il primato della sfera pubblica e comunitaria su quella privata ed individuale (Befu 1984: 64; Yoshino 1992: 138).

Inoltre, l'occidentalizzazione penetrò in un secondo momento anche nelle vite private degli individui (es. nell'arredamento e progettazione delle case), determinando «a shrinkage of the self-expression as Japanese» (Befu 1984: 66; Yoshino 1992: 138). A causa della massiccia influenza occidentale, i Giapponesi ridussero notevolmente l'area in cui esprimere e legittimare la propria “giapponesità”. La crisi d'identità e il conflitto psicologico con l'Occidente nascono dal fatto di dover esprimere la propria identità culturale attraverso uno stile di vita che è stato

giudicato come politicamente inferiore ed è percepito come tale dai Giapponesi stessi (Befu 1984: 66). Ecco allora il ruolo fondamentale giocato dal *nihonjinron*: esso sfida l'etnocentrismo occidentale riabilitando le virtù della cultura giapponese e dimostrando l'unicità dello "spirito giapponese" e redime lo stile giapponese da una condizione giudicata inferiore, essenzializzandone i tratti salienti per renderli comprensibili e facilmente accessibili e acquisibili dalle persone ordinarie (Befu 1984: 66, 73; Yoshino 1992: 138).

4.9 Il *nihonjinron* come causa del successo economico giapponese

Questa interpretazione e la successiva sono molto popolari tra le élite pensanti del *nihonjinron*, cioè sono "meta-discorsive" e, dunque, analiticamente non valide. Le considero per motivi di completezza. La prospettiva del successo economico considera il *nihonjinron* un tentativo d'identificare l'unicità culturale giapponese come causa del successo economico, cioè cerca di spiegare la poderosa crescita economica del Giappone degli Anni '60, '70 e '80 attribuendola alle uniche caratteristiche proprie della cultura giapponese (Yoshino 1992: 139-141). Infatti, uno degli assunti del *nihonjinron*, come visto, è il riduzionismo culturale, cioè la spiegazione di qualsiasi fenomeno o episodio di cronaca attraverso una singola variabile, la cultura nazionale. Gli attributi reputati unici del carattere nazionale giapponese che avrebbero determinato il successo riportato in campo economico sono, per esempio, il gruppismo, il consensualismo, il perseguimento dell'armonia sociale, la dipendenza verticale, ecc. Il successo economico sarebbe così una vittoria morale e culturale dei Giapponesi e i valori ritenuti peculiari giapponesi sono qui utilizzati per spiegare il successo nell'evitare molti problemi sociali che sarebbero più frequenti in Occidente. Tuttavia, questa non rappresenta una vera interpretazione del fenomeno del *nihonjinron*, perché dà per scontato la sua esistenza e non arriva a comprenderne e spiegarne le cause, l'origine e il contesto di sviluppo di tale discorso identitario.

4.10 Il *nihonjinron* come caratteristica peculiare della cultura giapponese

L'interpretazione del *nihonjinron* e in particolare della viva preoccupazione dei Giapponesi nei confronti della definizione della propria identità come attributo intrinseco della cultura giapponese stessa è condivisa non solo dalle élite intellettuali, ma è prevalente anche tra i Giapponesi ordinari istruiti (Yoshino 1992: 146). Questa spiegazione del *nihonjinron*, definita da Befu "culturale", comprende sia l'abitudine inarticolata e vaga di certi intellettuali che considerano la preoccupazione giapponese per la propria identità come parte del proprio

carattere nazionale, sia i ragionamenti più esplicitamente sociologici (Befu 2001: 146). In particolare, secondo quest'ultima tipologia di spiegazioni, l'utilizzo attivo di *out-group* quali gruppi di riferimento è interpretata come una caratteristica intrinseca della struttura sociale del gruppo giapponese: quest'ultimo sarebbe fortemente incline ad avere un esclusivo *in-group*, utilizzando al tempo stesso gruppi "esterni" per fini normativi e comparativi (Yoshino 1992: 146). Il prototipo del gruppo giapponese è considerato essere la comunità di villaggio tradizionale, studiato a fondo dal folklorista Yanagita Kunio (Yoshino 1992: 146-147). Come sottolinea Yoshino, questa visione è criticabile da diversi punti di vista, primo fra tutti il particolarismo insito in questo tipo di proposizione e, poi, il determinismo culturale (Yoshino 1992: 147).

4.11 Motivi d'interesse e popolarità del *nihonjinron*

Oltre alle interpretazioni sopra presentate, presenterò brevemente altre ragioni di popolarità del *nihonjinron*. Al di là delle motivazioni contingenti, la prima ragione di successo sarebbe imputabile semplicemente alla curiosità e all'insaziabile appetito di molti Giapponesi per le proprie origini (Befu 2001: 39; Befu 1984: 68), tanto da poter affermare che la maggior parte dei Giapponesi è talmente interessata alla questione della propria identità nazionale da rendere particolarmente rilevante la domanda: «Chi siamo noi Giapponesi?» e da poter definire il *nihonjinron* come un passatempo o sport nazionale (Befu 2001: 3; Sugimoto 1999: 81; Funabiki 2017: 113). A questo proposito, il *nihonjinron* è popolare in parte perché ogni Giapponese possiede una qualche idea o una visione generale sul Giappone e sui Giapponesi, cioè perché rappresenta un argomento d'interesse generale su cui praticamente qualsiasi Giapponese ha un'opinione a riguardo (Befu 2001: 49-50).

Secondo Dale, la popolarità del *nihonjinron* è forse in parte dovuta e spiegabile dal modo con cui esso esalta le rituali banalità e le oppressive formalità del quotidiano e le eleva a tradizioni culturali, santificando il profano attraverso l'attribuzione di significati arcaici (Dale 1986: 18).

Sugimoto adduce la popolarità e l'egemonia del discorso del *nihonjinron* anche a un problema di "visibilità". Siccome un particolare gruppo di individui occupa posizioni elevate in aziende importanti, essi sono anche coloro che hanno un facile accesso al controllo dei *curricula* educativi, dei *mass media* e della pubblicità e, dunque, possono orientare e imporre i propri stili di vita e valori, veicolare sia all'estero che a livello domestico un certo tipo di immagine sulla società giapponese, incebntrata sul dominio maschile, su uno spirito samuraico,

sul vigore dei *kamikaze*, sull'impiego a vita in grandi aziende, su un alto tasso di giovani laureati e su un dominio della cultura elitaria espressa da *ikebana*, cerimonia del tè, teatro *nō*, eccetera (Sugimoto 2010: 1-2, 14, 249).

Befu sostiene che un altro motivo di popolarità risiede nel senso d'inferiorità verso l'Occidente, radicato e sedimentato nella psiche giapponese (Befu 1984: 69). L'immagine simbolica di questa inferiorità psicologica o, secondo taluni, "stupro" è rappresentata dall'arrivo delle quattro famigerate navi nere da guerra guidate dal commodoro Perry e sbarcate nella baia di Edo nel 1853 (Befu 1984: 69). Dale afferma similmente che la "logica giapponese" di cui si parla nel *nihonjinron* deriverebbe dallo sforzo difensivo di superare un diffuso senso di inferiorità con l'Occidente, un'entità simbolica interpretata psicoanaliticamente come l'immagine di una diversità ostile, edipica, il sociale, la presenza del padre in sé (Dale 1986: 176). La vergogna provata nei confronti di una auto-percepita arretratezza fu uno dei maggiori stimoli a raggiungere il passo e superare l'Occidente, che nel Meiji rappresentava il modello per la modernizzazione. Quando l'ego-ideale fu definito nei termini dell'occidentalizzazione, tutte le discussioni sull'unicità culturale giapponese tesero a generare sentimenti di vergogna e inferiorità. (Dale 1986: 176) Quando invece l'economia giapponese iniziò a crescere e dunque a sfidare l'egemonia occidentale, il senso di vergogna fu rimpiazzato da un sentimento di orgoglio nazionale, onore e nostalgia per un patrimonio culturale autoctono "perduto" (Dale 1986: 176).

Credo che il fattore psicologico si presti particolarmente a giustificare la continua popolarità e pervasività del discorso del *nihonjinron*. Funabiki afferma che nel corso del tempo sono stati e sono scritti tanti testi di *nihonjinron* fondamentalmente per riflettere sull'essenza del Giappone e su che cosa sono e saranno i Giapponesi, che a sua volta deriva dalla necessità di riflettere sulle differenze tra sé e l'Altro (Funabiki 2017: 12). Tale necessità si genera dal momento in cui gli abitanti dell'arcipelago giapponese iniziano ad avere contatti con "non Giapponesi" e a confrontarsi col mondo esterno (Funabiki 2017: 12-13). Infatti, una delle motivazioni comuni a diversi autori giapponesi a scrivere testi di *nihonjinron* è o è stata l'esperienza di studio o soggiorno all'estero, la quale si rivelò per molti fonte di disagio o addirittura una ferita spirituale (Funabiki 2017: 115). Inoltre, il *nihonjinron* avrebbe la proprietà di rimuovere l'inquietudine identitaria dei Giapponesi che hanno vissuto o vivono nel periodo moderno, spiegando loro cosa siano. A sua volta, questa inquietudine è causata dal fatto che nel periodo moderno il Giappone è stato un'entità storica particolare, una società non appartenente al contesto storico della modernità prodotta in Occidente, e si ripresenta in continuazione, in quanto fatto storico e irreversibile. (Funabiki 2017: 18, 107) Ogni qualvolta questa inquietudine

s'intensifichi vengono prodotti nuovi testi di *nihonjinron*, per spiegarla secondo le contingenze del momento (Funabiki 2017: 18, 107).

Inoltre, l'inquietudine deriva dal costante dubbio che il Giappone non possieda i requisiti per partecipare alla gara del progresso. In senso figurato, ciò corrisponde all'inquietudine identitaria prodotta da una situazione coloniale stereotipata in cui il Giappone è ritratto come una nazione "pseudo-bianca" (Funabiki 2017: 19-20). «Come estraneo alla "modernità" dell'Occidente, in questi centocinquanta'anni il Giappone è stato tormentato da dubbi quali "È possibile assorbire questa modernità?", "È legittimo?" o "È giusto?". Se il processo di modernizzazione non fosse andato a buon fine, probabilmente l'inquietudine identitaria sarebbe stata piuttosto esigua. Invece, è proprio quando le cose procedono bene che sorge il dubbio "Continuerà ad andare bene?"; è quando le cose vanno male che ci tormentiamo presi dall'inquietudine dicendo "Lo sapevo che sarebbe andata così!"» (Funabiki 2017: 19). Più specificatamente, due sono le fonti d'inquietudine: le crisi, originate sia dai fallimenti che dai successi, e il mondo circostante, l'eterno termine di paragone (Funabiki 2017: 20). Il fatto stesso che testi del *nihonjinron* continuino ad essere pubblicati sarebbe la prova che il problema dell'inquietudine identitaria dei Giapponesi, obiettivo dell'ideologia del *nihonjinron*, non è stato risolto: a meno che non si cancelli la Storia, l'inquietudine non potrà mai sparire completamente (Funabiki 2017: 112).

Pertanto, da queste considerazioni, sembra che la teoria più accreditata del successo duraturo del *nihonjinron* sia la persistente condizione di "colonizzazione psicologica" in cui il popolo giapponese sembra vivere ancora e che continua a essere simbolicamente vivida nella memoria e nell'immaginario collettivo e nazionale: come ben scrive Funabiki, il *nihonjinron* potrebbe essere una risposta a questa attitudine psicologica nei confronti dell'entità 'Occidente' e della "modernità occidentale".

5. Il *nihonjinron* e l'internazionalizzazione

A conclusione della presentazione del *nihonjinron*, è significativo spendere qualche parola sul fenomeno e sulla politica dell'"internazionalizzazione" o *kokusaika* 国際化, la cui etimologia implica teoricamente un incontro tra culture o paesi diversi (Liddicoat 2007: 35). Questo termine – insieme a parole associate quali *kokusaijin* 国際人 (internazionalista), *kokusaisei* 国際性 (internazionalità), *kokusaishugi* 国際主義 (internazionalismo), *kokusaikan* 国際観

(visione internazionale) – esiste in lingua giapponese da tempo, ma fu solo durante gli Anni Settanta che iniziò a diffondersi e circolare nel linguaggio dei *media*. Precedentemente erano impiegati al suo posto *kindaika* 近代化 (modernizzazione), *seiōka* 西歐化 (occidentalizzazione), *ōbeika* 欧米化 (euro-americanizzazione), *bunmeika* 文明化 (civiltà) e altri. (Befu 1984: 71)

Befu indica almeno nove connotazioni semantiche ricoperte da *kokusaika*: l'arrivo di stranieri in Giappone in qualità di turisti o il loro permanere nell'arcipelago; investimenti finanziari dall'estero al Giappone; investimenti finanziari dal Giappone all'estero; il recarsi di Giapponesi all'estero in qualità di studenti, persone d'affari, turisti, ecc.; l'acquisizione di lingue straniere da parte giapponese; frequentare non Giapponesi; allentamento dei criteri per la naturalizzazione di stranieri; l'apprendimento della lingua e della cultura giapponese da parte di stranieri; l'esportazione della cultura giapponese all'estero sotto forma di esibizioni e *performance* artistiche, eventi culturali, ecc. (Befu 1984: 71). L'internazionalizzazione ha forzato un gran numero di Giapponesi a entrare in contatto con l'Occidente, con il risultato che essi hanno iniziato a chiedersi chi sono e in che modo differiscono dagli Occidentali. Questi interrogativi si collegano direttamente con la crisi identitaria emersa a causa della dominazione dello stile di vita occidentale su quello giapponese. (Befu 1984: 72)

Il termine *kokusaika* è strettamente collegato al disegno e all'essenza stessa del *nihonjinron*, in quanto sottende primariamente un contatto, e dunque un confronto, tra il Giappone e l'Occidente, in particolare con il mondo anglosassone (Befu 1984: 74; Liddicoat 2007: 35-36). L'internazionalizzazione è parte del discorso del *nihonjinron* che confronta sé con l'Altro, *insider* con *outsider*, “noi” con “loro”, per stabilire la distintività dell'essere giapponesi (Liddicoat 2007: 38; Mouer & Sugimoto 1986: 388). Due altri aspetti del programma di internazionalizzazione in sintonia con la retorica del *nihonjinron* sono la dicotomizzazione oppositiva tra ‘Giappone’ e ‘Occidente’ (mondo anglosassone) e la loro essenzializzazione in attributi stereotipati e sintetici (Liddicoat 2007: 38).

Anthony Liddicoat ha analizzato la stretta relazione che intercorre tra il discorso del *nihonjinron* e le politiche di internazionalizzazione, con particolar riferimento a quelle in ambito educativo. Dopo aver constatato che “insegnamento di lingue straniere” nel contesto dell'istruzione in Giappone equivale a dire “insegnamento della lingua inglese”, in virtù dell'egemonia di cui l'inglese gode nella comunicazione internazionale e della posizione economica e politica dominante ricoperta dai Paesi anglofoni, egli mostra come le attività del governo giapponese finalizzate a diffondere l'insegnamento della lingua giapponese all'estero

siano volte a rafforzare la comprensione internazionale nei confronti del Giappone (*kokusai rikai* 国際理解) (Liddicoat 2007: 36). Sia l'insegnamento di lingue straniere in Giappone, sia quello del giapponese all'estero hanno il comune obiettivo di permettere la comunicazione di prospettive distintamente giapponesi ad Altri, esprimendo la giapponesità per mezzo di lingue straniere e incrementando la conoscenza sul Giappone (Liddicoat 2007: 36).

Secondo Suzuki Takao, la politica di *kokusaika* riguarda la propagazione della cultura, dei valori e della storia giapponese su scala globale e l'induzione di altri popoli a guardare attraverso lenti giapponesi, al fine di preservare gli interessi giapponesi e promuovere la "giusta comprensione del Giappone" (Liddicoat 2007: 37). Ciò significa che essa non implica tanto un vero e proprio scambio culturale bidirezionale e un allentamento dei confini culturali, ma al contrario una protezione di questi ultimi: *kokusaika* è una politica conservatrice che riflette un rinnovato senso di orgoglio nazionale nei termini della necessità di esprimere l'identità e il punto di vista giapponese addomesticando l'estraneità (Liddicoat 2007: 37; Heinrich 2012: 177). L'apprendimento della lingua straniera è finalizzato a giapponesizzare gli altri e il *kokusaika* è in ultima istanza monodirezionale. Ciò riflette il concetto giapponese del *wakon yōsai* 和魂洋才 (spirito giapponese, intelletto straniero), slogan del governo Meiji a fronte della forzata modernizzazione del Paese (Liddicoat 2007: 38).

Il fine ultimo di questa politica di *soft power* è l'incremento della presenza e del ruolo ricoperto dal Giappone a livello internazionale: in essa, oltre l'idea che i valori e le aspirazioni giapponesi non possano essere comunicate se non in lingua giapponese, concepita a sua volta come una potente arma per la difesa del 'Giappone', rientrano anche i programmi di disseminazione dell'artigianato giapponese (*monozukuri bunka* ものづくり文化), delle meraviglie culturali dell'arcipelago (*miriyoku aru nihon bunka* 魅力ある日本文化) e, in generale, degli "impacchettamenti" di immagini auto-referenziali (Liddicoat 2007: 39; Dale 1986: 19).

In generale, le modalità con cui la cultura giapponese è concettualizzata nella disseminazione di valori giapponesi presso i non Giapponesi è rappresentata dallo studio della "via giapponese alla vita" (*nihon jijō* 日本事情, "nipponicità"), stabilito ufficialmente dal Ministero dell'educazione nel 1962 attraverso un programma d'introduzione generale all'economia, politica, natura, scienza, tecnologia, storia e cultura giapponesi (Liddicoat 2007: 40). Vettori di memi in questo senso sono *ikebana*, cerimonia del té, arti marziali, *bonsai*, *manga*, *anime*, caratterizzati da un'essenzializzazione e stereotipizzazione della società giapponese quale entità monetnica, monoculturale, monolitica (Liddicoat 2007: 41). La diffusione della conoscenza sul

Giappone al di fuori dell'arcipelago è considerata un dispositivo indispensabile per assicurare la sicurezza nazionale, nella convinzione che la guerra economica sia di fatto una guerra culturale dove il modo attraverso cui gli stranieri percepiscono il Giappone è decisivo per i risultati finali (Dale 1986: 19).

In conclusione, l'interculturalità in Giappone non è ancora concepita per sviluppare capacità adattive tra i Giapponesi al fine di adeguarsi e accomodare gli altri e per esplorare questioni sull'identità giapponese in contesti interculturali. Al contrario, intende instillare, mantenere e persistere su una visione particolaristica ed ermetica dell'identità giapponese. (Liddicoat 2007: 41) Tuttavia, vi sono diversi segnali che suggeriscono che il discorso egemonico del *nihonjinron* venga sempre più sfidato da diversi punti di vista sulla scia degli effetti della globalizzazione. Ad esempio, nel discorso accademico stanno aumentando i lavori che enfatizzano la diversità linguistica e culturale giapponese;²¹ nell'ambito delle politiche dell'educazione si sta sempre più affrontando il tema delle minoranze e delle questioni legate all'uguaglianza, ai diritti umani; anche a livello culturale sembra che l'essentialismo e l'ortodossia etnica siano gradualmente rimpiazzate da discorsi di multiculturalismo e inclusività e la nozione di cultura giapponese quale proprietà esclusiva della "razza" giapponese è seriamente messa sotto attacco (Liddicoat 2007: 42-43; Yoshino 1997: 209; Heinrich 2012). Sembra che si stia creando un divario sempre maggiore tra le due categorie antropologiche di cultura reale (eterogeneità) e cultura ideale (omogeneità). Nonostante ciò, o forse proprio in forza di ciò, i discorsi intorno alla diversità non sembrano influenzare il discorso ideologico dominante, anzi sembrano rafforzare un nazionalismo che ha radici profonde in Giappone (Liddicoat 2007: 43; Yoshino 1997: 210). Negli ultimi anni sembra che il governo giapponese abbia riesumato vecchi stereotipi e cliché iscritti in un'ampia e "silenziosa" politica di *soft power* chiamata *Cool Japan*, avente lo scopo di rafforzare la posizione geoeconomica e geopolitica del Giappone nel mondo e di rivitalizzare l'economia dell'arcipelago. Secondo Befu l'istituzione regale continuerà ad esistere e la visione del mondo del *nihonjinron* a prosperare indisturbata - magari in forme più mitigate e mutate, quale fonte di identità nazionale a cui l'*establishment* attingerà, ovvero quale religione civile del Giappone - a meno che non emerga un'alternativa, che, per esempio, porti avanti la discussione sul multiculturalismo (Befu 2001: 121-122; Heinrich 2012: 171).

²¹ V. bibliografia finale.

6. L'immaginario valoriale del *nihonjinron*: una sintesi “memetica”

Il discorso del *nihonjinron* si esprime attraverso un insieme di credenze pubbliche, di pensieri trasmessi socialmente definibili come “memi”. Il termine “meme” fu coniato dal biologo Richard Dawkins per indicare «the new replicator [as the gene], a noun that conveys the idea of a unit of cultural transmission, or a unit of imitation» (Dawkins 1976/2006: 192; v. anche Brodie 2009). Il meme è un'unità d'informazione completamente non genetica che risiede nel cervello e che corrisponde a ciò che Cloak definì *i-culture*: «the set of cultural instructions they [a people] carry in their central nervous systems» (Dawkins 1982: 109; Cloak 1975: 168), distinta dalla *m-culture* comprendente «the material structures, relationships among material structures, and changes in these relationships which are actually brought about or maintained by behaviors of those cultural instructions» (Cloak 1975: 168).

Alla conclusione del capitolo, cercherò ora di formattare i singoli memi del *nihonjinron* in distinti settori tematici, individuando ad esempio, in memi sulla mente (relativismo, irrazionalità, *amae*); memi sulla lingua (emotività, *kotodama*); memi sulla società (verticalità); memi sulla storia (*Homo erectus japonicus*, nazione agricola, tutto il revisionismo storico), eccetera. A questo riguardo, particolarmente istruttiva è la brossura *Wonder NIPPON!* di cui ho parlato nell'introduzione, la quale propugna i valori (*kachi*), l'etica (*ronri*) e la morale (*dōtoku*) “tradizionali giapponesi”, da diffondere attivamente nel mondo come programma di *soft power*. Nella seguente tabella riporto dunque i memi trasmessi dal *nihonjinron* aggiornati al 2017, accompagnati da alcuni esempi significativi di brevi frasi o parole chiave in giapponese:

Memi sulla società giapponese	Unitarietà 『一体』という価値観 1
	Omologazione, spirito di armonia e collaborazione 他者に寄り、同化し、調和・協調する精神 1
	Accettazione di idee e posizioni antitetiche 「和」を目指す 37; 対立概念や予盾を受け入れ 35; 多様な視点の許容 63; 正反合という弁証的思考ではなく 34
Memi sull'estetica giapponese	Perseguimento della “via”; ricerca del Bello 終わりのない“道”の追求 4; 「道」の思想 37; 「道の精神」 37; 美の追求 (武士道、柔道、剣道、茶道、華道) 37; 精神を磨き 36; 感性を磨く 4; 優美 53
	Sensibilità a colore; delicatezza cromatica

	<p>繊細な色彩感覚と技術 6; 地方色豊か 17</p> <p><i>Iki</i> 「いき」 12</p> <p><i>Mono no aware</i> 「もののあはれ」 26</p> <p><i>Eleganza (suki)</i> 数寄 62</p> <p><i>Wabi-sabi</i> わび・さび 63</p> <p>Valore del vuoto: senso del <i>ma</i>; <i>yūgen</i> del teatro <i>nō</i>; il “vuoto” dei giardini <i>zen</i>; lo “spazio vuoto” dei film giapponesi; la “negazione del colore” delle pitture <i>suiboku</i>; Bellezza dell’insufficienza 「余白」 12; 間の感覚 33, 35 ; 能の「幽玄」 34; 石庭の「間・余白」 34, 日本画の「余白」 34, 水墨画の「色の否定」 34; 「不足の美」 12</p> <p>Senso dell’impermanenza 無常観 35</p> <p>Bellezza dell’armonia 「和 = 美」 37</p> <p>Bellezza dell’inintenzionalità, della spontaneità, della quotidianità, dell’utilizzo popolare, 純粋な美 17; 作者不詳（匿名） 17; 無作為の美 17; あるがままの状態の中に美しさや意味 12; 日常使う中で磨かれる美しさ 17; 庶民に向けた「用の美」 17</p> <p>Minimalismo 無駄のない最小限 62; 引き算の美学 63</p> <p>Semplicità シンプル 12</p> <p>Sobrietà 装飾は見当たらない 12</p> <p>Sfarzosità, bellezza degli opposti 対極にある装飾的な美 12; 豪華絢爛な門 15</p>
Memi sulla mente giapponese	<p>Resilienza 互いに助け合い 1; 励まし合いながら避難生活を送る 1</p> <p>Assimilazione 同化感覚 58; 外部環境や他者の感情を自らの中に迎え入れる 58 外界と自分とを調和させる 58</p> <p>Intuitività 直感的に 35</p>

	<p>Fine sensibilità: cura per il dettaglio; analisi in profondità; attitudine a conoscere e a imparare; capacità di fondere e abbinare elementi diversi; premura verso l'Altro; rispetto per la materia prima, per la fonte</p> <p>感性 40, 繊細な感覚 57; 突き詰める (きわめる、そぎ落とす、細部へにこだわり) 42; 学びとる (受け入れる姿勢、不易流行、守破離) 42; 合わせる (アレンジする、融合、共存、組み合わせ 53) 42; 思いをよせる (自分より相手を尊重し、思いやる心 1; おもてなし、感謝の気持ち、謙虚、他に寄り添い 58、他に心を預ける感覚 58) 43; 源をいかす (素材を生かす、オーガニック、循環型志向、土に還る素材 52) 43</p>
Memi sull'ethos giapponese	<p>Diligenza e perserveranza</p> <p>勤勉で忍耐強い地域性 4</p>
	<p>Sforzo</p> <p>手間と時間を掛け 4</p>
	<p>Attitudine stoica</p> <p>ストイックな姿勢 32</p>
	<p>Cortesìa, disciplina, autocontrollo</p> <p>礼儀や心構え 39; 規律正しい 53</p>
	<p>Giocosità</p> <p>遊び心 53</p>
	<p>Accettazione di visioni valoriali opposte</p> <p>異なる価値観も競合させず共存させていく 53</p>
Memi sull'ambiente e sul clima giapponese	<p>Varietà del paesaggio e dell'ecosistema</p> <p>種類が豊富 6; 姿は千変万化する 6; 多様な生態系 30; 全く違う景色 3</p>
	<p><i>Shimaguni</i>: insularità</p> <p>島国 32</p>
	<p><i>Yamaguni</i>: montuosità</p> <p>山国 32</p>
	<p>Varietà stagionale</p> <p>四季の移ろい 22</p>
	<p>Umidità del clima</p> <p>温暖な気候 10</p>
	<p>Ricchezza della natura</p> <p>豊かな自然 22; 豊富な水資源 10; 豊かな恵み 32</p>
	<p>Esposizione alle calamità naturali</p> <p>過酷な試練 32 [台風、洪水、豪雪、火山、地震 10]</p>
	<p>Familiarità con la neve</p> <p>雪 27; 雪と共に生きてきた暮らしの知恵がいまも文化として残り 26; 蓮葉氷 28</p>

Memi sul cibo giapponese	Cultura alimentare variegata 多様な食文化などの恵み 32
	Cultura “dell’impacchettamento” お弁当 34; 「詰める文化」 34; コンパクト化 63
	Senso estetico dell’impiattamento 食べ物の盛り付け方 2
	Sushi, ramen, washoku 寿司、ラーメン、和食 2
Memi sulla cultura giapponese	Semplicità e frugalità 質素儉約の命 6
	Cultura della riduzione; miniaturizzazione 縮み志向 43; 小さきものはみなうつくし 34
	Minimalismo 最小限にし 45; ミニマリズム 62
	Armonia con la natura, animismo 日本人独特の自然観 10, 22, 32x2, 36; 自然との同化感覚 10; 自然と一体化しようとする「自然観」 8; 自然との共生・レスペクト 8, 34; 共産 10; 自然を畏怖し 10; 「八百万の神」への信仰 35; アニミズム 35; 感じる心 10; 季節を/恵みに感謝し 32; 謙虚 10; 調和 12; 自然を愛で 32x2
	Percezione del “vuoto” 『間』の感覚 12
	Sensibilità temporale 身体感覚 8, 21; 時間を計る感覚 20; 呼吸 20; 阿吽・空気を読む 63
	Ricerca dello sviluppo tecnologico; sintesi tra tradizione e modernità 熱心な技術開発を続け 4; 伝統を守りつつ、多彩かつ革新的な製品を生み出している 7
	Artigianalità 技・型・道 39; ものづくり 4; 職人の手仕事 4; 職人技 6; 「手」の文化 62; 民藝 17; 道具 4; うつわ 6; 織物 6; 唐棧織 6; 属加工 7; 鯖江の眼鏡 4; 小鹿田焼 17; 芯切鋏 18; 手ぼうき 18, 茶碗カゴ 18; 大館曲げわっぱ 56
	Amore per i ciliegi 桜 24; 花見 24, 32
	Amore per i bonsai 盆栽 35
	Attaccamento alle tradizioni folcloriche 祭り 32; 季節の行事 32; 桃の絶句 32
	Trasmissione della Via del tè

	茶道の「不足の美」 33
	Attaccamento agli abiti tradizionali: <i>kimono, yukata</i> 着物、浴衣 2
	Attaccamento alle religioni antiche: <i>shintō; buddhismo; zen</i> 神道 35; 仏教の伝来 35; 禅の思想 35
	Attaccamento agli antichi stemmi nobiliari 家紋 33 (植物紋、天然紋、動物紋)
Memi sulla comunicazione giapponese	Comunicazione telepatica 以心伝心 43
Memi sul corpo giapponese	Possesso di un cervello diverso con un frazionamento 日本人独特の脳 32; 日本語話者の脳 32; 鈴虫が鳴く“声”を聞くと、「秋が来た」と感じる 10; 虫が自分に「話しかけている」と思う感覚 10; 虫の“声”が聞こえる 33; 自然界の音を、まるで言語を聞くかのように処理する脳構造 33
	Forte propriocezione, controllo corporeo 武道 20; 「身」と「体」を調和させる 21; 身体を一つにまとめる 21; 身体感覚を整え 36; 「身」は時間のように感覚的なもの 21; 「体」は空間的、物質的 21
Memi sulla storia giapponese	Pacifismo di epoca Edo 平和の時代 17
	Diffusione della cultura aristocratica tra il popolo comune 上流階級の文化が大衆に浸透した 17

Generalmente parlando, è interessante notare il fatto che queste credenze condivise, queste immagini e caratterizzazioni sul ‘Giappone’ e sui ‘Giapponesi’, che talvolta corrispondono a veri e propri stereotipi, siano rimaste pressoché inalterate sin dagli Anni Settanta. Non è un’esagerazione affermare che gli ideatori e i promotori della broccura abbiano riprodotto precisamente i cliché del *nihonjinron* di quegli anni.

Riferimenti bibliografici (Capitolo III)

Abegglen James C. (1958), *The Japanese Factory: Aspects of its Social Organization*, Bombay, Asia Publishing House.

Aida, Yūji (1970), *Nihonjin no ishiki kōzō: fūdo, rekishi, shakai* (La struttura della consapevolezza giapponese: ambiente, storia e società), Tōkyō, Kōdansha gendai shinsho.
会田雄次『日本人の意識構造—風土、歴史、社会』講談社現代新書、東京。

Anderson, Benedict [1983] (2006), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.

Beardsley, Richard K.; Hall, John W; Ward, Robert E. (1959), *Village Japan*, Chicago, University of Chicago Press.

Befu, Harumi (1984), "Civilization and Culture: Japan in Search of Identity", in Umesao Tadao; Harumi Befu; Josef Kreiner (a cura di) (2000), *Japanese Civilization in the Modern World: Life and Society*, Ōsaka, National Museum of Ethnology, pp. 59-75.

Befu, Harumi; Manabe, Kazufumi (1989), "Empirical Status of *Nihonjinron*: How Real is the Myth?", *Annual Studies*, 36, pp. 96-111.

Befu, Harumi (2001), *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*, Melbourne, Trans Pacific Press.

Bellah, Robert (1957), *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan*, New York, Free Press.

Ben-Dasan, Isaiah (1970), *Nihonjin to Yudayajin*, Tōkyō, Yamamoto shoten.

ベンダサン 『日本人とユダヤ人』 山本書店、東京。

Ed. inglese: Ben-Dasan, Isaiah; Gage, Richard L. (tradotto da) (1972), *The Japanese and the Jews*, New York, Weatherhill.

Benedict, Ruth (1946), *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin.

Billig, Michael (1995), *Banal Nationalism*, London, Sage.

Ed. italiana: (2018), *Nazionalismo banale*, Catanzaro, Rubbettino.

Blommaert, Jan (2005), *Discourse. A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bolaffi, Guido; Bracalenti, Raffaele; Braham, Peter; Gindro, Sandro (2003), *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*, London, SAGE.

Brodie, Richard (2009), *Virus of the Mind: The New Science of the Meme*, London, Hay House.

Chikushi, Tetsuya (1979), *Sekai no nihonjinkan* (Visioni sui Giapponesi nel mondo), Tōkyō, Jiyū kokuminsha.

筑紫哲也 『世界の日本人観』 自由国民社、東京。

Cloak, F. T. Jr. (1975), "Is a Cultural Ethology Possible?", *Human Ecology* 3, 3, pp. 161-182.

Dale, Peter N. (1986), *The Myth of Japanese Uniqueness*, London, Croom Helm.

Dale, Peter N. (1993), “The Voice of Cicadas: Linguistic Uniqueness, Tsunoda Tadanobu’s Theory of the Japanese Brain and Some Classical Perspectives”, *Electronic Antiquity*, 1, 6.
<https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/EIAnt/V1N6/dale.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

dalla Chiesa, Simone (2014), “La Mano degli dei. La frode Fujimura e l’origine dei Giapponesi”, in Matilde Mastrangelo; Luca Milasi; Stefano Romagnoli (a cura di), *Riflessioni sul Giappone antico e moderno*, Roma, Aracne, pp. 49-73.

Dawkins, Richard [1976] (2006), *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press.

Dawkins, Richard (1982), *The Extended Phenotype. The Long Reach of the Gene*, Oxford, Oxford University Press.

Doi, Takeo (1971), *Amae no kōzō*, Tōkyō, Kōbundō.

土居健郎『「甘えの」構造』弘文堂、東京。

Ed. italiana: Doi, Takeo (2001), *Anatomia della dipendenza*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Fawcett, Clara (1995), “Nationalism and Postwar Archeology”, in Philip L. Kohl; Clare Fawcett (a cura di), *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 232-246.

Fichte, Johann G. [1807-1808] (1944), *Discorsi alla nazione tedesca*, Torino, UTET.

Funabiki, Takeo; Ouwei, Guo (tradotto da) (2018), “*Il nihonjinron riconsiderato*” di Funabiki Takeo. *Traduzione*, Milano, Università degli Studi di Milano (tesi di laurea magistrale).

Testo originale: Funabiki, Takeo (2010), “*Nihonjinron*” *saikō* (Il *nihonjinron* riconsiderato), Tōkyō, Kōdansha.

船曳健夫『「日本人論」再考』講談社、東京。

Gebert, Lucyna (2007), ““Neolingua” e manipolazione: gli studi di Michał Głowiński”, in Luigi Marinelli et al. (a cura di), *La Polonia tra identità nazionale e appartenenza europea*, Roma, Lithos, pp. 170-213.

Geertz, Clifford (1963), “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civic Politics in the New States”, in Clifford Geertz (a cura di), *Old Societies and New States*, New York, Free Press, pp. 105-157.

Halstead, Beverly (1985), “Anti-darwinian Theory in Japan: The Popularity of Kinji Imanishi’s Writings in Japan Gives an Interesting Insight into Japanese Society”, *Nature*, 317, pp. 587-589.

Halstead, Beverly (1987), “Imanishi’s Influence on Evolution Theory in Japan”, *Nature*, 326, p. 21.

Hanihara, Kazurō (1982), *Nihonjin wa doko kara kita ka* (Da dove vengono i Giapponesi?), Tōkyō, Shōgakukan.

埴原和郎『日本人はどこから来たか』小学館、東京。

Heinrich, Patrick (2012), *The Making of Monolingual Japan. Language Ideology and Japanese Minority*, Bristol, Multilingual Matters.

Hudson, Mark J. (2005), “For the People, by the People: Postwar Japanese Archeology and the Early Paleolithic Hoax”, *Anthropological Science*, 113, pp. 131-139.

Ishida, Eiichirō (1969), *Nihonbunkaron* (Teorie sulla cultura giapponese), Tōkyō, Chikuma shobō.
石田英一郎『日本文化論』筑摩書房、東京。

Kindaichi, Haruhiko (1988), *Nippongo* (La lingua giapponese), vol. 1, 2, Tōkyō, Iwanami shoten.
金田一春彦『日本語』岩波書店、東京。

Ed. originale: Kindaichi, Haruhiko (1957), *Nippongo* (La lingua giapponese), Tōkyō, Iwanami shoten.
金田一春彦『日本語』岩波書店、東京。

Ed. inglese: Kindaichi, Haruhiko; Umeyo, Hirano (tradotto e annotato da) (1978), *The Japanese Language*, Rutland, Tuttle.

Kohl, Philip L. (1998), “Nationalism and Archeology: On the Construction of Nations and the Reconstructions of the Remote Past”, *Annual Review of Anthropology*, 27, pp. 223-246.

Kunihiro, Masao (1988), *Eigo shikō to nihongo shikō* (Pensiero inglese e pensiero giapponese), Tōkyō, San'yūsha.
国弘正雄『英語思考と日本語思考』三勇社、東京。

Kuki, Shūzō [1930] (1979), *'Iki' no kōzō* (La struttura dell'iki), Tōkyō, Iwanami shoten.
九鬼周造『「いき」の構造』岩波書店、東京。
Ed. italiana: Kuki, Shūzō (1992), *La struttura dell'iki*, Milano, Adelphi.

James, William [1902] (1961), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York, Macmillan.

Liddicoat, Anthony J. (2007), “Internationalising Japan: *Nihonjinron* and the Intercultural in Japanese Language-in-education Policy”, *Journal of Multicultural Discourse*, 2, 1, pp. 32-46.

Longo, Mario (2018), *Nazione e nazionalismo. La parabola di un'idea tra Kant, Herder e Fichte*, Roma, Aracne.

Makita Kiyoshi (1979), “Review: *Nihonjin no nō: nō no hataraki to tōzai no bunka*”, *The Journal of Japanese Studies*, 5, 2, pp. 439-450.

Masuda, Yoshio (1967), *Junsui bunka no jōken* (Lo stato di una cultura pura), Tōkyō, Kōdansha gendai shinsho.
増田義郎『純粹文化の条件』講談社現代新書、東京。

Merker, Nicolao (2001), *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti.

METI (Ministry of Economy, Trade and Industry) (a cura di) (2017), *Wonder NIPPON!*, S.l.: Keizai sangyō shō.

https://www.meti.go.jp/english/press/2017/0308_001.html (Scaricato il 3/4/2017)

[N.B. Non è più possibile scaricarlo il PDF perché è stato rimosso]

Miller, Roy A. (1977a), *The Japanese Language in Contemporary Japan: Some Sociolinguistic Observations*, Washington, American Enterprise Institute for Public Policy Research.

Miller, Roy A. (1977b), “The ‘Spirit’ of the Japanese Language”, *The Journal of Japanese Studies*, 3, 2, pp. 251-298.

Miller, Roy A. (1982), *Japan’s Modern Myth: The Language and Beyond*, New York & Tōkyō, Weatherhill.

Mouer, Ross; Sugimoto, Yoshio (1986), *Images of Japanese Society*, London, Kegan Paul International.

Mullins, Mark R. (2016), “Neonationalism, Religion, and Patriotic Education in Post-disaster Japan”, *The Asia-Pacific Journal*, 14, 5, pp. 1-13.

<https://apjif.org/2016/20/Mullins.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Nakane, Chie (1967), *Tateshakai no ningen kankei* (Le relazioni umane nella società verticale), Tōkyō, Kōdansha gendai shinsho.

中根千枝 『タテ社会の人間関係』 講談社現代新書、東京。(63 pubbl. Fino a 1982)

Ed. italiana: Nakane, Chie; Montessoro, Francesco (a cura di) (1996), *La società giapponese*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Oguma, Eiji (1995), *Tan’itsu minzoku shinwa no kigen: “nihonjin” no jigazō no keifu* (Le origini del mito del popolo omogeneo. Genealogia di autorappresentazioni dei “Giapponesi”), Tōkyō, Shin’yōsha.

小熊英二 『単一民族神話の起源—「日本人」の自画像の系譜』 新曜社、東京。

Ed. inglese: Oguma, Eiji; Askew, David (tradotto da) (2002), *A Genealogy of “Japanese” Self-images*, Melbourne, Trans Pacific Press.

Popper, Karl R. (1997), *La mia filosofia. Dizionario filosofico*, Roma, Armando Editore.

Reischauer, Edwin O. (1977), *The Japanese Today: Change and Continuity*, Cambridge, Belknap Press.

Ricca, Laura (2015), *La tradizione estetica giapponese. Sulla natura della bellezza*, Roma, Carocci.

Saaler, Sven (2016), “Nationalism and History in Contemporary Japan”, *The Asia-Pacific Journal*, 14, 7, pp. 1-17.

<https://apjif.org/2016/20/Saaler.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Said, Edward [1978] (2007), *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli.

Shils, Edward (1957), “Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory”, *The British Journal of Sociology*, 8, 2, pp. 130-145.

Sugimoto, Yoshio; Mouer, Ross (1980), *Japanese Society: Reappraisals and New Directions*, A Special Issue of *Social Analysis*, 5/6, Adelaide, University of Adelaide.

Sugimoto, Yoshio [1997] (2010), *An Introduction to Japanese Society*, New York, Cambridge University Press.

Sugimoto, Yoshio (1999), “Making Sense of *Nihonjinron*”, *Thesis Eleven*, 57, pp. 81-96.

Suzuki, Takao [1975] (2017), *Tozasareta gengo. Nihongo no sekai* (Una lingua chiusa. Il mondo del giapponese), Tōkyō, Shinchō senso, pp. 250.

鈴木孝男『閉ざされた言語—日本語の世界』新潮選書、東京。

Suzuki, Takao [2014] (2016), *Nihon no kansei ga sekai o kaeru – gengoseitaigakuteki bunmeiron* (La sensibilità giapponese cambierà il mondo. Una teoria eco-linguistica sulle civiltà), Tōkyō, Shinchō senso, pp. 261.

鈴木孝夫『日本の感性が世界を変える—言語生態学的文明論』新潮新書、東京。

Takeuchi, Mito (2006), “The Reinforcement of Cultural Nationalism in Japan: An Investigation of Japaneseness and ‘the Notebook for the Heart’”, *The Japan Studies Association of Canada 2006 Conference*, pp. 1-24.

Tsunoda, Tadanobu (1978), *Nihonjin no nō: nō no hataraki to tōzai no bunka* (Il cervello dei Giapponesi: il funzionamento del cervello e le culture orientale e occidentale), Tōkyō, Taishūkan shoten.

角田忠信『日本人の脳—脳の働きと東西の文化』大修館書店、東京。

Ed. inglese: Tsunoda, Tadanobu; Yoshinori, Oiwa (tradotto da) (1985), *The Japanese Brain: Uniqueness and Universality*, Tōkyō, Taishūkan.

Vogel, Ezra (1979), *Japan as Number One*, Cambridge, Harvard University Press.

Watanabe, Shōichi (1974), *Nihongo no kokoro* (Lo spirito della lingua giapponese), Tōkyō, Kōdansha

渡部昇一『日本語のこころ』講談社現代新書、東京。

Watanabe, Shōichi (2008), *Nihonjin no hinkaku* (Il carattere nazionale dei Giapponesi), Tōkyō, Besuto shinsho, pp. 204.

渡部昇一『日本人の品格』ベスト新書、東京。

Watsuji, Testurō [1935] (1967), *Fūdo: ningengakuteki kōsatsu* (Clima: uno studio antropologico), Tōkyō, Iwanami shoten.

和辻哲郎『風土—人間学的考察』岩波書店、東京。

Watsuji, Testurō; Marinucci, Lorenzo (tradotto da) (2014), *Vento e terra. Uno studio sull'umano*, Milano, Mimesis.

Wittfogel, Karl August [1962] (2012), *Il dispotismo orientale. Il sistema di produzione asiatico: dalle origini al suo incontro con il capitalismo occidentale*, Roma, Pgreco.

Wolferen, Karel Van (1990), *The Enigma of Japanese Power*, New York, Vintage Books.

Yamamoto, Shichihei (1972), *Nihonkyō ni tsuite* (Sul *nihonkyō*), Tōkyō, Bungei shunjū.
山本七平 『日本教について』 文藝春秋、東京。

Yamamoto, Shichihei; Komuro, Naoki (1981), *Nihonkyō no shakaigaku* (Sociologia della religione del Giappone), Tōkyō, Kōdansha.
山本七平・小室直樹 『日本教の社会学』 講談社、東京。

Yanagita, Kunio [1954] (1976), *Nihonjin* (I Giapponesi), Tōkyō, Mainichi shinbunsha.
柳田国男 『日本人』 毎日新聞社、東京。

Yoshino, Kōsaku (1992), *Cultural Nationalism in Contemporary Japan*, London, Routledge.

Yoshino, Kōsaku (1997), “The Discourse on Blood and Racial Identity in Contemporary Japan”, in Frank Dikötter (a cura di), *The Construction of Racial Identities in China and Japan*, Hong Kong, Hong Kong University Press, pp. 199-217.

PARTE SECONDA

Casi di studio

人はいさ心も知らず古里は花ぞ昔の香ににほひける (Poesia 35,
Hyakunin isshu)

Degli uomini invero / sondare non si può l'animo. / In questo vecchio e
caro villaggio / soltanto i fiori emanano / lo stesso profumo di un tempo.
(Maurizi 2012: 199)

神代よりいひ伝てけらく空見つ大和の国はすめらぎのいつくし
き国言霊の幸はふ国と (Versi tratti dal *Man'yōshū*)

Sin dall'era degli dèi, / è stato tramandato che / il Paese di Yamato / che
riempe i cieli / è il magnifico Paese / in cui la potenza divina è salda; /
è il Paese in cui il *kotodama* / ci porta prosperità.

PREMESSA

SUZUKI, WATANABE E IL “MODELLO DEI SATELLITI-CENTRO”

Non disperate dunque se le parti essenziali della nostra vita spirituale stan lì disseccate, e i vincoli della nostra unità nazionale sono strappati, e tutto giace sparso e confuso in selvaggio disordine come le ossa che vide il profeta. Non curatevi se tempeste, acquazzoni e raggi cocenti di sole le hanno sbiancate durante parecchi secoli; il soffio vivificatore del mondo degli spiriti non ha cessato di soffiare. Esso avvolgerà e animerà le morte ossa del nostro corpo nazionale e le ricomporrà sì che rivivano di nuova vita trasfigurata. (Fichte 1807-1808/1944: 74)

Nel terzo capitolo di questo lavoro ho cercato di chiarire la natura del *nihonjinron*, esaltandone un'interpretazione come ideologia nazionalista profondamente primordialista. Ho anche affermato che all'interno di questo discorso identitario coesistono diversi gradi di ideologizzazione, che vanno dal massimo grado di intenzionalità e consapevolezza al minimo grado di coscienza e volontà nazionalista.

In questa seconda parte del lavoro prenderò in considerazione due autori di saggi di *nihonjinron*, rappresentativi dei due gradi di ideologizzazione più elevati [1] e [2]. Essi saranno considerati seguendo un ordine per crescita di livello di ideologizzazione, cioè dal livello [2] a [1]. Il primo autore è Suzuki Takao, facente parte di quella cerchia di accademici influenti che contribuisce a diffondere, promuovere, riprodurre i memi del *nihonjinron*. I due testi analizzati seguono un ordine cronologico per pubblicazione, che corrisponde anche a un ordine per grado crescente di ideologizzazione. Suzuki non rappresenta tuttavia l'ala ideologica più estremista, che è invece impersonificata dalla figura di Watanabe Shōichi. Ciò che vorrei mettere in risalto applicando il modello da me elaborato “dei satelliti-centro” a questi due autori è che innanzitutto Watanabe è conosciuto ed è sempre stato trattato come [2] nella letteratura critica, in particolare dagli studiosi americani Peter Dale e Roy Andrew Miller, mentre invece è [1]. Il suo “watanabismo” non è il sottoprodotto di una divulgazione a 360° ispirata dalla moderata condivisione dei memi di [2] e [3], come creduto da Miller e Dale, ma è un atto ideologico volontario ispirato da credenze di estrema destra. Infatti, Watanabe non solo appartiene alla cerchia [1] ma, insieme all'ex Primo ministro giapponese Abe Shinzō, è anche uno dei principali promotori del movimento di revisionismo storico giapponese. Un'altra importante riflessione riguarda Suzuki. Sebbene lo abbia collocato in corrispondenza della seconda fascia di ideologizzazione per intensità e consapevolezza, vorrei segnalarne la progressiva

estremizzazione degli ultimi anni, com'è attestato dalla presenza di temi e rivendicazioni revisionisti in alcuni suoi saggi di recente pubblicazione. Bisognerebbe quindi collocare Suzuki in una fascia intermedia tra [2] e [1] per rimarcare la sua ambiguità ideologica. Tuttavia, non avendo (apparentemente) legami con l'LDP e non facendo attivismo politico, ho scelto di identificare Suzuki con il secondo grado di ideologizzazione. In definitiva, Dale e Miller hanno sempre analizzato questi e altri autori di *nihonjinron* collocandoli sullo stesso piano ideologico, non facendo cioè distinzioni di gradazioni. L'elemento aggiunto a questa differenziazione è il riconoscimento dell'esistenza all'interno del *nihonjinron* di uno spettro ideologico a livello di consapevolezza, coinvolgimento e partecipazione non solo "verticale", che si estende cioè dalle fasce più elevate della società fino alla "gente comune", ma anche "orizzontale", all'interno cioè dell'*establishment* stesso. In altre parole, ciò che ho evidenziato con questo discernimento è la poliedricità ideologica di questo discorso identitario di natura nazionalista.

Il metodo di citazione dei saggi oggetto d'esame adottato nelle rispettive analisi testuali consisterà nel riportare solo il numero di pagina: (*p./pp. #*). Per tutte le altre citazioni manterrò lo stesso metodo utilizzato nel corso della ricerca: (*Cognome Anno: #*). Tutte le traduzioni di parole, frasi, brani in giapponese contenuti in questa parte della ricerca sono personali. Infine, al termine di ciascuna analisi testuale, dopo i riferimenti bibliografici, riporterò in appendice diverse tabelle, indicizzate come segue:

Tozasareta gengo. Nihongo no sekai

Tabella 1 - L'opposizione binaria tra 'Giappone' e 'Occidente'

Tabella 2 - Costrutti e strutture argomentali di paragone

Tabella 3 - Espressioni perifrastiche di unicità

Tabella 4 - Il lessico dell'unicità

Tabella 5 - Espressioni della "giapponesità"

Tabella 6 - Linguaggio della parentela e dell'emotività

Tabella 7 - Espressioni o lessico di "banalità linguistica"

Nihon no kansei ga sekai o kaeru. Gengoseitaigakuteki bunmeiron

Tabella 1 - L'opposizione binaria tra 'Civiltà giapponese' e 'Civiltà euroasiatica'

Tabella 2 - Costrutti e strutture argomentali di paragone

Tabella 3 - Espressioni perifrastiche di unicità

Tabella 4 - Il lessico dell'unicità

Tabella 5 - Espressioni della “giapponesità”
Tabella 6 - Concettualizzazione estranea: la “razza”
Tabella 7 - Espressioni temporali che veicolano antichità e indeterminatezza
Tabella 8 - Lessico riconnotato 1
Tabella 9 - Avverbi ed espressioni di durata
Tabella 10 - Lessico riconnotato 2
Tabella 11 - Linguaggio della parentela
Tabella 12 - Linguaggio dell’emotività
Tabella 13 - Locuzioni di autoreferenzialità
Tabella 14 - Espressioni di deferenza a conoscenze condivise
Tabella 15 - Formule introduttive/presentative di aneddoti esemplari
Tabella 16 - Cliché nazionalistici revisionisti
Tabella 17 - *Mushi*: la riduzione della realtà fenomenica
Tabella 18 - Espressioni o lessico di “banalità linguistica”

Nihonjin no hinkaku

Tabella 1 - L’opposizione binaria tra ‘Giappone’ e ‘Occidente/Cina e Corea’
Tabella 2 - Costrutti e strutture argomentali di paragone
Tabella 3 - Espressioni perifrastiche di unicità
Tabella 4 - Il lessico dell’unicità
Tabella 5 - Costrutti assertivi
Tabella 6 - Espressioni della “giapponesità”
Tabella 7 - Elementi in contrasto
Tabella 8 - Espressioni temporali che veicolano antichità e indeterminatezza
Tabella 9 - Costrutti grammaticali dell’improbabilità e dell’incertezza
Tabella 10 - Lessico riconnotato 1
Tabella 11 - Lessico riconnotato 2
Tabella 12 - Lessico riconnotato 3
Tabella 13 - Linguaggio dell’emotività
Tabella 14 - Linguaggio della parentela
Tabella 15 - Espressioni di deferenza a conoscenze condivise
Tabella 16 - Formule introduttive/presentative di aneddoti esemplari
Tabella 17 - Cliché nazionalistici revisionisti e militaristi
Tabella 18 - Espressioni o lessico di “banalità linguistica”

IV. SUZUKI TAKAO

Ma è essa [la nazione] poi veramente invecchiata e priva di forze? O non piuttosto la vita primitiva continua ad affluire nelle sue arterie come in nessun'altra nazione? (Fichte 1807-1808/1944: 124)

Profilo dell'autore

Suzuki Takao (1926 -) è un accademico giapponese specializzato in sociologia del linguaggio e professore ordinario presso l'Istituto per lo studio di lingue e culture dell'università Keiō. Si è laureato nel 1950 in letteratura inglese presso la medesima università dopo aver interrotto un'incipiente carriera in medicina. È stata proprio la frequentazione al corso preparatorio della facoltà di medicina, in cui nel periodo prebellico era necessaria la conoscenza di tedesco, inglese, latino e greco, a rivelarsi fondamentale per la decisione di cambiare ambito di studio e intraprendere un percorso linguistico-letterario. Dopo la laurea è diventato assistente presso la facoltà di letteratura della Keiō, ha vinto una borsa di studio per trascorrere un periodo presso l'università del Michigan dove ha approfondito la linguistica strutturale. Nel corso della sua carriera ha ricoperto le cariche di ricercatore presso l'Istituto di ricerca sull'Islam dell'università McGill in Canada; di *visiting professor (kakuin kyōju)* presso diverse università tra cui quella dell'Illinois, di Yale, di Cambridge, l'università nazionale australiana; di *visiting researcher (kakuin kenkyūin)* presso l'Istituto di studi orientali dell'Accademia russa delle scienze; docente (*kōshi*) presso l'*École des hautes études en sciences sociales*; di professore ordinario (*kyōju*) presso l'università di Kyōrin fino al 1997. È inoltre professore emerito dell'università di Keiō. Altri importanti ruoli al di fuori di quelli accademici includono quelli di consigliere dell'Associazione giapponese degli uccelli selvatici (*Nihon yachō no kai*); consigliere speciale del gruppo di ricerca su Tanigawa Gan (*Tanigawa Gan kenkyūkai*) e consigliere di *The Japan Forum (Kokusai bunka fōramu)*.

Suzuki è una personalità molto attiva nell'ambito delle politiche linguistiche governative, con particolare riferimento all'insegnamento delle lingue straniere e al tema della comunicazione interculturale. È un promotore del *kokusaika*, l'internazionalizzazione intesa come processo di scambio unilaterale tra Giappone e mondo. È un ardente sostenitore dell'idea che è finita l'epoca in cui il Giappone apprenda dall'estero e che è giunto il momento per il Giappone di dare il proprio contributo attivo all'umanità. Seppur difensore di approcci innovativi all'educazione linguistica in Giappone, Suzuki rappresenta un portavoce della visione ortodossa

del governo giapponese in merito non solo alla lingua giapponese, ma più in generale all'identità giapponese ed è pertanto parte integrante dell'*establishment*. Per questo motivo e per le sue credenziali accademiche, egli funge da autorevole consigliere del popolo nell'ambito dell'educazione linguistica del Paese, auto-investendosi dell'incarico di guida spirituale di una nazione che, secondo la sua visione nazionalistica, ha perduto l'orgoglio e l'autostima collettiva.

Soprattutto nel corso degli ultimi anni si è pronunciato attivamente riguardo a questioni quali l'ufficializzazione della lingua inglese (*eigokōyōkaron*), la necessità del Giappone contemporaneo di riformare il sistema di apprendimento delle lingue straniere, in particolare nell'ambito del sistema universitario, e di introdurre l'insegnamento di nuove lingue strategiche per l'interesse nazionale del Giappone come l'arabo e il cinese; ha criticato l'imperialismo della lingua inglese (*eigoteikokushugi*), la singolare ammirazione nutrita dai Giapponesi verso l'inglese a scapito del giapponese, l'utilizzo pervasivo di "categorie linguistiche occidentali" da parte di linguisti giapponesi nell'interpretazione della lingua giapponese e il modo inefficace di insegnare l'inglese nel sistema scolastico giapponese; ha valorizzato il *Japlish*, l'inglese parlato da madrelingua giapponesi come peculiarità espressiva propria dei Giapponesi; ha sottolineato il forte legame tra cultura, lingua e ambiente; si è espresso in materia di problemi ambientali re-interpretandoli in chiave storicista e in connessione al ruolo salvifico della lingua e cultura giapponese; in alcuni sui recenti saggi ha espresso infine opinioni marcatamente revisioniste su diverse questioni della storia recente del Giappone, in relazione al suo progetto di promozione del nazionalismo.

Le sue pubblicazioni rispecchiano l'attenzione e il forte interesse dell'autore per tematiche quasi sempre strettamente attinenti al suo campo di ricerca. La forma testuale più utilizzata è quella saggistica del filone di *nihonjinron*: tutti i suoi saggi trattano sempre della giapponesità, anche quando intendono essere apparentemente comparativi. Qui di seguito riporto la lista delle sue pubblicazioni:

- *A Semantic Analysis of Present-day Japanese with Particular Reference to the Role of Chinese Characters* (1963);
- *Kotoba to bunka* (Lingua e cultura) (1973);
- *Kotoba to shakai* (Linguaggio e società) (1975);
- *Nihongo kōza. Dai yon kan: nihongo no goi to hyōgen* (Lezioni di giapponese. Quarto tomo: Lessico ed espressioni del giapponese) (1976);
- *Kotoba no ningengaku* (Antropologia filosofica della lingua) (1978);

- *Chōsenjo no susume. Nihongo kara no shiten* (Consigli per il coreano. Il punto di vista dal giapponese) (1981), con Watanabe Kiruyon;
- *Nihonjin: sono gengo shūkyō dokusōsei* (I Giapponesi: la loro lingua, religione e creatività) (1983), con Rokusaburo Nitoda e Masamitsu Kawakami;
- *Buki toshite no kotoba* (Parole come armi) (1985);
- *Watashi no gengogaku* (La mia linguistica) (1987);
- *Reflections on Japanese Language and Culture* (1987);
- *Kotoba no shakaigaku* (Sociologia delle parole) (1987);
- *Nihongo to gaikokugo* (Il giapponese e le lingue straniere) (1990);
- *Hito ni wa dore dake no mono ga hitsuyō ka* (Che cosa è veramente necessario alle persone?) (1994);
- *Nihongo wa kokusaigo ni nariuru ka. Taigai gengo senryakuron* (Può il giapponese diventare lingua internazionale? Discussione sulla strategia per trasformarlo in lingua straniera) (1995);
- *Kyōyō toshite no gengogaku* (La linguistica come raffinamento) (1996);
- *Suzuki Takao. Gengobungaku nōto* (Suzuki Takao. Annotazioni linguistico-culturali) (1998);
- *Nihonjin wa naze eigo ga dekinai ka* (Perché i Giapponesi non sono capaci di parlare l'inglese?) (1999);
- *Eigo wa iranai!?* (L'inglese non è necessario!?) (2001);
- *Nihon, nihongo, nihonjin* (Giappone, lingua giapponese e Giapponesi) (2001), con Ōno Susumu e Morimoto Tetsurō;
- *Amerika o shiru tame no eigo, Amerika kara hanareru tame no eigo* (L'inglese per conoscere l'America, l'inglese per distaccarsi dall'America) (2003);
- *Nihonjin wa naze nihon o aisenai no ka* (Perché i Giapponesi non amano il Giappone?) (2005);
- *Kotoba no chikara* (La forza delle parole) (2006);
- *Kotoba to shizen* (Lingua e natura) (2006), con Clive William Nicol;
- *Watashi wa, kō kangaeru no da ga. Gengoshakaigakusha no iken to jissen* (Io la penso così. Opinioni e pratiche di un sociologo del linguaggio) (2007);
- *Tairon. Gengogaku ga kakigayaite ita jidai* (Dibattito. L'era in cui la linguistica splendeva) (2008), con Tanaka Katsuhiko;
- *Nihongokyō no susume* (Consigli per l'insegnamento del giapponese) (2009);
- *Shiawase setsuden* (Un buon risparmio energetico) (2011);

- *Anata wa eigo de tataemasu ka. Kokusai eigo to wa jibun eigo de aru* (Sei in grado di dibattere in inglese? L'inglese internazionale è un inglese personale) (2011);
- *Suzuki Takao no mandarateki sekai. Gengoseitaigaku e no rekitei* (Il mondo a *maṇḍala* di Suzuki Takao. La strada verso l'eco-linguistica) (2015);
- *Gezan no jidai o ikiru* (Vivere l'epoca della discesa dalla montagna) (2017), con Hirata Oriza;
- *Sekai o ningen no me dake de miru no wa mō tomeyō* (Smettiamola ora di guardare il mondo solo con gli occhi dell'essere umano!) (2019).

Qui sotto segnalo inoltre alcuni siti utili per approfondire la figura e l'ambito di azione di Suzuki e la letteratura critica sull'autore (ultima consultazione: 27/22/2020):

- Sulla figura e sulle pubblicazioni di Suzuki:

<https://ja.wikipediorg/wiki/%E9%88%B4%E6%9C%A8%E5%AD%9D%E5%A4%AB>

- Sulla carriera di Suzuki:

<https://www.cieej.or.jp/toefl/mailmagazine/mm74/reading-01.html>

- Sull'attività del *The Japan Forum*:

<https://www.tjf.or.jp/>

- Due seminari:

<https://www.youtube.com/watch?v=ZYzdwMRbkjA>

<https://www.youtube.com/watch?v=oViBetsOuS4>

- Letteratura critica riguardante Suzuki:

Hikaku bunka no susume. Nihon no aidentiti o sagaru hitsudoku 55 satsu (Consigli di cultura comparativa. 55 libri da leggere per ricercare l'identità giapponese) (2012), a cura di Masayuki Ikeda e Takizawa Masahiko; *Gengoseitai gakusha. Suzuki Takao* (Un accademico eco-linguistico. Suzuki Takao) (2014), di Yazaki Shōko; *Suzuki Takao no sekai. Kotoba, bunka, shizen* (Il mondo di Suzuki Takao. Lingua, cultura, natura) (2010-2012), quattro volumi a cura di *Suzuki Takao kenkyū kai* (Associazione di ricerca su Suzuki Takao).

UNA LINGUA CHIUSA. IL MONDO DEL GIAPPONESE [1975] (2017)

Tozasareta gengo. Nihongo no sekai

閉ざされた言語－日本語の世界

[...] io presuppongo dagli uditori disposti bensì a riguardar le cose coi propri occhi, ma alienissimi a lasciarsi imporre per comodità delle lenti straniere, le quali o saranno intenzionalmente falsate, o naturalmente, per essere impostate su un diverso punto di vista e dotate di minor acutezza, non potranno mai adattarsi a un occhio tedesco nell'esame di un simile oggetto. (Fichte 1808-1809/1944: 31-32)

Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiß nichts von seiner eigenen.
(Johann Wolfgang Goethe, *Aforisma*)

Colui che conosce solo una lingua madre è una persona che non ne conosce nemmeno una.

Profilo dell'opera

Tozasareta gengo. Nihongo no sekai (Una lingua chiusa. Il mondo del giapponese) è un saggio che esplora il tema dell'identità nazionale giapponese da un punto di vista principalmente linguistico. Nelle parole di Suzuki, esso rappresenta una delle numerose discussioni intorno alla natura dei Giapponesi, in particolare intorno alla cultura giapponese. Essendo il suo scopo generale la riabilitazione dell'orgoglio nazionale attraverso l'enfasi del particolarismo giapponese, il saggio potrebbe essere visto come un esempio di *nihonjinron* "positivo". L'oggetto trattato è, tuttavia, esso stesso il *nihonjinron*, ma di tipo "negativo", cioè l'insieme di concezioni, stereotipi e credenze negative e autodenigratorie sulla cultura e lingua giapponese che per Suzuki i Giapponesi sin dall'era Meiji avrebbero sviluppato nei confronti della propria lingua, come risultato del rapporto conflittuale con la "modernità occidentale" e del complesso d'inferiorità nutrito nei suoi confronti. Si potrebbe dunque affermare che il saggio è al contempo un saggio di e sul *nihonjinron*, un testo di *nihonjinron* positivo che tratta di e cerca di spiegare razionalmente il *nihonjinron* negativo per rivalutarlo, mostrarne le criticità e sostituirlo con un rinnovato sentimento di fiducia di sé.

Il saggio è strutturato in cinque capitoli. Il primo capitolo è una premessa alla tematica che funge da filo conduttore di tutto il libro: la visione della lingua giapponese dei Giapponesi in rapporto contrastivo con l'alterità (l'Occidente). I tre capitoli successivi, il nucleo

argomentativo del saggio, sono consacrati alla decostruzione dei falsi miti negativi che aleggerrebbero continuamente intorno alla lingua giapponese. Suzuki compie dapprima un'operazione di rivalorizzazione del sistema di scrittura autoctono evidenziandone le peculiarità. In seguito considera la posizione del giapponese nel mondo, esaltandone l'importanza e la singolarità, e conclude con la trattazione della relazione tra visione indigena della lingua e cultura giapponese per spiegare la particolare psicologia che sottostà le concezioni linguistiche dei Giapponesi. Infine, nel quinto capitolo, Suzuki applica le riflessioni sviluppate nel corso del saggio al tema dell'educazione alle lingue straniere in Giappone, invocando la necessità di una ristrutturazione della loro modalità di apprendimento nelle scuole al fine di conoscere meglio la propria lingua madre e identità.

Il saggio, come molti altri libri del genere del *nihonjinron*, è primariamente indirizzato ai *nihonjin*. In linea con l'assunto del *nihonjinron* della validità dei soli giudizi emici nella discussione sulla nipponicità, *Tozasareta gengo* è un'autoriflessione dal carattere intimistico e personale. Significativi sono a tal proposito l'utilizzo costante della prima persona plurale *watashitachi* e la costruzione di un'intricata rete di riferimenti storici, culturali, letterari intertestuali, di citazioni, modi di dire, proverbi, dalla profonda valenza emica. Altro indizio che mostra la ristretta cerchia affettiva di lettori a cui è destinata l'opera è l'utilizzo del giapponese, che negli Anni Settanta era concepita quale monopolio esclusivo dei Giapponesi, fatta eccezione per un ristretto numero di specialisti stranieri. In realtà, l'edizione originale dell'opera è stata tradotta in tedesco nel 1990 per iniziativa di un ricercatore di letteratura giapponese dell'università di Berlino che aveva mostrato interesse per le tematiche esposte nel saggio. Malgrado questo apparente intento di internazionalizzare i temi del *nihonjinron* sensibilizzando un potenziale pubblico di lettori tedescofono, la ripubblicazione della nuova versione in giapponese secondo i canoni editoriali del *nihonjinron* e i contenuti stessi del saggio svelano il disegno nazionalista e il carattere elitario del saggio.

A questo proposito, è utile ripercorrere l'evoluzione del libro. La prima edizione fu pubblicata nel 1975 per la casa editrice Shinchō sensho durante il *boom* editoriale della letteratura identitaria giapponese. Il saggio fu accolto così positivamente da vantare la vendita di 130.000 copie negli anni immediatamente successivi alla prima edizione e da diventare un vero e proprio bestseller e classico della letteratura del *nihonjinron*, in particolare del sottofilone del *nihongoron* (teorie sulla lingua giapponese). Come scrive lo stesso Suzuki, il successo fu dovuto forse al fatto che all'epoca erano ancora pochi i libri che trattavano della lingua giapponese con un linguaggio non strettamente accademico, in grado di attirare l'attenzione di un lettore ordinario. Verso la fine del 2016 *Tozasareta gengo* aveva quasi raggiunto la

quarantaduesima edizione e nel febbraio 2017, nell'ambito del cinquantesimo anniversario della medesima casa editrice, è stato ripubblicato in una nuova versione ampliata. La necessità di una nuova versione è apparentemente imputata all'inevitabile invecchiamento del manoscritto originale e, dunque, alla volontà di rivedere alcune descrizioni, aggiornare i dati, aggiungere note di supporto al lettore contemporaneo affinché possa comprendere appieno "la visione della lingua giapponese dei Giapponesi degli Anni Settanta", altrimenti giudicata stravagante da un lettore moderno. Come precisa Suzuki, il saggio originario rappresenta una sorta di registrazione di fatti storici, perché mostra la visione passata della lingua madre da parte dei Giapponesi ed è stato scritto in un contesto storico di fermentazione all'interno del Giappone e di tensione a livello mondiale che influenzarono la scrittura e i temi ivi trattati.

La ragione profonda per una nuova edizione, sottostante anche la mia scelta di esaminarla e valorizzarla nella presente ricerca, è però un'altra. Essa presenta un valore aggiunto rispetto a quella originale per il nuovo contesto sociale, politico e culturale in cui la sua pubblicazione si colloca e per il significato ideologico della scelta di riprendere un saggio degli Anni Settanta. Nonostante Suzuki scriva nella prefazione alla versione ampliata che quest'ultima è stata ispirata principalmente da motivi editoriali e quasi storiografici, *Tozasareta genjo* del 2017 s'inserisce in un più vasto progetto nazionalista sostenuto dall'*establishment* giapponese che da più di un decennio a questa parte sta concentrando le sue forze verso un obiettivo: rivitalizzare la stagnante economia giapponese attraverso politiche di *soft power* e di rafforzamento del nazionalismo per consolidare la posizione internazionale del Giappone. La retorica del *nihonjinron*, costituita da un insieme di cliché, stereotipi, credenze sulla natura dell'identità giapponese e decollata in concomitanza con la crescita economica e geopolitica del Giappone, non è stata cancellata dall'impatto della recessione economica e della globalizzazione degli Anni Novanta, ma è sopravvissuta ed è stata ripresa dalla politica giapponese contemporanea.

Questo valore aggiunto è ancor più importante visti gli assunti di partenza e lo scopo che si prefigge la presente ricerca. In particolare, una delle premesse del mio lavoro è la continuità del discorso del *nihonjinron*, qui inteso come un discorso nazionalista non confinato nel periodo storico tra gli Anni Sessanta e Ottanta del Novecento, ma avente un carattere dinamico e cangiante, capace cioè di riadattarsi e riaffermarsi in mutati contesti storici. In questo senso, il richiamo nazionalista e la natura contemporanea del saggio sono ben messi in risalto sin dalla copertina e fascetta, dove sono evidenziati i concetti chiave dell'opera, l'autorità intellettuale dello scrittore e l'apporto innovativo della «tanto attesa» nuova edizione ampliata.

Al fine di evidenziare l'ideologizzazione di Suzuki, mostrerò dapprima la sua ispirazione nazionalista, soffermandomi su due aspetti, uno riguardante la volontà e l'altro il contenuto

nazionalista del saggio. In seguito volgerò l'attenzione al nucleo ideologico del discorso nazionalista dell'autore, il primordialismo, presentandone il sistema di credenze e le modalità retoriche e comunicative con cui esso è implementato.

Il nazionalismo di *Tozasareta gengo*

1. Volontà nazionalista

Il disegno e il *pathos* nazionalisti sono evidenti in diverse dichiarazioni di Suzuki, innanzitutto nell'invocazione della necessità di **riconoscere il valore positivo della lingua giapponese** da parte dei Giapponesi. Ciò consisterebbe nel superare la “visione pragmatica della lingua” e il diffuso giudizio emozionale negativo verso la lingua giapponese, di convincersi che essa sia insostituibile essendo la lingua nativa dei propri antenati e di conferire valore al fatto di essere nati in quanto Giapponesi e cresciuti nella cultura giapponese. Questo riconoscimento non è sostenuto razionalmente o predisposto in modo consapevole, ma dovrebbe piuttosto essere espresso in modo spontaneo con la fiducia in sé, l'amore e l'orgoglio verso la madrelingua. A questo scopo Suzuki opera una drastica rivalutazione del sistema di scrittura autoctono difendendo i *kana*, enfatizzando la peculiarità dei *kanji* e analizzando la posizione del giapponese nel mondo, e indica due mancanze del Giappone come potenza economica mondiale: il rapporto monopolistico dei Giapponesi con la propria lingua e l'unidirezionalità dello scambio linguistico con altri Paesi.

A questo proposito Suzuki invoca una seconda necessità: **collocare e ripensare il giapponese in un contesto globale**, aprendo il Giappone a una discussione comparativa con il mondo. Sebbene ciò possa apparire ispirato da intenti internazionalisti, in realtà, gli scopi sottostanti sono profondamente nazionalisti. Infatti, gli obiettivi di questa nuova prospettiva con cui guardare la lingua giapponese sono l'acquisizione da parte dei Giapponesi di una visione “oggettiva”, “bilanciata” e “giusta” del peso della propria lingua e del Giappone come potenza nel mondo e della propria identità, la restituzione di un senso di orgoglio nazionale e la consapevolizzazione dell’“insostituibilità e preziosità del giapponese” (*nihongo o kakegae no nai taisetsuna mono*). Se ciò dovesse venire a mancare, spiega Suzuki, non sarebbe possibile insegnare e far utilizzare adeguatamente il giapponese agli stranieri. Pertanto auspica la necessità di ribilanciare ciò che egli individua come autorappresentazioni nazionali distorte,

allontanandosi dalla barriera valoriale che costituisce la definizione del sé giapponese, cioè l'essere una cosa o l'altra, l'essere un grande e meraviglioso Paese oppure il contrario (*nishatakuitsutekina jikohyōka no kabe*). La pluralizzazione degli standard di valore e di giudizio – la prevalenza di un modo di pensare inclusivo e non esclusivo – e l'acquisizione di un senso della proporzione a livello internazionale rappresentano, secondo Suzuki, gli aspetti più difficili da affinare per il Giappone, a causa della sua inconsueta omogeneità sociale. Da ciò deriverebbe anche la necessità di allontanarsi dal tradizionale modo di interagire e conoscere l'alterità indirettamente attraverso la letteratura e di incominciare a investire seriamente sull'educazione alle lingue straniere.

Infatti, Suzuki invoca **un ripensamento e una ristrutturazione del sistema educativo giapponese alle lingue straniere** come mezzo per approfondire la conoscenza di sé attraverso la conoscenza della pluralità, della propria identità culturale e madrelingua, e poi per rendersi competitivi a livello internazionale, ottenere nuove conoscenze. Citando Goethe, Suzuki sostiene che le persone che non conoscono le lingue straniere, non conoscono niente a riguardo della propria lingua. Studiare le lingue straniere significa dunque conoscere la lingua giapponese e sé stessi. In altri termini, imparare le lingue straniere non può dissociarsi dalla “questione del giapponese”. Il tema dell'educazione è un tema che, come mostrano i *Reden an die deutsche Nation* del filosofo Fichte, caratterizza il discorso nazionalista sin dai primordi e che Suzuki pone al centro di numerosi suoi saggi, in relazione alla presa di coscienza nazionale fra i Giapponesi e all'implementazione del “modello giapponese” nel mondo.

Un altro tema della volontà nazionalista di Suzuki è l'invocazione della necessità per il Giappone di **staccarsi dal modello di pensiero occidentale**, superando il complesso d'inferiorità nutrito nei suoi confronti e rafforzando l'orgoglio e la distintività nazionale. Sembra che l'autore riecheggi le parole ammonitorie di Fichte che ho ricordato nella citazione riportata all'inizio. Emblematico sarebbe il caso della “linguistica giapponese” che, secondo Suzuki, sarebbe troppo pervasa dal pregiudizio per cui «l'Occidente ha ragione» (*ōbei wa tadashii to iu sennyūkan*). Egli rivendica la relatività della “linguistica occidentale” che avrebbe sì conseguito notevoli risultati positivi, ma che veicola e rappresenta una delle tante visioni della lingua. Suzuki sostiene che molti linguisti giapponesi, stimolati e cresciuti sotto la sua pressante influenza, hanno la tendenza a confrontarsi con il quadro teorico e il punto di vista che è stato predisposto per le “lingue occidentali” quando studiano il giapponese, lingua avente un carattere di ben diversa natura rispetto alle “lingue europee”. Infatti i Giapponesi, che non sono mai giunti a costruire da soli una grande civiltà, avrebbero posto come obiettivo sin dalla preistoria il raggiungimento e il superamento della cultura avanzata euroasiatica. Questo

obiettivo fu però secondo Suzuki solo un'illusione, soprattutto a riguardo dell'Occidente, perché il Giappone non è l'Occidente, nonostante abbia tentato di perseguire e idealizzare la sua via verso la modernizzazione, innalzata a Verità e Universalità. Da questa illusione, da questo desiderio ossessivo d'inseguire e diventare qualcos'altro e dalla naturalizzazione di questo singolare modo di pensare, sarebbero iniziate le colpe che affliggono le autorappresentazioni dei Giapponesi moderni e sarebbe nato il mortificante "complesso dell'Uomo bianco", un "senso di deferenza verso l'Occidente" (*seiō sūhai*). Al contrario, proprio il fatto di sapere che «la regione inesplorata al mondo non è l'Amazzonia e nemmeno la Nuova Guinea, ma è il nostro Giappone» (p. 252), cioè che il Giappone è ancora nell'epoca moderna un'entità chiusa su sé stessa poco disposta a farsi conoscere al mondo, dovrebbe essere valutato positivamente da ciascun Giapponese. Lo stesso titolo del saggio - che originariamente era *Nihonjin no gensōteki gengokan* (La visione illusionistica della lingua dei Giapponesi) - vuole evidenziare che il Giappone non è ancora uscito dal periodo di *sakoku* da un punto di vista linguistico (e culturale) e deriva dallo sforzo di fare chiarezza sulla visione nazionalistica della lingua da parte dei Giapponesi e sul legame tra lingua e cultura giapponese.

A proposito dell'Occidente, è presente anche il tema della "**colpa originale**". Il rapporto problematico dei Giapponesi nei confronti della propria lingua e identità è ascritto all'inizio dell'influenza occidentale a partire dall'era Meiji, in particolare a visioni moderniste della lingua e dei popoli. L'Occidente diventa il capro espiatorio dei mali che affliggono la nazione giapponese, tra cui la persistenza di una visione di sé negativa.

Il tema della **predestinazione** rappresenta un altro indizio della volontà nazionalista di Suzuki. Agli occhi dei nazionalisti, la nazione è una comunità in cui la Storia richiede e produce un particolare destino nazionale (Smith 2010: 33). Il destino di una nazione è predeterminato dalla Storia, traccia un unico fato e un'unica traiettoria, parla di trascendenza e immortalità (Smith 2010: 33). Suzuki si riferisce alla 'nazione giapponese' nei termini di "nazione predestinata" appartenente a una cultura periferica (*jukumeitekina shūhen bunka minzoku de aru nihonjin* p. 251), in cui cultura e lingua giapponese condividono il medesimo fato (*unmei kyōdōtaitekina musubitsuki* p. 252), di "nazione fortunata, spensierata" (*kōfukuna minzoku* p. 204; *kirakuna mono* p. 142; *nonkina kuni* p. 142), "privilegiata" (*nihon no megumareta kokunai jijō* p. 217), in riferimento al suo storico isolamento. È come se le condizioni di isolamento del Giappone non fossero state il prodotto di diversi fattori concomitanti, ma fossero state decise in anticipo, predeterminate così come il destino specifico della nazione giapponese quale "nazione particolare, fuori dall'ordinario". Suzuki si riferisce alla predestinazione anche

implicitamente trattando la ‘nazione giapponese’, la ‘società giapponese’, la ‘cultura giapponese’ come un tutt’uno, entità atemporali, astoriche, persistenti e permanenti.

Inoltre, la predestinazione compare in un altro tema nazionalista espresso in modo chiaro da Suzuki: **il legame inscindibile tra lingua e spirito del popolo** che l’ha prodotta:

自然言語の本質的宿命は、その言語を生み育てた人々の文化、思想、そして世界観と表裏一体をなしている 236

Il destino intrinseco di una lingua naturale è di essere inseparabile dal pensiero, dalla cultura e dalla visione del mondo delle persone che l’hanno generata.

La lingua nazionale si configura herderianamente come il veicolo dello spirito e del carattere di un popolo, come espressione interiore di una nazione e del suo particolarismo. La lingua madre dei propri antenati, cioè la lingua naturale di cui parla Suzuki, è una finestra al regno di concetti, conoscenza e significato sociale e culturale, alla tradizione, storia, religione, principi di vita.

Suzuki, benché meno esplicitamente di Watanabe, riecheggia da una parte le idee di Fichte tra **lingue viventi e morte** (Fichte 1807-1808/1944: 76-77), dall’altra insinua la dottrina prebellica del *kokutai* a riguardo dell’unicità “razziale” e culturale giapponese nella forma di un’analisi linguistica dell’ego giapponese (Dale 1986: 90, 94). Elevando il genio della lingua giapponese all’esistenza della duplice lettura *kun* e *on*, l’autore di fatto restituisce al giapponese la relazione fichteana tra concetti sensibili e concetti soprasensibili nelle “lingue viventi” (Dale 1986: 90), quelle lingue caratterizzate da continuità temporale e dunque in grado di esprimere la vita concreta e la cultura di un popolo come il tedesco o il giapponese. Ciò permette a Suzuki di asserire che i Giapponesi hanno accesso a idee sofisticate che in Occidente sarebbero comprensibili solo alla classe colta (Dale 1986: 90; Suzuki 1975). Affermando che l’‘ego giapponese’ è caratterizzato da un’assimilazione del sé con gli oggetti esteriori per raggiungere un’unità tra il sé e l’altro, l’autore ridispiega la teoria del *kotodama* dell’unità tra parola e oggetto nell’ambito delle relazioni psico-sociali (Dale 1986: 94).

L’intento nazionalista è infine visibile nel linguaggio utilizzato da Suzuki, in particolare nel fatto di **rivolgersi alla nazione giapponese** (*nihon minzoku*, *nihonjin*, *nihon kokka*) attraverso l’utilizzo di pronomi alla prima persona plurale dal valore collettivo (*watashitachi*, *watashitachi nihonjin*, ecc.), di un esteso lessico “emico” (*wagakuni*, *kokugo*, *nihonjin ni totte*, ecc.). L’utilizzo di questa retorica carica ideologicamente e simbolicamente è in realtà una prerogativa della letteratura del *nihonjinron* in generale, in virtù della sua stessa ragion d’essere.

Tuttavia, in Suzuki il suo uso è significativo per la consapevolezza dichiarata del loro valore emico e dell'intento nazionalista dell'autore.

2. Contenuto nazionalista

È però nei contenuti che si manifesta compiutamente il nazionalismo di Suzuki, attraverso la sottoscrizione degli assunti generali del *nihonjinron* e la proposta di idee di nazionalismo peculiari all'autore, che si concretizzano in un *nihonjinron* positivo volto a rafforzare la fiducia e l'orgoglio nazionale. Mostrerò ora nel concreto la corrispondenza tra i contenuti trattati nel saggio e le teorie e le premesse del discorso identitario giapponese. Condurrò questa operazione solo per questo saggio poiché negli altri libri analizzati il quadro ideologico è dato per scontato dagli autori. Presenterò poi le due proposte di Suzuki per enfatizzare la peculiarità giapponese - il *nihonjinron* personale dell'autore. La presentazione il più possibile organica del contenuto del saggio è frutto di una rielaborazione personale vista la confusione espositiva e concettuale.

2.1 *Nihonjinron* negativo (oggetto). La costruzione dello *strawman*

È necessario partire dall'oggetto del saggio – il *nihonjinron* negativo – per contestualizzare il *nihonjinron* positivo di Suzuki, che prende innanzitutto forma nelle spiegazioni addotte per rispondere al principale punto interrogativo del libro – perché “i Giapponesi hanno sviluppato un'attitudine psicologica ed emotiva negativa nei confronti della lingua giapponese” (*nihongo ni taishite hisokani idaite iru hiteitekina shinteki taido*).

Come riprenderò in modo più articolato successivamente, questo è uno *strawman*, un oggetto reale, perché reificato, di cui parlare, da criticare, da usare, che Suzuki costruisce ad arte. La costruzione di uno *strawman* è una tecnica mistificatoria atta a individuare un nemico immaginario per far valere le proprie pretese ideologiche. Le posizioni che mi appresto a descrivere sono infatti imputate indistintamente e in modo a-contestuale a diversi soggetti, quali Shiga Naoya, gli intellettuali Meiji, gli intellettuali giapponesi del dopoguerra, i Giapponesi. Inoltre, Suzuki spesso confonde alcune credenze espressioni del *nihonjinron* con personali convinzioni o le imputa genericamente ai ‘Giapponesi’. La strategia dello *strawman* consiste nel creare ad arte una fenomenologia fatta di singoli fatti, opinioni personali, sensazioni personali da cui far derivare regole, opinioni generali, sensazioni condivise sulla società giapponese o sulla psicologia collettiva dei Giapponesi. Si tratta di una sociologia dozzinale,

perché questo modo di procedere è del tutto ascientifico, non è cioè sostenuto da nessuna prova, ricerca, esperimento, statistica di natura sociologica o psicologica.

Suzuki inizia la discussione individuando un insieme di credenze negative, autodenigratorie e autocritiche che i Giapponesi possiederebbero nei confronti della propria lingua, tra cui:

- la futilità della lingua giapponese in un contesto linguistico che non sia il Giappone (p. 23), a causa della sua inefficienza, imperfezione e sconvenienza a livello internazionale;
- l'inadeguatezza, il senso di imperfezione (p. 45) o il fatto di costituire un ostacolo nel coltivare l'internazionalità (pp. 25, 57);
- l'imperfezione da un punto di vista grammaticale (p. 25);
- l'incapacità di esprimere il pensiero razionale (p. 25);
- l'obsolescenza e l'inutilità a livello internazionale del sistema di scrittura autoctono (p. 25);
- l'irrazionalità (p. 45) del sistema di rappresentazione scritta;
- i *kanji* quali ostacolo allo sviluppo socio-culturale, al progresso (pp. 52, 57, 46);
- lo sviluppo incompleto della scrittura dei *kana* (p. 52);
- l'eccessiva difficoltà nell'apprendere i *kanji* (p. 57).

Gli interrogativi di Suzuki circa l'origine di queste credenze negative nascono da due osservazioni "empiriche". I Giapponesi residenti al di fuori del Giappone - in un contesto di separazione dalla madrepatria e dalla comunità linguistica di origine - tenderebbero a perdere o a peggiorare le proprie capacità linguistiche relative alla lingua madre. Inoltre, la lingua giapponese si deteriorerebbe velocemente qualora entri in contatto con una lingua straniera per lungo tempo. Egli imputa la ragione di questi due fenomeni sociolinguistici alla tendenza, molto marcata specialmente presso gli immigrati Giapponesi e i loro figli, a "disfarsi" del giapponese (*nihongo o suteru hōkō*) in favore della lingua dominante del Paese in cui si emigra. Come si vedrà più approfonditamente nella trattazione della metodologia, queste affermazioni non hanno un riscontro propriamente scientifico nella realtà. Esse sono basate sia su singole osservazioni personali derivanti da esperienze vissute, da articoli di giornale - come uno tratto dall'*Asahi shinbun* e intitolato *Naze narau no? Nihongo* (Perché imparare il giapponese?), basato a sua volta su un documentario televisivo della *Fuji terebi* riguardante la vita all'estero di bambini giapponesi - da un'intervista televisiva alla famiglia del premio Nobel per la fisica Esaki Reona, trasferitosi negli Stati Uniti dove i figli hanno appreso perfettamente a parlare inglese e non giapponese, sia su fonti pseudoscientifiche.

Suzuki afferma che la corruzione della lingua giapponese sarebbe dovuta a sua volta non a carenze della lingua giapponese, ma alla particolare attitudine mostrata dai Giapponesi verso la propria cultura e lingua qualora si esponano a certe condizioni. In altri termini, la scelta del comportamento linguistico da parte dei Giapponesi all'estero è dettata da uno standard di valore basato su considerazioni pragmatiche. Il soppeso dei vantaggi e degli svantaggi nel preservare la lingua di origine oscillerebbe intorno a due dati di fatto. I Giapponesi che vivono in Giappone non avrebbero altra scelta se non quella di imparare ad utilizzare sin da bambini la lingua giapponese, in assenza di altre lingue tra cui scegliere. Inoltre, quando i Giapponesi si trovano in un contesto straniero e, dunque, di scelta linguistica, essi tenderebbero naturalmente e inconsapevolmente a disfarsi del giapponese, perché prevale la "ragion pragmatica". Il mantenimento del giapponese al di fuori del contesto sociolinguistico giapponese sarebbe considerato fisiologicamente dannoso dai genitori giapponesi nell'educazione dei figli, i quali, a meno che non siano costretti a utilizzarlo, privilegiano la lingua del Paese di arrivo, quella reputata più efficiente e conveniente da un punto di vista pratico. Secondo questo modo di pensare basato sull'utilizzo effettivo e reale della lingua nella vita quotidiana, il giapponese al di fuori del Giappone apparirebbe così un oggetto inutile, perché comporta diversi aspetti negativi sia per i genitori che per i figli dal punto di vista del tempo e dello sforzo di apprendimento e dell'insegnamento. Suzuki mistifica volutamente la realtà, perché ignora il fenomeno generale dell'erosione linguistica sebbene abbia una formazione linguistica e, ignorandolo, dichiara implicitamente che se colpisce un Giapponese siamo in presenza di un evento anomalo, rivelatore di ideologia, cui bisogna opporsi.

Questo rifiuto della lingua madre e questo standard di valore basato solo su criteri pratici si spiegherebbero a loro volta con la diffusa mancanza di orgoglio nazionale verso la propria lingua, cultura e identità e, più in generale, con la mancanza di consapevolezza nazionale. Infatti, secondo Suzuki, molti Giapponesi sono passivi verso la propria madrelingua, non pensano di utilizzarla in modo consapevole in quanto Giapponesi, perché essa è un fatto naturale e ovvio, è parlata e usata perché è l'unica scelta possibile. Diventa perciò naturale disfarsi del giapponese quando ci si trova in un contesto di scelta linguistica in cui la lingua straniera è quella a più alta efficienza. Anche se si potrebbe obiettare che esistono Giapponesi immigrati che desiderano fortemente istituire scuole di lingua giapponese per i figli, Suzuki replicherebbe che ciò deriva dall'ansia di superare il test d'ingresso delle scuole giapponesi una volta ritornati in Giappone o dalla preoccupazione di cercar lavoro con il giapponese, e non da una sentita preoccupazione di dimenticare il giapponese in quanto Giapponesi.

Se allora non avviene un riconoscimento positivo nei confronti della lingua giapponese attraverso un diverso standard valoriale che superi i criteri dell'efficienza e pragmaticità, Suzuki vede come impossibile la preservazione del giapponese in un ambiente innaturale quale è l'estero, che impedisce il naturale corso delle cose. La promozione di un atteggiamento nazionalista è lo scopo che si cela dietro alla costruzione dello *strawman*: evidenziando e ponendo valore negativo a un presunto atteggiamento psicologico diffuso tra i Giapponesi derivante da un oggetto reale, Suzuki crea un fantoccio intorno a cui esprimere le proprie asserzioni ideologiche. L'oggetto reale, la questione della lingua nazionale, è però del tutto travisato.

Come esempio paradigmatico della visione dei Giapponesi moderni verso la propria lingua Suzuki menziona infatti il saggio sulla “questione della lingua nazionale” (*kokugo mondai*) dello scrittore Shiga Naoya (1883-1971) del 1946. Qui Shiga afferma che l'imperfezione e la sconvenienza insite nella natura del giapponese sono cagione del sottosviluppo culturale del Giappone e persino una minaccia per il suo futuro e propone dunque di sostituirlo con “la lingua più bella del mondo”, il francese (Heinrich 2012: 107-121). La sostituzione della lingua nazionale avrebbe dovuto attuarsi attraverso l'insegnamento del francese sin dal primo anno di scuola primaria, dopo aver raggiunto un certo livello nella formazione del personale docente (Heinrich 2012: 111-114). Suzuki sostiene che, sebbene questa proposta possa apparire assurda, sia necessario prendere seriamente in considerazione il saggio per tre ragioni. Shiga è uno scrittore rappresentativo della letteratura giapponese; la questione della lingua nazionale, in particolare l'idea e la convinzione che «non ci sia niente di più imperfetto e inutile della lingua giapponese» (pp. 28, 30), è stato un problema sentito e doloroso che lo scrittore si trascinò per ben quarant'anni di carriera; Shiga scrisse questo saggio all'età di sessantatré anni, quindi a un'età in cui non poteva prendere la questione alla leggera.

Suzuki considera un tutt'uno, senza operare le dovute distinzioni, il dibattito intellettuale sulla lingua nazionale sorto nell'era Meiji, il riemergere della discussione dei “problemi della lingua nazionale” nel dopoguerra (Heinrich 2012: 107), la posizione particolare di uno scrittore come Shiga e la mentalità dell'intero gruppo nazionale giapponese attraverso il tempo e lo spazio, mistificando la realtà. Al posto di condurre uno studio specifico su Shiga, sugli intellettuali del suo tempo, sul contesto in cui ha vissuto e operato e soprattutto sul lascito dell'ideologia della modernizzazione secondo la quale esiste una gerarchia di lingue adatte e non adatte per la modernizzazione (Heinrich 2012: 116), Suzuki mette in relazione personaggi ed entità collettive di epoche diverse, decontestualizzandoli e collocandoli al di fuori della Storia. Similmente al linguista Kindaichi Haruhiko (1913-2004), che nel 1957 scrisse *Nihongo*,

una monografia dove esamina e loda la lingua giapponese in reazione al saggio critico di Shiga (Heinrich 2012: 118-119), Suzuki prende come pretesto il medesimo saggio per abbracciare e riaffermare un'altra ideologia, sempre frutto delle discussioni intellettuali di era Meiji: un'ideologia di legittimizzazione (*empowerment ideology*) (Heinrich 2012: 120) del ruolo positivo del Giappone a livello internazionale.

2.2 *Nihonjinron* positivo (scopo). Parte I - La sottoscrizione degli assunti di *nihonjinron* per spiegare le credenze negative sulla lingua giapponese

Il saggio di Shiga è dunque inserito in un lungo dibattito iniziato in era Meiji sulla questione della lingua nazionale. È a questo punto che vorrei agganciarvi al primo aspetto del *nihonjinron* positivo di Suzuki - le spiegazioni che lo studioso adduce allo *strawman*, allo sviluppo delle credenze negative intorno alla lingua giapponese, e più in generale, all'unicità della visione della lingua giapponese da parte dei Giapponesi - mostrando infine come queste spiegazioni riconducano al quadro ideologico del *nihonjinron*. Dato che Suzuki non espone le sue argomentazioni in modo strutturato, ho cercato di imporre un ordine alla presentazione delle idee dell'autore. Mi preme inoltre sottolineare che non è sempre chiaro se queste ultime sono attribuite da Suzuki ai Giapponesi (senza provarle) o sono (anche) personali credenze dell'autore. Le spiegazioni fornite possono essere classificate in sei categorie interconnesse: a) motivi storici; b) motivi psicologici; c) motivi geografici ed ecologici; d) motivi "razziali"; e) motivi linguistici; f) motivi culturali.

a) *Motivi storici*

Innanzitutto, lo sviluppo della consapevolezza e di un sentimento denigratorio verso la propria lingua (compreso il sistema di scrittura) risalirebbe all'era Meiji, in concomitanza di un processo storico importante: **l'inizio dell'influenza** economica, tecnologica, militare e culturale **dell'Occidente**. Risalgono a questo periodo i primi movimenti per la riforma e il miglioramento della lingua nazionale - tra cui la proposta di abolire i *kanji* da parte di Maejima Hisoka (1835-1919) seguito dal dibattito sulla sostituzione del giapponese con l'inglese (*kokugoeigokaron*) proposta da Mori Arinori (1847-1889) - fino ad arrivare alla fondazione dell'Associazione giapponese dei caratteri latini (*Nihon no rōmajikai*) da parte di Tanaka Dateaikitsu (). Suzuki schematizza così la base ideologica sottostante tutte le proposte di riforma della lingua nazionale, da cui i Giapponesi non si sarebbero ancora affrancati:

西洋文明の決定な優位→日本の立遅れ→西洋言語の優秀→日本語の劣等性→国字の非能率→国語改良の必要 46

Superiorità incontestata della civiltà occidentale → ritardo del Giappone → superiorità delle lingue occidentali → inferiorità del giapponese → inefficienza del sistema di scrittura nazionale → necessità di riformare la lingua nazionale

Sebbene Suzuki individui un momento storico in cui nacque la visione negativa di sé dei Giapponesi, egli non contestualizza le singole proposte di riforma della lingua giapponese, sorte in momenti problematici della storia del Giappone e simili ai dibattiti avvenuti in tutti i Paesi ex-coloniali, ma le tratta come astoriche e attuali. Inoltre, semplifica enormemente la “questione della lingua” in Giappone, legata al processo di modernizzazione. Ne è un esempio significativo la trattazione della proposta di Mori. Mori non propose né l’abbandono del giapponese come “lingua nazionale”, non reputando evidente il fatto che il giapponese (*nihongo*) fosse la lingua del Giappone, né l’adozione dell’inglese come nuova lingua nazionale, non essendo la nozione di ‘lingua nazionale’ parte della sua ideologia (Heinrich 2012: 38). La sua proposta prevedeva l’introduzione di una forma semplificata di inglese nel tentativo di fornire il Giappone di una lingua unificata e modernizzata, anziché di una lingua nazionale (Heinrich 2012: 38). Inoltre, la proposta, come peraltro quella di Shiga Naoya qualche decennio più tardi, non ottenne mai molto seguito e popolarità (Heinrich 2012: 40, 108).

b) Motivi psicologici

Senza indagare oltre le responsabilità dell’Occidente e il contesto del Giappone dell’epoca, Suzuki indica come causa scatenante dell’autodenigrazione giapponese l’eccessivo senso di deferenza nei confronti dell’‘Occidente’, denominato “**complesso dell’Uomo bianco**” (*hakujin konpurekusu*). Si tratta di un forte senso di inferiorità nutrito nei confronti della civiltà occidentale, un processo psicologico di auto-orientalismo che si materializza nell’accettazione delle categorie razzialistiche (razziste) dell’Occidente legate al paradigma della modernità, tra cui la coppia di equazioni “sviluppo = superiorità materiale-culturale = superiorità razziale = bianco” e “sottosviluppato/barbaro = inferiorità materiale-culturale = inferiorità razziale = nero, giallo, ecc.” Questo complesso si manifesta in modo tangibile nella stessa ragion d’essere del *nihonjinron*, in cui il ‘Giappone’ è sempre paragonato all’‘Occidente’, implicitamente o esplicitamente. Suzuki si limita a menzionare di sfuggita questo complesso che farebbe da sfondo alle concezioni dei Giapponesi verso la propria lingua, dal Meiji fino ad oggi.

L'attitudine psicologica dei Giapponesi nei confronti della lingua giapponese che si è sviluppata sin dal Meiji non sarebbe tuttavia così semplice da descrivere, né unidirezionale. Suzuki parla di **“attitudine psicologica ambivalente”** (*anbibarensuna shinri taido*) o di “psicologia contraddittoria dell'ambivalenza” (*aizō heison no mujunteki shinri*) per descrivere il complesso dei Giapponesi verso la propria lingua e cultura. Con particolar riferimento all'attitudine verso la lingua giapponese, questo insieme di sentimenti complicati e contraddittori si riferisce al “dibattito sul rifiuto della lingua giapponese” (*nihongohiteiron*), personificato emblematicamente da Mori Arinori e Shiga Naoya. Da una parte si equipara la “base psicologica dei Giapponesi” alla tendenza a disfarsi del giapponese; dall'altra si riconosce l'esistenza di un sentimento di orgoglio e fascino verso l'“allusività” (*aimasa*), la “vaghezza” (*anji*), l'“oscurità” (*yoin*), l'“equivocità” (*kaijūsa*) prodotta da una lingua giapponese astrusa e di fastidio provato quando uno straniero afferma che il giapponese non è una lingua difficile. Il duplice comportamento che scaturisce da questa attitudine ambivalente è la mortificazione verso la propria lingua o la sua lode incontrastata che si esemplifica nella venerazione del potere allusivo insito nella lingua giapponese.

In realtà, secondo Suzuki, come dimostrerebbe il caso di Shiga, non è tanto la lingua giapponese ad essere ambigua, ma sono i Giapponesi a ricercare frasi poco chiare. I Giapponesi apprezzerebbero anche in qualità di lettori le frasi ambigue, allusive, oscure, che saltano le premesse e i pilastri di pensiero dello scrittore, sino a ritenerle qualitativamente pregiate. Suzuki arriva persino ad affermare che tra i lettori giapponesi ci si aspetta di assaporare “un genere di mistificazione attraverso la lingua”, intendendo per ‘mistificazione’ la sensazione di essere avvolti dal fumo o essere stregati dallo spirito della volpe. Certi scrittori – come Yoshida Ken'ichi (1912-1977) - ricercherebbero espressamente e ostinatamente di evitare la chiarezza, arrivando talvolta a crear frasi dal significato misterioso, in buona parte incomprensibili, “da capogiro” e spesso molto complicate. Secondo Suzuki, è proprio in questa astrusità che risiederebbe uno strano potere, è come se nell'atto della lettura di queste frasi ambigue e complesse si moltiplicassero i suggerimenti e le allusioni (*hintō, tegakari*). È come se si venisse inconsapevolmente rapiti in modo totalizzante, provando non solo una sensazione di mistero, ma anche di dolcezza indistinta nel mezzo del dolore scaturito dall'astrusità linguistica, da cui si rimane però affascinati. Il fatto che Yoshida sia uno scrittore famoso significherebbe che vi sono lettori che apprezzano uno stile letterario particolarmente astruso, che hanno cioè la tendenza a preferire l'equivocità e a non amare la chiarezza. Riprendendo all'inverso una frase del letterato francese Antoine Rivaroli (1753-1801) – «Ce qui n'est pas clair n'est pas français» – e riferendosi alla psiche del ‘Giapponese medio’, Suzuki afferma che:

明晰なものは日本語ではない 41

Ciò che è limpido non è giapponese.

c) Motivi geografici ed ecologici

La situazione sarebbe però ben più complicata di così. Alla base dell'ambivalente complesso d'inferiorità causato dal rapporto conflittuale con l'Occidente vi sarebbe una spiegazione più profonda di ordine culturale. L'atteggiamento del Giappone nei confronti dell'Occidente s'inscriverebbe in una più generale modalità di scambio culturale e interazionale con l'alterità che il Giappone ha sviluppato sin dai tempi preistorici. Prima di delucidare questa affermazione, prenderò in considerazione le spiegazioni di carattere geografico-ecologico, "razziale" e linguistico. Il *pattern* di ricezione e scambio culturale giapponese si sarebbe infatti sviluppato in seno a peculiari condizioni di **isolamento geografico ed ecologico** in cui si trova l'arcipelago giapponese.

Suzuki argomenta che il Giappone è un'entità territoriale perfettamente insulare essendo circondato a est da un oceano e a ovest da un mare burrascoso che ha creato una distanza con il continente sufficiente per fungere da barriera protettiva alla conquista militare straniera. Grazie a ciò, un contatto diretto con l'alterità non avrebbe avuto modo di svilupparsi e i Giapponesi non sarebbero mai stati traumatizzati da interazioni dirette e invasioni di popoli stranieri. Oltre a ciò, un clima favorevole e vario da nord a sud e la possibilità di formare una società chiusa autosufficiente avrebbero determinato lo sviluppo di una cultura dai caratteri singolari e rari a trovarsi nella storia delle civiltà. Due sono le considerazioni degne di nota a proposito delle argomentazioni qui sostenute da Suzuki. La prima è che l'autore sembra ignorare il naturale disequilibrio negli scambi culturali, fatto che è attribuito al solo popolo giapponese - per l'esattezza, al solo popolo di Yamato - come se fosse un evento anomalo. La seconda considerazione è che la condizione di insularità (*shimagunisei*) giapponese è ideologica prima che geografica. Ciò diventa chiaro dall'opposizione binaria sviluppata da Suzuki a questo proposito. Egli confronta l'insularità giapponese con l'insularità inglese, constatando che quest'ultima è intrinsecamente differente dalla prima per la diversa natura del mare, che non ha impedito fenomeni migratori, conquiste, invasioni, un rapporto diretto con l'alterità di provenienza continentale. L'insularità diventa sinonimo di purezza e incorruzione.

L'isolamento geografico, le condizioni climatiche ed ecologiche favorevoli e l'assenza di invasioni e conquiste significarono l'assenza di mescolamenti sostanziali con popoli stranieri, decretando un isolamento anche da un punto di vista biologico, linguistico e culturale e la

costituzione di una società omogenea e uniforme. Suzuki aggiunge, in modo a-contestuale, che l'isolamento/omogeneità "razziale" e linguistica sono le ragioni "remote" dello sviluppo di determinate credenze intorno alla lingua giapponese dei Giapponesi e rappresentano "l'omogeneità espressa esteriormente" (*gaimen ni arawareru tōshitsusei*). L'isolamento e l'omogeneità culturale rappresentano invece la ragione "vicina", cioè "l'omogeneità espressa interiormente" (*naimentekina mono*).

d) Motivi "razziali": isolamento "razziale" = uniformità genealogica, fenotipica e comportamentale

L'**isolamento "razziale"** comportò la costituzione di una società monoetnica, cioè l'omogeneità razziale, che significò **uniformità genealogica, fenotipica e comportamentale**. Suzuki argomenta che, contrariamente alla situazione "americana" ed "euroasiatica", in cui gli abitanti annoverano tra i propri antenati genti di diversa provenienza e cultura, in Giappone sarebbero assenti grandi gruppi di altre etnie. Infatti, genealogicamente parlando, i Giapponesi difficilmente hanno tra prossimi parenti, lontani antenati, amici e conoscenti persone di origine straniera. Inoltre, «i Giapponesi sembrano tutti uguali» (p. 148), condividono cioè modalità comportamentali e specifiche caratteristiche somatiche molto uniformi (colore degli occhi e dei capelli, forma del viso, corporatura, ecc.).

A proposito della "purezza razziale" e dell'assenza di mescolamenti in generale, Suzuki afferma, senza però specificare l'agente, che spesso l'occupazione americana è vista come il primo "incidente" storico che cambiò tale *pattern*. Ciò serve per ribattere che essa non comportò nessuna mutazione della visione autoctona degli stranieri nello strato più profondo della "psicologia giapponese", perché anche in questo caso non avvenne uno scambio diretto tra truppe occupanti e popolo giapponese. Sebbene in seguito sia avvenuta un'americanizzazione dello stile di vita e un'introduzione massiccia di prodotti americani, il "sangue" giapponese e il modo di vedere gli stranieri rimasero immutati. Persino durante la crescita economica degli Anni '60, mentre in tutti i "Paesi sviluppati" si verificarono molteplici problemi e disordini dovuti a differenze linguistiche e culturali in seguito all'industrializzazione e all'immissione di lavoratori stranieri sottopagati, il Giappone sarebbe stato eccezionale, poiché non sperimentò il contatto con etnie diverse, prendendo lavoratori stranieri stagionali e sottopagati.

Qui Suzuki ignora deliberatamente alcuni fatti, tra cui la migrazione preistorica; l'apporto di manodopera straniera sia durante l'antichità che in tempi più recenti (durante l'industrializzazione Meiji e nel dopoguerra); l'esistenza nella società giapponese a lui contemporanea di consistenti minoranze etniche, alcune storiche (Ainu, popolazioni delle

Ryūkyū, Cinesi, Coreani...). Anche l'affermazione circa l'omologazione fenotipica e psicologico-comportamentale non è sostenuta da nessuno studio genetico e sociologico. Infine, le dichiarazioni circa la natura dell'occupazione americana sottendono una profonda visione mistificatoria della realtà, perché dipinge il contatto tra Americani e indigeni in un modo etereo.

e) Motivi linguistici: isolamento linguistico = isolazionismo, monolinguisimo, chiusura/monopolio

A causa dell'isolamento geografico-ecologico, Suzuki afferma che la società giapponese è stata isolata per secoli anche linguisticamente e ha per questo sviluppato un' **omogeneità** e un elevato grado di **purezza da un punto di vista linguistico**. L'autore sottolinea che il giapponese è una grande lingua per l'importanza del Giappone nel panorama internazionale, ma è **isolata**: solo in Giappone lingua ufficiale e nazionale coincidono e l'etnia giapponese è il solo gruppo etnico che utilizza il giapponese. Suzuki tratta il fenomeno dell'emigrazione giapponese (in Brasile, Hawai'i, Nord America) alla stregua di un'eccezione: i Giapponesi emigrati all'estero sono considerati comunque Giapponesi da un punto di vista "razziale" anche se non sono in possesso della nazionalità giapponese. Similmente, i Giapponesi di discendenza Ainu sono reputati numericamente insignificanti da costituire un problema linguistico e pure la comprensione del giapponese da parte di Taiwanesi e Coreani, ex coloni del Giappone, è una realtà eccezionale che spezza l'attitudine monopolistica del giapponese per mano dei Giapponesi.

In Giappone vige il **monolinguisimo**, in quanto si parla e si usa solo giapponese. A ciò Suzuki adduce come prova il fatto che, quando un Giapponese viaggia per il Giappone e chiede a qualcuno le indicazioni stradali o si reca un negozio, si dà per scontato che parlante e interlocutore parlino giapponese. Suzuki rivendica inoltre l'utilizzo esclusivo del giapponese nei cartelli stradali, sui francobolli, sulle banconote, nei documenti ufficiali, nell'ambito dell'educazione, concludendo che:

日本は、国家全体の言語効率という見地からは世界最高である 127

Dal punto di vista dell'efficienza linguistica del Paese nella sua interezza, il Giappone è il migliore al mondo.

Il Giappone sarebbe uno dei pochi Stati moderni in cui è improbabile che questioni linguistiche diventino questioni politiche che dividano l'opinione pubblica. Viste queste premesse di isolamento e di conseguente omogeneità razziale e linguistica, cioè vista la correlazione esistente tra etnia e lingua, si sarebbe sviluppato un legame unico tra essere umano e lingua, tra

Giapponesi e giapponese, che ha portato all'elaborazione di una **visione chiusa e monopolistica** della lingua giapponese (*heisasei; dokusen keitai*). Se si considera la lingua, il Giappone si trova ancora in una condizione di *sakoku*, cioè di totale chiusura nazionale e scarsa diffusione internazionale.

Ancora una volta Suzuki ignora deliberatamente le vicissitudini che hanno portato nell'era Meiji alla standardizzazione linguistica basata sulla varietà parlata dalla borghesia di Tōkyō e alla conseguente istituzione della lingua nazionale (*kokugo*), accompagnata da forzature, soppressioni e violenze dei gruppi linguistici minoritari (primi fra tutti gli Ainu) e della varietà dialettale delle isole giapponesi (Heinrich 2012). Egli sottoscrive l'ideologia linguistica del *kokugo*, creata negli ultimi vent'anni dell'era Meiji affinché il Giappone entrasse nel mondo moderno e affinché il popolo giapponese accettasse le nuove visioni su lingua e società giapponese e diventasse una "comunità immaginata", sopprimendo di fatto il multilinguismo dell'arcipelago (Heinrich 2012: 4-6, 59). Affermando univocamente il monolinguisimo giapponese, Suzuki minimizza l'importanza e l'influenza attuali dei dialetti e delle minoranze linguistiche all'interno dell'arcipelago. Nel complesso lo studioso imputa alla totalità dei Giapponesi un pensiero - la visione monopolistica del giapponese - che è in realtà espressione dell'ortodossia governativa e che solo per riflesso ha un effetto sull'intera popolazione che abita l'arcipelago ed è posta sotto il controllo dell'ideologia del potere centrale.

Conseguenze dello storico isolamento geografico, linguistico e razziale

Isolamento, monolinguisimo e monopolizzazione: dalla combinazione di questi tre fattori si sarebbe sviluppata presso i Giapponesi una particolare **visione della lingua** definita "**naturalistica**" (*shizenteki gengokan*). Suzuki afferma che per i Giapponesi non sarebbe necessario diventare consapevoli circa l'esistenza del giapponese. L'esistenza del giapponese come lingua nazionale sarebbe un fatto ovvio: per questo motivo i Giapponesi non percepirebbero alcun senso di tensione verso la propria madrelingua, che scaturisce dal conflitto con altre lingue in contesti "eterogenei". La relazione tra Giapponesi e lingua giapponese è calma, stabile, tranquilla. In Giappone, lungi dall'esistere la percezione di una possibile estinzione della lingua qualora non si lotti per la preservazione della propria identità, s'insiste che il giapponese è inutile, difficile, tardivo, senza vocazione internazionale, da sostituire con una lingua più logica e pragmatica. Si crede che il 'Giappone' sia un'"entità assolutamente sicura" (*zettai antaina mono*), in cui si trova una "lingua quale strumento ed espediente di vita" (*seikatsu no hōben, dōgu toshite no gengo*).

Suzuki ignora anche in questo frangente la situazione linguistica in altri Paesi, sebbene finga di esserne a conoscenza citando qualche fonte o facendo generalizzazioni qua e là. Queste affermazioni, come quelle che seguono, sono del tutto ascientifiche, non essendo sostenute da nessuno studio rigoroso. Sono inoltre attribuite in modo del tutto ingiustificato alla totalità o maggioranza dei Giapponesi, malgrado rappresentino la visione particolare di un intellettuale ideologizzato, che rispecchia a sua volta l'ideologia del *nihonjinron*.

Per Suzuki è proprio da questa concezione strumentalista, passiva e naturalistica della lingua e dalla mancanza di consapevolezza nazionale che deriverebbe la mentalità secondo cui si prende in prestito gli aspetti migliori delle culture altrui. Così i Giapponesi non mantengono la propria lingua con la forza di volontà, ma stando passivamente e continuamente a contatto con essa, in quanto parte dell'ambiente naturale e unica scelta possibile. La lingua giapponese sarebbe comunemente percepita come “qualcosa di inestinguibile e di indeteriorabile” (*nihongo wa horobinai to iu ishiki* p. 205; *nihongo wa keshite ubawaretari horobosaretari shinai to iu gensō* p. 209), percezione definita da Suzuki “illusione della nave da guerra inaffondabile” (*fuchinsenkansensō* p. 208). Essa è connessa con la credenza illimitata dell'immortalità e inestinguibilità del ‘Giappone’ (*nihon to iu kuni no eienfumetsusei*) che nascerebbe a sua volta da due fatti: l'assenza di invasioni e sottomissioni dall'esterno e la straordinaria situazione di pacifismo.

L'isolamento e l'omogeneità linguistica e razziale avrebbero altre implicazioni. Sarebbe naturale in Giappone pensare che:

自分の国の中ならば、出会う同国人は必ず自分と同じ言語を話す 121

all'interno del proprio Paese, i connazionali che si incontrano parlano per forza la medesima lingua

日本人であることと、日本語を話すということがほとんど同義語 123

essere Giapponesi e parlare giapponese sono praticamente sinonimi

日本語は日本という国と固く結び付き、日本民族、日本文化と一体をなしている 187

la lingua giapponese è saldamente legata al Paese chiamato “Giappone” ed è un tutt'uno con la cultura e la nazione giapponese.

Sarebbe inoltre naturale:

日本語を話すということは、日本人の顔をした、日本人の行動様式をそなえた人、つまり日本人にのみ期待できること 178

riuscire ad aspettarsi solo dalle persone che hanno le sembianze di Giapponesi, che hanno un comportamento da Giapponese, cioè dai Giapponesi, di parlare giapponese.

È rilevante notare che, a questo proposito, la visione che Suzuki attribuisce ai “Giapponesi” corrisponde alla sua particolare visione della giapponesità, che poi è quella del *nihonjinron*. Infatti, sebbene la presenti in qualità di credenza dei Giapponesi derivante da particolari fattori storici, l'autore non ne contesta la veridicità. Inoltre, le affermazioni appena riportate non sono sostenute da indagini, interviste, ma si basano su speculazioni.

Sempre confondendo il sé individuale con quello collettivo, Suzuki crede che il modo di pensare dei Giapponesi verso la lingua giapponese abbia un “carattere marcatamente nazionalista” (*zokujinshugiteki to demo iu beki seikaku*), per cui è centrale il principio che enfatizza la condivisione dello stesso sangue per decretare l'appartenza di un individuo al gruppo:

日本人にとって、日本人とは究極的には血の問題なのであって、法律やとりきめの問題ではない 188

Per i Giapponesi essere Giapponese è in ultima analisi una questione di sangue e non una questione di giurisprudenza o di negoziazione.

Sarebbe per questo motivo che:

私たちは日本人を両親として生まれた子供は自動的に日本人であることを疑わない 187

Noi non dubitiamo che i bambini nati da genitori giapponesi siano automaticamente Giapponesi.

Ciò rappresenta per Suzuki il modo di pensare più naturale per l'io-noi giapponese, anche se il bambino risiede al di fuori del Giappone. Da questa visione emica di sé l'autore afferma che si possono spiegare altre due conseguenze. Innanzitutto, Giapponesi si nasce e non si diventa, cioè:

日本人であるためには、日本人として生まれてこなくては無駄だ 188

Per essere Giapponesi, se non si nasce Giapponesi è inutile.

Quindi gli stranieri, le persone che non rispondono ai criteri di giapponesità non potranno mai diventare né essere accettati come veri Giapponesi, per quanto naturalizzati da un punto di vista giuridico. Inoltre:

ハワイやブラジルに住む日系のアメリカ人やブラジル人を、私たちは依然として勝手に日本人だと思っている 188

Noi consideriamo ancora i Nippo-americani o i Nippo-brasiliani che vivono nelle Hawai'i o in Brasile Giapponesi per convenienza.

二級の日本人として彼等を見てしまう 188

Li guardiamo come Giapponesi di second'ordine.

Infatti, nonostante abbiano sangue giapponese, per la legge e da un punto di vista della consapevolezza non sono Giapponesi a tutti gli effetti secondo la prospettiva dei Giapponesi, che non distinguono tra nazionalità (*kokuseki*), cittadinanza (*shiminken*), etnia (*minzoku*).

Un'altra conseguenza di quanto detto finora rilevata da Suzuki è lo sviluppo di **singolari attitudini psicologiche, comportamenti, sensazioni, credenze nei confronti dello straniero “occidentale”** che parla giapponese. Anche in questo caso Suzuki generalizza senza alcun sostegno scientifico. Generalmente parlando, l'autore afferma che si assume un atteggiamento di lode se lo straniero parla un giapponese stentato e di disagio se lo parla fluentemente. Quando lo straniero mostra elevate abilità linguistiche, scaturiscono sensazioni sgradevoli, d'inquietudine e disagio psicologico, perché si percepisce una mancanza di armonia tra la lingua e l'aspetto fisico della persona che la parla. Più lo straniero è somaticamente simile al Giapponese meno suscita sensazioni sgradevoli e viceversa. Lo stesso termine *gaijin/gaikokujin* per Suzuki porterebbe con sé una connotazione sociolinguistica precisa, riferendosi agli “Europei”, ai “Bianchi caucasici” perché così sarebbe usato nella pratica quotidiana. Questa dichiarazione è un'opinione di Suzuki in quanto intellettuale, ma non è convalidata da nessun riferimento d'indagine linguistica.

Secondo l'autore, sarebbe questa tipologia di stranieri che suscita le sensazioni più contrastanti quando parlano il giapponese. I “sintomi” di questo malessere sarebbero l'instabilità psicologica, il “tremore dello spirito”, l'arresto del normale corso di pensieri, l'impossibilità di comportarsi in modo equilibrato, ovvero una sorta di sindrome da palcoscenico. Un'altra tipica credenza sarebbe quella per cui gli stranieri occidentali non sono in grado di capire il giapponese, cioè che il giapponese appartenga solo ai Giapponesi. Questa

convinzione si troverebbe nella parte più intima dello spirito giapponese e implicherebbe il pregiudizio per cui le parole proferite da uno straniero occidentale, malgrado siano giapponese, non sono comprese e per cui si dà per scontato che lo straniero non sia in grado di leggere o utilizzare la scrittura giapponese. Da qui si spiegano l'utilizzo preferenziale dell'inglese per interagire con essi o della scrittura in *katakana*; l'attitudine dei Giapponesi che viaggiano all'estero e sentono parlare fluidamente giapponese a pensare subito che il parlante sia un "vero Giapponese". Non esistono ancora, continua Suzuki, Giapponesi pronti ad accettare che la lingua giapponese sia una fra le tante lingue umane da separare da altri elementi umani. Secondo i Giapponesi, la lingua giapponese formerebbe "una sorta di destino comune" con essi (*isshu no unmei kyōdōtai*).

f) Motivi culturali: isolamento culturale = omogeneità culturale, spirituale, valoriale

Suzuki si chiede dunque perché i Giapponesi abbiano atteggiamenti così poco inclusivi e ambigui verso gli stranieri e perché si siano sviluppati pregiudizi verso coloro che parlano il giapponese. Indagando più generalmente sulla visione indigena della lingua giapponese e dei Giapponesi, si arriva così alla motivazione profonda che sottostà lo sviluppo delle credenze intorno alla lingua giapponese, cioè lo storico **isolamento culturale**, cagione dell'**omogeneità culturale, spirituale e valoriale** della società giapponese e del conseguente sviluppo di una modalità peculiare di ricezione e interazione culturale con l'alterità. Generalmente parlando, l'autore sostiene che la cultura giapponese fa del "purosanguismo" e non dell'ibridismo la propria essenza, fatto che riesce a spiegare la visione unica della lingua dei Giapponesi.

Omogeneità culturale significa nella fattispecie uniformità di premesse e valori riscontrata in modo paradigmatico nella visione spirituale unitaria, sincretica e tollerante per l'assenza di vividi contrasti e di un punto di vista specifico. La vera religione a cui si affiliavano tutti i Giapponesi in quanto tali è in realtà il *nihonkyō*, l'insieme dei precetti, delle prescrizioni e delle norme della cultura giapponese. Siccome «lo strato più profondo della struttura psichica giapponese possiede un carattere politeista» (p. 152), i Giapponesi reinterpretano qualsiasi fenomeno proveniente dall'esterno nipponizzandolo e indebolendone l'impalcatura di sostegno. A causa dell'omogeneità e della condivisione di premesse comuni, i Giapponesi appaiono insensibili quando entrano in contatto con persone di altre culture perché non pensano alla diversità, all'esistenza di gusti, orientamenti diversi da quelli che dominano la società giapponese. L'Altro non esiste veramente nella "consapevolezza dei Giapponesi" (*nihonjin no ishiki*).

Caratteristiche della ricezione culturale giapponese

L'omogeneità culturale, religiosa e valoriale si sarebbe consolidata grazie allo sviluppo di un modello d'interazione con l'alterità definita da Suzuki “**contatto interculturale attraverso la fonte scritta**” (*bunken ni yoru ibunka sesshoku hōshiki* p. 158), derivante dall'isolamento geografico, razziale e linguistico. L'autore sostiene che gli apporti culturali stranieri in Giappone avvennero sempre su piccola scala, non attraverso la conquista, ma l'importazione selettiva e controllata di prodotti letterari e tecnologici (*mono to bunken*). Il mare che separa il Giappone dal continente non è così distante o burrascoso da aver ostacolato la penetrazione di cultura straniera, ma lo è sufficientemente da aver impedito invasioni e assoggettamenti. La particolarità di questa modalità ricettiva fu la deumanizzazione del contatto culturale, il riuscire a limitare il più possibile il contatto diretto con gli esseri umani artefici della cultura importata.

Da questo *pattern* di contatto culturale indiretto deriverebbero per Suzuki alcuni aspetti fondamentali della ricezione culturale tradizionale giapponese che ne hanno determinato i rapporti con l'alterità e il modo di interagire con essa. Innanzitutto, i Giapponesi avrebbero elaborato una **comunicazione linguistica unilaterale** a livello internazionale (*kokusaitekina gengotekina ippōkōtsū*). Nella storia giapponese infatti sarebbe stata molto scarsa l'esperienza di studiare e utilizzare direttamente lingue altrui presso popoli stranieri. Florido sarebbe invece sempre stato il loro studio tramite la letteratura. Persino dopo i cambiamenti del Meiji, lo scambio linguistico tra il Giappone e il mondo si sarebbe sempre svolto in modo completamente unilaterale: l'insegnamento di inglese, francese e tedesco fu una parte dell'educazione superiore alle lingue straniere, ma non si sviluppò il fenomeno inverso. Questo atteggiamento fu assunto anche culturalmente attraverso l'assorbimento di “cose straniere”, senza che venisse però tentata la diffusione attiva della propria cultura verso l'esterno. In generale, i Giapponesi si sarebbero sforzati di comprendere l'Altro, ma non avrebbero mai mostrato la volontà di farsi comprendere, mancando del tutto il «riconoscimento dello stesso livello di reciprocità» (*dōitsu reberu no sōgosei no ninshiki* p. 166). In questo frangente, Suzuki sembra ignorare la *public diplomacy* del governo Meiji, il quale si adoperò per impacchettare abilmente una serie di aspetti culturali selezionati (v. ad es. Watanabe H. 2018; Bukh 2014). È dunque una doppia menzogna affermare che il Giappone del Meiji ha solo ricevuto e assimilato cultura straniera senza trasmettere nulla da parte sua e sostenere il rifiuto totale di aprirsi all'estraneità. Inoltre, come già detto, il disequilibrio nello scambio culturale è un fenomeno comune a tutte le relazioni bilaterali e non è peculiare al solo Giappone.

Suzuki continua argomentando che questo aspetto di chiusura verso il mondo esterno appare in modo evidente se si considera la questione dell'insegnamento e della diffusione del

giapponese presso le scienze educative dei Paesi stranieri e il modo tradizionale di fare scienza in Giappone. Non esisterebbero infatti Paesi in cui la lingua giapponese sia divenuta un obiettivo dell'educazione alle lingue straniere, nonostante il Giappone sia una delle maggiori potenze economiche e tecnologiche mondiali. Sussisterebbe cioè una discrepanza tra lo *status* di potenza economica e la diffusione della lingua giapponese nel mondo. Ciò contrasta notevolmente con la situazione linguistica di inglese, francese, tedesco, russo, spagnolo, cinese e arabo, lingue ufficiali dell'ONU. Se si considera l'UNESCO, malgrado il Giappone si trovi al terzo posto per quantità di pubblicazioni, i contenuti qualitativi di queste ultime in lingua giapponese differiscono notevolmente rispetto a quelle in inglese e russo, che occupano i primi due posti. Inoltre, la maggior parte delle pubblicazioni in lingua giapponese è destinata al consumo domestico. Similmente il Giappone importa ogni anno molta letteratura straniera, ma non vale il viceversa: sussiste un rapporto di unidirezionalità anche nel flusso delle pubblicazioni. Infine, secondo Suzuki, il Giappone degli Anni Settanta presentava ritardi rispetto agli altri Paesi nell'istituire fondi per promuovere gli scambi internazionali e introdurre all'estero la lingua e la cultura giapponese.

Per quanto riguarda il modo tradizionale di far scienza, Suzuki sostiene che fintanto che la scienza giapponese si è sviluppata a livello domestico e che il Giappone non ha esercitato un ruolo di influenza a livello internazionale, non sono sorti problemi su come gestire le conoscenze provenienti dall'estero, né problemi di carattere comunicativo. I problemi iniziarono ad emergere con l'ascesa del Giappone negli scenari internazionali e l'incremento della sua influenza verso l'esterno. Fu a partire dalla poderosa crescita economica dagli Anni Sessanta che emerse il problema di come il Giappone avrebbe dovuto rapportarsi con i cosiddetti "Paesi sviluppati occidentali" e come trattare con i "Paesi in via di sviluppo" asiatici e africani. Fu in questo contesto che iniziò ad emergere il problema nato nel Meiji della "distorsione negativa della propria immagine" (*nihon no hibitsuna sugata*), basata su una percezione di inadeguatezza dovuta all'impossibilità di comunicare la propria volontà in lingua giapponese in contesti internazionali e all'incapacità di esprimere adeguatamente il sé in lingua straniera, in particolare in inglese. Secondo Suzuki, i Giapponesi non sono ancora consapevoli di questa forma di svalutazione di sé (*kyokutanna jiko hishita*), creando così ulteriore incomprensione con gli altri Paesi.

Questa unilateralità dei rapporti con il mondo esterno che comporta la visione dei fenomeni da un'unica prospettiva è esemplificata dal modo di denominare la propria lingua, cioè dall'attitudine a distinguere inconsapevolmente e soggettivamente come due entità separate ciò che è lo stesso referente, a seconda che essa sia vista da un punto di vista interno o esterno. I

Giapponesi, invece di chiamare *nihongo* (giapponese) la propria lingua, trattandola secondo una prospettiva implicitamente comparativa:

自国の言語を国語と言うとき、それは対象を内側からのみ把握している 115

quando definiscono “lingua nazionale” la propria lingua, trattano il referente solo da un punto di vista interno.

Il vocabolo che indica la comprensione autosufficiente della propria lingua, senza includere punti di vista altrui è *kokugo*, che significa letteralmente “lingua nazionale”. Scarsa è l’abitudine dei Giapponesi a considerare la propria lingua come una delle miriadi di lingue umane che si possa distinguere e confrontare con le altre lingue del mondo. Tutto ciò che sembra venir compreso è che oltre alla lingua nazionale esistono altre lingue e che il livello di esistenza della lingua nazionale (noi) e delle lingue al di fuori di essa (loro) differisce.

Questa unilateralità è rafforzata da un altro aspetto della ricezione culturale giapponese, ciò che Suzuki definisce il “**modello del busto**” (*basutokei*), la marcata prerogativa dei Giapponesi di vedere e selezionare solo il bello di determinate culture giudicate superiori e di sviluppare come reazione un complesso d’inferiorità verso di sé, costruendo una gerarchia semplificata di valori irreali e illusori. Tale modello rifletterebbe un’attitudine distaccata, idealizzata, astratta nei confronti del rapporto con l’alterità (Europa, Cina), di cui spesso i Giapponesi detengono un’immagine così distorta e idealizzata che il pregiudizio per cui l’estraneità, in particolare l’Europa, sia meravigliosa è ben radicato nella mente giapponese. Suzuki ignora però il fatto che l’idealizzazione e la selettività culturale non sono caratteristiche esclusive al Giappone, ma sono fenomeni comuni che insorgono quando due culture, soprattutto se hanno tratti molto diversi tra loro, entrano in contatto.

A questo proposito, l’autore indica alcuni aspetti pericolosi della conoscenza indiretta dell’alterità tramite la tecnologia, la fonte scritta, la selezione oggettiva e l’idealizzazione, tra cui la **decontestualizzazione** dei prodotti materiali/ideali e delle conoscenze selezionate. Ciò consiste nell’assegnare valori e posizioni a ogni singolo prodotto importato, che viene così distaccato dai contesti originari. Questo processo di decontestualizzazione e successiva nipponizzazione riflette un modello di pensiero che non considera la vera natura delle altre culture, perché si disinteressa del sistema sociale artefice dei prodotti culturali presi in prestito. Anche qui Suzuki descrive come anomalo e unico un processo culturale che non lo è per niente: quando una cultura prende in prestito un elemento da un’altra cultura, quest’ultimo è adattato al nuovo contesto culturale d’arrivo e finisce per diventare qualcos’altro.

Suzuki parla della conoscenza dell'alterità (soprattutto la diversità occidentale) tramite la fonte scritta quale “arma a doppio taglio” (*ryōba no ken toshite no gensho*), perché può provocare fraintendimenti per la mancanza di una conoscenza diretta derivante dall'essere nati in una stessa comunità linguistica, culturale, religiosa, affinché possa avvenire una conoscenza reciproca approfondita, di un contesto condiviso e omogeneo di mutuo riconoscimento e consapevolezza. Nel caso di contesti diversi, come quello giapponese e “occidentale”, non esistono i presupposti per avere un quadro di riferimento condiviso. Fino all'avvento della modernità, i Giapponesi, restii ad approfondire l'esperienza di interazione con altri popoli a causa del modello di ricezione indiretta, avrebbero inconsapevolmente compensato il non scritto con premesse tipicamente giapponesi, creando una tradizione di interpretazione delle informazioni scritte estendendo il proprio sé ad altre realtà culturali e omogeneizzandole. Secondo Suzuki, questa è stata forse una delle ragioni per cui, nonostante fosse letta letteratura occidentale e gli allievi che studiavano la cultura e la società europea abbondassero, non ci si disfe mai della sensazione di manchevolezza.

Si sviluppò in modo sempre più marcato un ulteriore aspetto del *pattern* di ricezione e interazione interculturale come risultato della prolungata scarsità dei rapporti con l'estraneità, ciò che Suzuki nomina *xenophysia* (*gaikokujin kihishō*), la paura di essere di fronte allo straniero. Ciò rappresenterebbe una peculiarità “etno-razziale” e culturale molto radicata, per il fatto di non essersi estinta in un breve lasso di tempo. Questa modalità di relazionarsi con l'Altro, che può anche avere dei fondamenti di verità, è tuttavia descritta in termini estremamente mistificatori da Suzuki, che ascrive alla genetica quella che dovrebbe invece essere una caratteristica culturale sviluppata da un determinato gruppo umano in un certo contesto storico. Ascrivendo all'“etnia-razza” questa presunta – perché non comprovata – caratteristica dei “Giapponesi”, Suzuki la astoricizza.

La dipendenza psicologica dell'Altro e conseguenze linguistiche

Infine l'autore si sofferma su un ultimo aspetto della mentalità giapponese direttamente conseguente all'isolamento e all'omogeneità: l'“**autoprescrizione della dipendenza dall'Altro**” (*aite izon no jiko kitei*) o “espressione dell'ego relativista” (*sōtaiteki jiko hyōgen*). I Giapponesi ricercherebbero continuamente l'approvazione altrui, un Altro al proprio livello di esistenza che comprenda a fondo i propri sentimenti. Questa ricerca del consenso e della condivisione del sentimento apparirebbe in tutti i comportamenti relazionali giapponesi, essendo la struttura dell'“ego giapponese” molto debole e chiusa. Essa è strettamente legata al modo di comprendere le relazioni umane presso i Giapponesi, i quali riconoscono l'identità

individuale ponendo come base l'Altro. Questa relatività della comprensione del sé, che emergerebbe visibilmente dall'analisi delle strutture linguistiche giapponesi, contrasta nettamente con il modello di comprensione del sé occidentale definito "espressione dell'ego assolutista".

L'abitudine linguistica dell'espressione relativa del sé si collega a un preciso *pattern* psicologico, ovvero alla definizione del sé dal punto di vista dell'Altro, a ciò che si può definire "**unificazione della posizione del sé con l'Altro**" (*jiko to aite no tachiba no dōitsuka*). Suzuki sottolinea che la struttura del riconoscimento del sé giapponese dipendente dall'Altro è connessa al principio del conformismo proprio del modello di orientamento verso l'Altro che sarebbe una peculiarità giapponese. Secondo questa struttura psicologica, se non si comprende l'attitudine, l'orientamento dell'Altro, non si può determinare il proprio volere in modo unilaterale. Perciò, essa si sviluppa in un contesto di estrema omogeneità psicologica, strettamente connessa a un contesto di omogeneità culturale, linguistica e razziale.

Questo *pattern* di riconoscimento relativo del sé può spiegare, secondo Suzuki, il disturbo psicologico dei Giapponesi verso gli Occidentali. I Giapponesi hanno bisogno di sapere chi è il proprio interlocutore, di collocarlo nelle relazioni umane attraverso le coordinate del proprio ego. Tuttavia, gli stranieri non danno indizi a riguardo, risultando "incollocabili" e generando una condizione psicologica d'instabilità. I Giapponesi sarebbero anche famosi per il modo diverso di entrare in contatto con una persona a seconda che si tratti di un conoscente o di sconosciuti: anche ciò deriva dal voler evitare un'instabilità dell'io causata dal non conoscere la "posizione" del proprio interlocutore.

Anche in questo caso, le affermazioni dell'autore sopra riportate non sono sostenute da nessuno studio. L'aura di pseudoscienza è soprattutto visibile nell'opposizione binaria con l'Occidente. Ad esempio, non è ben chiaro perché dovrebbero essere proprio i cosiddetti "Occidentali" a causare disagio psicologico ai Giapponesi. In linea teorica, seguendo l'argomentazione di Suzuki, tutti i non Giapponesi non dovrebbero seguire lo schema di comportamento sopra descritto, essendo peculiare ai soli Giapponesi.

Due sono le considerazioni sociolinguistiche su cui Suzuki riflette a questo punto. Innanzitutto, questo *pattern* psicologico si manifesterebbe in modo palese attraverso la lingua: il lessico giapponese è ricco di espressioni e parole che hanno la proprietà di indovinare i sentimenti dell'interlocutore e dell'Altro, difficilmente traducibili nelle "lingue europee". Nel paesaggio spirituale giapponese, dove si tende ad accomodare l'Altro considerandone la posizione ed espandendo il proprio io, la sua percezione in quanto fonte di opposizione all'ego risulterebbe molto diluita. A causa di ciò, l'ego giapponese non si stabilizza se non si trova in

armonia con l'interlocutore: è per questo motivo, scrive Suzuki, che quando i Giapponesi insegnano il giapponese agli stranieri, che utilizzano un giapponese stentato, sono così assorbiti e si immedesimano a tal punto da finire essi stessi per parlare un simile giapponese. L'incerto giapponese degli interlocutori distruggerebbe la stabilità psicologica dei Giapponesi, cosa che non accade nel caso in cui si parli un inglese stentato.

Inoltre, in virtù dell'omogeneità della società giapponese, i Giapponesi proverebbero un **“senso di sfiducia verso la parola”** (*kotoba fushin*). Per spiegare questa affermazione, Suzuki inizia con il constatare l'assenza presso i Giapponesi di una tensione dicotomizzante tra i valori fondamentali dell'essere umano dovuta alla condivisione di una base esistenziale omogenea. Siccome i Giapponesi condividono le stesse premesse valoriali e struttura di pensiero, al fine di comprendere l'interlocutore, devono far in modo che numerosi siano i contatti reciproci. Se si conoscono nel modo più dettagliato possibile i prerequisiti, i dati di fatto (*jijitsu*) entro cui avviene il comportamento dell'interlocutore, la comprensione si stabilisce già automaticamente almeno per metà. In questa tipologia di relazioni umane, i casi in cui sia necessario utilizzare le parole diventano esigui e superflue. Inoltre, le parole non possono trasmettere così come sono la realtà, a causa della loro imperfezione e insufficienza. Perciò, quando la comprensione è possibile a livello dei dati di fatto, non solo non è necessario aggiungere comprensione con parole imperfette, ma il fatto stesso di utilizzarle ha come effetto quello di allontanare ulteriormente la possibilità di una comprensione univoca: dire niente diventa la cosa più appropriata. Suzuki afferma che la comunicazione tradizionale giapponese ha sempre enfatizzato l'intuizione più che la ragione, la consapevolezza più che la persuasione, grazie al fatto di porre come premessa un interlocutore omogeneo e di omologarsi a esso. Anche la disattenzione all'arte retorica deriverebbe dalla tradizionale sfiducia dei Giapponesi verso la parola: il modo di sentire giapponese considera indicibili le cose importanti, preziose.

Anche queste illazioni sono del tutto infondate; anzi, sono smentite dalla realtà dei fatti. L'amore dei Giapponesi per il silenzio è un mito della stessa natura della presunta assenza di litigi (v. ad es. Miller 1982; Colombo 2011 e 2016). Inoltre, la faziosità delle affermazioni dell'autore è ancora una volta dimostrata dal contrasto della situazione giapponese in questo ambito con quella “occidentale/euroasiatica”. In Giappone si darebbe dunque la priorità al dato di fatto rispetto al ragionamento, cioè la prova è meglio del ragionamento. Al contrario, in Occidente il principio sarebbe capovero: essendo la società composta da membri di natura eterogenea, è impossibile porre come premessa l'esistenza di fatti oggettivi a cui omologarsi. Gli stili di vita, i costumi, le lingue, le religioni, le etnie dei “popoli euroasiatici” sono infatti così diversificati e talvolta antagonisti da non desiderare l'unificazione reciproca. Non potendo

però vivere senza considerare l'Altro, sorge la necessità di un compromesso. È qui che, afferma Suzuki, compare l'affermazione individuale, la persuasione attraverso la parola quale mezzo per superare le differenze tra sé e l'Altro riducendo la distanza reciproca. Questo fondamentale antagonismo di principi costituirebbe la differenza essenziale tra 'civiltà giapponese' e 'civiltà occidentale' (*nihon bunmei to seiō bunmei no honshitsuteki sai*).

2.2.1 La corrispondenza tra le spiegazioni addotte da Suzuki e il quadro teorico del nihonjinron
Queste speculazioni di Suzuki circa le credenze dei Giapponesi intorno alla propria lingua sono "teorie sulla cultura giapponese" che s'inscrivono nelle premesse generali del *nihonjinron*. Le asserzioni e credenze che rispecchiano il pensiero di Suzuki e che riflettono gli assunti del discorso del *nihonjinron* delineati nel Capitolo III (il primordialismo sarà oggetto della seconda parte dell'analisi) sono formattabili in "memi" (Dawkins 1976/2006):

UNICITÀ

L'unicità e la diversità dei Giapponesi sono ribadite nel corso di tutto il saggio attraverso il confronto con il mondo esterno e le ripetizioni di diverse espressioni o di un lessico specifico di particolarismo (v. Tabella 5). Qui mi limito a riportare gli attributi peculiari al Giappone che ne giustificerebbero l'eccezionalità secondo Suzuki:

- i Giapponesi hanno sviluppato credenze (per lo più negative) intorno alla lingua giapponese;
- ambivalenza psicologica: attrazione dei Giapponesi verso l'allusività, fascino verso il mistero, l'ambiguità, la contraddizione, il paradosso, l'astrusità;
- il Giappone è un'entità territoriale perfettamente insulare tale da permetterne l'isolamento geografico-ecologico, razziale, linguistico e culturale;
- clima favorevole e vario da nord a sud e autosufficienza ecologica;
- assenza di invasioni, conquiste di popoli stranieri sin dalla fondazione del Giappone;
- i Giapponesi hanno la storia pacifica più lunga del mondo;
- assenza di mescolamenti sostanziali con popoli stranieri: omogeneità razziale;
- uniformità genealogica: i Giapponesi non hanno parenti o antenati di origine straniera;
- uniformità fenotipica: i Giapponesi hanno tratti somatici incredibilmente simili;
- uniformità comportamentale: i Giapponesi si comportano in maniera uniforme, conformista;
- omogeneità linguistica: lingua ufficiale e nazionale coincidono, i Giapponesi sono il solo gruppo etnico che utilizza il giapponese, in Giappone vige il monolinguisimo;
- la relazione tra Giapponesi e lingua giapponese è a-conflittuale;

- in Giappone sussiste un legame unico tra essere umano e lingua, tra Giapponesi e giapponese;
- tale legame ha portato allo sviluppo di una visione chiusa e monopolistica del giapponese;
- la lingua giapponese è qualcosa di inestinguibile e indeteriorabile;
- i Giapponesi hanno una concezione strumentalista, passiva e naturalistica della lingua;
- parlare giapponese equivale ad avere sembianze giapponesi, condividere la cultura giapponese, comportarsi da Giapponese, cioè essere nazionali Giapponesi;
- esistono singolari attitudini psicologiche, comportamenti, sensazioni, credenze nei confronti dello straniero che parla giapponese;
- gli stranieri occidentali non sono in grado di capire il giapponese;
- omogeneità culturale: la cultura giapponese è una cultura dai caratteri singolari;
- i Giapponesi hanno sempre avuto un contatto indiretto, mediato, selettivo, idealistico con l'alterità;
- uniformità di premesse e valori;
- uniformità spirituale: sincretismo, politeismo, tolleranza religiosa;
- uniformità psicologica: conformismo, interdipendenza, relativismo, unificazione tra sé e l'Altro, armonia;
- assenza di vividi contrasti e di un punto di vista specifico, di tensioni dicotomiche;
- l'unica vera religione è il *nihonkyō*;
- paura del contatto con lo straniero;
- l'Altro non esiste veramente nella consapevolezza giapponese;
- le relazioni umane presso i Giapponesi sono relativiste;
- l'interdipendenza si manifesta attraverso la lingua, che presenta espressioni/parole intraducibili nelle lingue europee;
- la comunicazione tradizionale giapponese ha sempre enfatizzato l'intuizione;
- senso di sfiducia verso la parola, disattenzione all'arte retorica;
- i Giapponesi sono etnocentrici;
- i Giapponesi definiscono se stessi come una cosa o l'altra, passando ai due poli opposti;
- il Giappone è un'entità chiusa su se stessa, una regione inesplorata al mondo.

OMOGENEITÀ

Il Giappone è innanzitutto definito geograficamente come una “nazione insulare perfettamente isolata” ed ecologicamente come una nazione caratterizzata da condizioni favorevoli per la costituzione di una società autonoma e autosufficiente. Queste condizioni ambientali di base

hanno determinato l'isolamento e la conseguente omogeneità "razziale", linguistica, culturale, psicologica e comportamentale della società giapponese. I fenomeni antropologici (migrazioni, composizione etnica eterogenea della società), linguistici (varietà dialettale, minoranze linguistiche, plurilinguismo) e sociali (variazioni interne di classe, genere, età, ecc.) che mettono in discussione il principio di omogeneità sono minimizzati, liquidati come eccezioni ininfluenti o del tutto ignorati, come avviene ideologicamente attraverso l'invocazione normativa del 'Giapponese medio'. Il risultato è la negazione implicita del pluralismo e dell'eterogeneità della società giapponese. L'affermazione dell'assunto dell'omogeneità avviene anche attraverso la ripetizione enfatica di certi tratti che sarebbero peculiari a tutti i Giapponesi, in particolare: scarsità dell'interazione con il mondo esterno, la deumanizzazione del modello di ricezione culturale, l'idealizzazione dell'Altro, l'estensione dell'ego giapponese e la tatamizzazione dell'Altro, l'unilateralità comunicativa inter-culturale, l'assenza di tensioni.

EQUIVALENZA CONCETTUALE TRA 'POPOLO', 'NAZIONE', 'ETNIA', 'RAZZA', 'SOCIETÀ', 'CULTURA', 'LINGUA', 'TERRITORIO ABITATIVO' E 'STATO'

Sebbene Suzuki attribuisca la credenza nella corrispondenza tra lingua, tratti somatici, cultura, comportamento e "sangue" giapponese alla 'mentalità giapponese', egli non ne nega il fondamento, cioè il legame unico che intercorre tra giapponese e Giapponesi. Al contrario, la argomenta sostenendo che tale credenza è giustificata e trova riscontro concreto nello storico isolamento geografico, ecologico, razziale, linguistico e culturale e della conseguente natura omogenea della società giapponese. Pertanto, arcipelago giapponese (*shimaguni, nihon*), razza/etnia/nazione giapponese (*nihon minzoku, nihonjin, yamato minzoku*), popolo giapponese (*nihon kokumin*), lingua giapponese (*nihongo, kokugo*), cultura giapponese (*nihon bunka*), società giapponese (*nihon shakai*) finiscono per coincidere, equivalersi ed esprimersi in modo unitario nello Stato giapponese (*nihon kokka*). Lo stesso Suzuki ammette che i Giapponesi non fanno la distinzione tra nazionalità (*kokuseki*), cittadinanza (*shiminken*), *ethnos* (*minzoku*). Perciò parlare di 'lingua giapponese' significa parlare contemporaneamente della 'mentalità', 'psicologia', 'struttura psichica', 'cultura', 'nazione/etnia/razza', 'società' e 'arcipelago giapponese' come se fossero un blocco monolitico unitario. Il saggio di Suzuki è sì un saggio di *nihongoron*, ma al contempo si mischiano considerazioni di carattere psicologico, storico, sociologico, che si riconducono in ultima analisi a una teoria generale di *nihonjinron*.

RAZZIALISMO

La visione del mondo di Suzuki che emerge dal saggio è profondamente razzialista. La credenza nell'esistenza di razze umane è associata soprattutto alla 'razza giapponese' a cui fa riferimento con l'ambiguo *minzoku* 民族 e talvolta più esplicitamente con *jinshu* 人種 e derivati. Le affermazioni classificabili come "razzialiste" sono le seguenti:

- i cittadini giapponesi emigrati all'estero non sono in possesso della nazionalità giapponese, ma sono comunque appartenenti alla nazione giapponese da un punto di vista razziale (p. 128);
- i Nippo-americani e brasiliani sono considerati Giapponesi per convenienza, di second'ordine, perché nonostante scorra in essi il sangue della razza giapponese (p. 188), per la legge e da un punto di vista della consapevolezza non sono Giapponesi a tutti gli effetti;
- il Giappone è una delle poche nazioni moderne in cui è difficile che emergano problemi di lingua, razza (*jinshu*) e religione che dividano la politica;
- in Giappone i poliziotti giapponesi non sono usi a domandare la razza (p. 148) di un indagato per un reato;
- al di fuori del Giappone vige una situazione di eterogeneità, di mescolanza razziale (p. 128);
- l'occupazione americana e la poderosa crescita economica non comportarono nessuna mutazione della visione autoctona degli stranieri nello strato più profondo della psicologia giapponese, né nessun disordine di carattere linguistico e culturale, perché non avvenne uno scambio diretto tra truppe occupanti e popolo giapponese. Sebbene in seguito vi sia stata un'americanizzazione dello stile di vita e un'introduzione massiccia di prodotti americani, il "sangue" giapponese e il modo di vedere gli stranieri rimasero immutati (p. 145);
- la paura del contatto con lo straniero (*xenophysia*), caratteristica della modalità comunicativa dei Giapponesi con il mondo esterno, è una particolarità etno-razziale e culturale (p. 187);
- il Giappone è uno stato monoetnico, nel senso di monorazziale (p. 146);
- classificazioni razziali come "il classico straniero dall'occhio blu e dal naso alto" (p. 177) e "capelli neri e pelle gialla" (p. 189) in riferimento ai Giapponesi.

In definitiva, Suzuki non fa dichiarazioni apertamente razziste, nel senso che non discrimina esplicitamente i non Giapponesi. Tuttavia, da una parte tende a minimizzare o ignorare l'eterogeneità della società giapponese, dall'altra fa trasparire un giudizio di valore per gli attributi che marcano la nipponicità, tra cui l'omogeneità genotipica e fenotipica, considerati in chiave positiva come tratti unici della civiltà giapponese.

CENTRALITÀ DEL LINGUAGGIO E DELLA MODALITÀ COMUNICATIVA

La lingua giapponese è al centro del saggio di Suzuki. L'oggetto del saggio è infatti rappresentato dalle credenze negative dei Giapponesi intorno alla propria lingua e dal rapporto unico che intercorre tra Giapponesi e lingua giapponese. Centrale è anche la focalizzazione sulla modalità comunicativa interna e verso il mondo esterno ritenuta caratteristica del popolo giapponese. L'appartenenza del saggio di Suzuki al sotto-filone del *nihongoron* si evince anche solo considerando la titolazione dei capitoli che compongono *Tozasareta gengo*. Il primo capitolo tratta delle concezioni dei Giapponesi intorno alla lingua giapponese; il secondo considera la relazione tra scrittura e lingua; il terzo la posizione della lingua giapponese nel mondo; il quarto la visione della lingua da parte dei Giapponesi in relazione alla cultura giapponese e, infine, il quinto riflette sull'educazione alle lingue straniere in Giappone e sul ruolo di queste ultime nel processo di consapevolizzazione identitaria giapponese.

RIDUZIONISMO CULTURALE E RAZZIALE

La teoria sulla lingua giapponese di Suzuki è in realtà interpretabile come una teoria sulla cultura giapponese. Lo stesso autore scrive nella postfazione al saggio che *Tozasareta gengo* è definibile sia come “una teoria sul carattere dei Giapponesi dal punto di vista della lingua” (*kotoba to iu shikaku kara mita nihonjinron*), sia come “una teoria sulla cultura giapponese” (*nihonbunkaron*). Sebbene il saggio si presenti inizialmente come una discussione sociolinguistica intorno alle credenze dei Giapponesi sulla lingua giapponese, tutte le spiegazioni addotte sono infine ricondotte all'unicità della cultura giapponese e della sua modalità di relazionarsi con il mondo esterno. La cultura è la vera protagonista della discussione. Tuttavia, la base vera, profonda e implicita sottostante al saggio è razziale: l'unicità e diversità della cultura, della lingua, della psicologia giapponese è determinata dalla ‘razza giapponese’. Perciò il *nihongoron* di Suzuki, che è in realtà un *nihonbunkaron*, è in definitiva un *nihonjinron*.

IMPENETRABILITÀ CULTURALE E RIFIUTO DEI GIUDIZI ETICI

Suzuki non esclude formalmente il non Giapponese dalla discussione sull'identità giapponese, ma lo lascia implicitamente intendere. Innanzitutto attraverso l'indirizzo esclusivo a “noi Giapponesi” nel corso di tutto il testo, che comporta l'esclusione automatica del giudizio di valore dello straniero, e attraverso l'utilizzo di un tono intimistico, familiare, come se il saggio fosse una discussione tra conoscenti che condividono la stessa sorte. Questo aspetto ideologico di rifiuto dell'autorità e di interferenze esterne è inoltre esternato attraverso l'insinuazione della

necessità di rivedere e ripudiare modalità di pensiero derivanti dalla “tradizione occidentale” in ambito accademico. Eloquente è l’esempio della “linguistica occidentale” o della “visione della lingua occidentale”.

ETNOCENTRISMO

Il saggio parla del carattere, della cultura, lingua, psicologia, sensibilità dei Giapponesi, concepiti come un’etnia, una nazione o una “razza” separata, quindi è profondamente etnocentrico. L’apparente apertura di Suzuki all’internazionalizzazione e l’auspicio di rifondare lo studio della lingua giapponese in un contesto globale hanno come unico scopo quello di rafforzare il discorso nazionalista dominante nella società giapponese – il *nihonjinron* – dove l’Altro compare solo come termine di confronto. Pertanto Suzuki finisce per ricalcare la modalità comunicativa unilaterale che egli indica come peculiarità del tradizionale rapporto dei Giapponesi con il mondo esterno. Si può dire che egli sposi il modello di *Kokusai nihon* (Giappone internazionale) abbracciato negli Anni Settanta dalla politica giapponese in sostituzione del modello espansionista del *Dai nihon* (Grande Giappone). L’impianto etnocentrico del nazionalismo di Suzuki è rafforzato inoltre dall’utilizzo costante del pronome collettivo “noi” o “noi Giapponesi” per richiamare costantemente il senso della nazione.

2.3 *Nihonjinron* positivo (scopo). Parte II - Idee di nazionalismo specifiche di Suzuki

Oltre alla sottoscrizione degli assunti generali del *nihonjinron*, Suzuki presenta il suo personale *nihonjinron*. Esso si compone di due rimedi al falso problema contenuto nello *strawman* iniziale, due punti programmatici originali sia per il contesto, sia per l’epoca in cui fu pubblicata la prima edizione del saggio, sia per l’inedita prospettiva sociolinguistica con cui è affrontata la questione dell’identità giapponese: 1) rivalutare il sistema di scrittura autoctono, definito come una delle principali vittime del movimento autodenigratorio di riforma linguistica; 2) estendere lo studio della lingua giapponese al di fuori del Giappone, collocandolo in un contesto internazionale e adottando una prospettiva comparativa. Gli obiettivi prefissati erano l’acquisizione di un’immagine di sé più equa e bilanciata e la comprensione dell’unicità del rapporto che intercorre tra lingua e identità giapponese.

2.3.1 Rivalutare il sistema di scrittura giapponese

Per quanto riguarda la scrittura, l’operazione di valorizzazione è portata avanti su due fronti: la difesa dei *kana* e l’enfaticizzazione dell’unicità dei *kanji*. Suzuki parte da un quesito: il sistema

di scrittura giapponese è veramente irrazionale come si crede? La “questione della rappresentazione scritta della lingua nazionale” (*kokugo hyōki no mondai*) rappresenta per Suzuki lo spirito dei Giapponesi nei confronti della propria lingua, perché è uno degli aspetti che ha stimolato il senso di imperfezione linguistica che essi nutrirebbero. Esso è, al pari delle credenze negative dei Giapponesi, uno *strawman* intorno a cui Suzuki costruisce il proprio *nihonjinron* positivo. La mistificazione è rafforzata dalla tecnica dell’opposizione binaria, lo sviluppo di paragoni tra elementi in opposizione non mediabile.

Mentre i *kana*, sillabici, sarebbero stati criticati come caratteri che ritardano lo sviluppo, il progresso, o come caratteri a uno stadio di sviluppo incompleto che hanno mancato di trasformarsi in caratteri monofonici, i *kanji* sarebbero stati considerati come fattore di ostacolo allo sviluppo socio-culturale del Giappone, carenti di internazionalità, obsoleti e difficili da apprendere. Tra gli esempi delle proposte di riforma avanzate sin dall’era Meiji, Suzuki annovera il “dibattito sulla soppressione dei *kanji*” (*kanji haishiron*), la “proposta di latinizzazione” (*rōmajika no teishō*), il “suggerimento di adottare solo i fonogrammi” (*kana moji no susume*), fino ad arrivare alle vicissitudini del Consiglio della lingua nazionale del dopoguerra e alla proposta di Umesao Tadao del 1969 di abolire la lettura *kun* dei *kanji* (*kanji kun’yomi haishiron*) per rinnovare il giapponese. Al fine di sfatare le credenze negative sulla lingua giapponese, Suzuki divide il problema in due parti, una riguardante i *kana* e l’altra i *kanji*, senza però contestualizzare storicamente le singole proposte.

a) La difesa dei *kana*

Per quanto riguarda i *kana*, Suzuki prende le mosse da un’affermazione molto controversa da lui giudicata paradigmatica: «Tutte le lingue dei Paesi sviluppati europei possono essere rappresentate graficamente con un alfabeto di 26 caratteri. Tuttavia, in giapponese ci sono 47 caratteri per ciascuno dei due alfabeti fonetici (*hiragana* e *katakana*)». L’autore di questa dichiarazione non è specificato, né è citato alcun riferimento. Secondo Suzuki, la costruzione stessa della questione contenuta in questa affermazione deriva da un modo di pensare centrale nelle “lingue occidentali” che non ha però ragion d’essere.

Suzuki rivendica la **razionalità** e la **logicità dei *kana***, perché rispondono a una necessità strutturale e fonologica intimamente connessa alla lingua giapponese. Egli difende i *kana* sulla base delle particolarità della struttura fonetica e del numero delle sillabe giapponesi, perché hanno “catturato” adeguatamente la natura specifica della lingua giapponese. Pertanto, sebbene sia possibile rappresentare il giapponese con l’alfabeto latino, ciò non ha senso né è necessario dal punto di vista della struttura del giapponese. Non solo diventa una trascrizione “in eccesso”,

che fissa i suoni sviluppandoli, ma non mette in mostra nemmeno la particolarità del giapponese da un punto di vista fonologico. Per questo motivo, sarebbe insensato e impossibile mettere a confronto numericamente i caratteri dei *kana* con «le 26 lettere dell'alfabeto delle lingue occidentali».

Alla luce di queste considerazioni, Suzuki riflette sull'importanza della visione della propria lingua del popolo ebraico come insegnamento da cui i Giapponesi possono trarre beneficio. Egli riflette sul fatto che lo Stato di Israele al momento della fondazione decise di adottare l'antica scrittura ebraica come sistema di scrittura nazionale, andando contro la tendenza mondiale di adozione dell'alfabeto latino quale segno di internazionalità. Il popolo ebraico non avrebbe ritenuto importante l'utilità pragmatica insita nella scelta di adottare l'alfabeto latino, che per altro molti Ebrei si erano abituati a usare e che non comportava problemi strutturali. L'adozione del sistema di scrittura ebraico per rappresentare la lingua ebraica non fu probabilmente nemmeno una scelta intenzionale, perché fu naturale concepire qualcosa di come indivisibili la lingua e la scrittura ebraica. Difendendo i *kana*, l'autore vorrebbe riconsiderare la visione della lingua utilitaristica (*bengishugi*) e il conformismo (*ōzeijunōshugi*) che sarebbero alla base dell'indifferenza e della mancanza di attaccamento alla propria madrelingua dei Giapponesi.

b) L'enfasi sull'unicità dei kanji

Più articolato è il ripensamento della “questione dei *kanji*”. Anche in questo caso Suzuki parte menzionando un'altra affermazione controversa, non supportata da fonti: «[Per rappresentare il giapponese] sono indispensabili migliaia di *kanji* che si combinano ai *kana*: i *kanji*, essendo complessi, richiedono tempo per essere appresi e inibiscono lo sviluppo della cultura giapponese». I *kanji* erano in realtà l'obiettivo principale dei riformisti della lingua nazionale sin dal periodo Meiji, quando si iniziò a cercare con persistenza e ardore la modalità più consona per espellerli dalla lingua giapponese.

Suzuki indica innanzitutto due motivi dell'insufficiente consapevolezza dei Giapponesi circa il carattere peculiare dei *kanji*. Il primo fu la scarsa attitudine a investigare i *kanji* come trascrizione grafica del giapponese in quanto “problema dell'indigenità del giapponese” (*nihongo koyūno mondai*), essendo i *kanji* di origine cinese e venendo utilizzati ancor oggi in Cina. Il secondo motivo fu la disattenzione al problema della scrittura giapponese al di fuori del circolo accademico della linguistica giapponese, sviluppatasi nel periodo Meiji sotto l'influenza della linguistica moderna di matrice “occidentale”. Secondo Suzuki, a causa di questa influenza, si tralasciano questioni importanti che non sussistono nelle “lingue occidentali”

e si problematizzano talvolta aspetti insignificanti per la lingua giapponese. La “questione dei *kanji*” sarebbe stata influenzata da un tentativo sbagliato, quello di provare ad adattare forzatamente ai fenomeni linguistici del giapponese la logica costruita in origine per ordinare oggetti diversi.

Da qui la volontà di enfatizzare le caratteristiche uniche dei *kanji* giapponesi, criticando innanzitutto la “visione della scrittura degli Occidentali”, in particolare la “relazione tra lingua e scrittura” (*hyōki/moji to gengo no kankei*) vigente nella tradizione linguistica, secondo cui la scrittura non è da considerarsi lingua (*moji wa gengo de wa nai*). Suzuki afferma che, secondo questa logica, lingua e scrittura sono da ritenersi distinte: la lingua è ritenuta più importante della scrittura, quest’ultima considerata un sostituto della lingua al fine di registrarla in modo stabile. Inoltre, secondo questa visione, una lingua non cambia a seconda del sistema di scrittura utilizzato per rappresentarla e per studiare una lingua non è necessario conoscerne il sistema di rappresentazione grafica. La scrittura sarebbe in definitiva vista come una copia imperfetta della lingua che si trova al di fuori di essa.

Muovendosi da queste rivendicazioni attribuite alla “linguistica occidentale”, Suzuki invece sostiene che la scrittura è una parte, un elemento strutturale indispensabile della lingua. La scrittura non è un sostituto, un riflesso o un veicolo passivo della lingua. Dopo un certo periodo dall’aver adottato un sistema di scrittura, la lingua cambia a poco a poco a causa della scrittura. In questo senso, tra lingua e scrittura sussistono intimi effetti reciproci e man mano che passa il tempo, la scrittura “erode” la lingua. A seconda della natura della scrittura, continua Suzuki, esistono differenze sostanziali nel grado di connessione tra lingua e scrittura. Come principio generale, se la scrittura è fonografica, questo legame è assente e l’egemonia della rappresentazione scritta è estremamente debole. Invece, nell’ambito del giapponese, trascritto combinando i *kana* fonografici con i *kanji* logografici/ideografici e i *kanji* con funzioni specifiche giapponesi, la parte di scrittura in *kanji* è un elemento essenziale perché organizza e influenza la lingua giapponese, cambiandolo gradualmente e attivamente. Suzuki tuttavia non specifica che cosa dovrebbe cambiare del ‘giapponese’, il quale non esiste, peraltro, come entità se l’autore non riconosce e distingue tra sintassi, morfologia, semantica, ecc. Suzuki giunge alla conclusione che anche la scrittura è una lingua vera e propria (*moji mo gengo sono mono de aru*). Questo fatto sarebbe compreso intuitivamente da qualsiasi Giapponese in quanto tale, ma non sarebbe stato capito per niente dalla linguistica moderna sviluppatasi sulla scia della “visione della lingua occidentale”.

Dopo questa premessa, Suzuki prosegue affermando che **la parola scritta in *kanji* (*kanjigo*) è un connubio tra suono e immagine visiva**, si forma in punti di intersezione tra il suono e la

scrittura. Il giapponese possiede un “carattere” simile a quello della televisione (*terebi no yōna seikaku*) in quanto mezzo di comunicazione, essendo fonte di informazione visiva. I *kanji*, più che un sistema di scrittura costituito da simboli rappresentanti un suono, rappresentano un mezzo di comunicazione indipendente avente un carattere estremamente visivo, che interagisce con il suono in una relazione di stretta complementarità, permettendo, ad esempio, l’esistenza di numerosi omofoni nella lingua giapponese.

Suzuki sottolinea inoltre la diversità e l’indipendenza dei *kanji* giapponesi da quelli cinesi: i primi sono diventati elementi linguistici differenti e non hanno più niente a che fare con quelli cinesi. I suoni dei *kanji* nel giapponese sono stati semplificati per essere adattati alla fonologia del giapponese. Molti *kanji* aventi una forma fonetica diversa nel cinese antico, dopo essere penetrati nel giapponese, diventarono omofoni ma non sinonimici, fenomeno inimmaginabile in cinese. Questo fenomeno mostrato dai sinogrammi nipponizzati fu determinato per la prima volta tramite la loro intersezione con le informazioni visive. La rappresentazione grafica rappresentata dai *kanji* giapponesi gioca un ruolo fondamentale nel senso che combina, da una parte, la loro esistenza come sostituti delle forme fonetiche portatrici di significato e, dall’altra, il fatto di far corrispondere le forme fonetiche con quel significato. Nella maggior parte dei *kanjigo*, la rappresentazione grafica si rivela una parte costitutiva della lingua.

In definitiva, secondo Suzuki, non è corretto adottare la stessa prospettiva nello studio della lingua giapponese e delle “lingue occidentali” (e cinese), poiché funzionano secondo principi totalmente differenti. Infatti, da un punto di vista linguistico, le critiche ai *kana* e ai *kanji* deriverebbero dall’errore fondamentale di paragonare con una prospettiva unica oggetti inconfrontabili linguisticamente. Suzuki, enfatizzando l’influenza dei *kanji* sulla lingua giapponese e il loro carattere visivo e indipendente, vuole mostrare come non sia mai stato pensato di interferire seriamente nelle differenze tra la ‘visione della lingua dei Giapponesi’ (*warekare no gengokan*) e ‘visione della lingua degli Occidentali’ (*seiōjin no gengokan*), a causa del mancato riconoscimento della peculiarità dei *kanji* giapponesi e della familiarità del fenomeno per i Giapponesi.

In seguito Suzuki affronta un’altra questione controversa, ovvero l’opinione di certi accademici giapponesi (senza che essi siano tuttavia nominati) secondo i quali i *kanji* e i *kango* sono “elementi stranieri di diversa natura” (*ishitsu no gairai yōsu*). Per l’autore non possono essere così declassati, essendo ormai profondamente fagocitati nella struttura linguistica del giapponese. Con particolare riferimento ai *kango*, essi sono stati adattati, assimilati e trasformati in qualcosa di diverso da semplici prestiti linguistici. A differenza del modo di ricezione dei prestiti linguistici dal greco, latino, arabo nelle lingue europee e del volume dell’influenza dei

prestati in età moderna nel giapponese, Suzuki rileva due aspetti essenzialmente diversi rispetto alla modalità di ricezione del giapponese antico dal cinese antico e ai prestiti più recenti.

Innanzitutto, **i Giapponesi crearono il sistema di scrittura dei fonogrammi chiamati *kana*** a partire dai sinogrammi per rappresentare graficamente le sillabe giapponesi. Qui Suzuki compie un errore concettuale grave per essere un linguista, ovvero pone l'esistenza delle sillabe giapponesi *a priori*, come un fatto ineluttabile, fatale, innato nella lingua giapponese stessa e, dunque, la creazione dei *kana* come inevitabile. Sebbene anche in altri contesti di prestito di sistemi grafici accada la creazione di nuovi caratteri per rappresentare suoni peculiari a una certa lingua, per Suzuki sarebbero pochi i casi in cui si verifichi la creazione di un intero sistema grafico associato ai suoni della lingua da trascrivere, cambiando la forma dei caratteri presi in prestito. In più, non esisterebbero altri esempi dell'esistenza di una doppia struttura, nella fattispecie del mantenimento e del continuo utilizzo di caratteri da considerarsi come la materia grezza insieme alla nuova rappresentazione grafica. Inoltre, non solo fu trascritto il lessico originario del giapponese, ma oltre all'utilizzo dei *kanji* adottati come prestiti mantenendo la loro pronuncia originaria nipponizzata (*ondoku*), fu aggiunta la lettura di quegli stessi *kanji* corrispondente alla realizzazione fonologica del lessema giapponese (*kundoku*), affinché il significato si equivalesse. Tutto ciò attraverso il sistema di trascrizione e annotazione de *kana*. In secondo luogo, i *kango* differiscono profondamente dai cosiddetti *gairaigo* (*katakana kotoba*, *katakanago*) non tanto per il fatto che questi ultimi sono più "vivi", ma per l'assenza di uno strumento che eviti confusioni derivanti dall'omofonia e per la modificazione (come l'accorciamento) della morfologia di alcune parole *katakana* nel tempo.

La conclusione di Suzuki è che i Giapponesi non riflettono abbastanza profondamente sul significato insito nella **doppia lettura *on* e *kun***. *On* e *kun* si corrispondono: in questo senso, i *kanji* hanno un potere insito in essi (*kanji ni naizai suru chikara*), perché racchiudono due modalità di lettura di diversa filogenesi (antico cinese e giapponese delle origini o lingua di Yamato) nella stessa scrittura. Perciò i Giapponesi sarebbero in grado di distinguere tra elementi lessicali esterni ed interni, tra lettura *on* e *kun* (*onkun zōitsū no gengo shūkan*). Tutto ciò contrasterebbe fortemente, ad esempio, con la situazione linguistica di Inglesi e Americani per i quali è normalmente impossibile risalire immediatamente all'etimologia di una parola, scomponendola spontaneamente nei suoi elementi linguistici, fatta eccezione per coloro che hanno ricevuto un'istruzione elevata.

La lingua, conclude Suzuki, è un prodotto storico e culturale, non qualcosa che si può ordinare in base all'efficienza. Che il giapponese non sia una lingua inefficiente lo si capisce

considerando che in Giappone si utilizza solo il giapponese sin dalle scuole elementari e che il Giappone è riuscito a svilupparsi come grande Paese moderno.

2.3.2 Collocare lo studio della lingua giapponese in un contesto globale

Per quanto riguarda la seconda proposta di nazionalismo positivo, Suzuki suggerisce la ricollocazione dello studio della lingua giapponese in un contesto internazionale. L'autore evidenzia che tra gli specialisti giapponesi stava nascendo negli anni della stesura del saggio l'espressione 'il giapponese come lingua straniera' (*gaikokugo toshite no nihongo*) che indica un nuovo modo comparativo di analizzare il giapponese, non più come lingua nazionale (*kokugo*), ma dal punto di vista "esterno" come una delle numerose lingue umane (*nihongo*). Gli obiettivi erano ottenere una visione più oggettiva e giusta della reale posizione del giapponese nel mondo, comprendendone l'importanza e infondendo un senso di orgoglio nazionale, e riconsiderare il tema dell'educazione alle lingue straniere in Giappone.

Questo approccio inedito di Suzuki rispondeva alla necessità del Giappone in piena crescita economica di superare la tradizionale modalità interattiva con l'Altro. La modalità di ricezione culturale di cui si è discusso prima stava infatti diventando un problema per un Paese che si trovava sempre più a doversi confrontare e competere con l'estraneità nell'arena internazionale. La paura di Suzuki era che nel futuro imminente il Giappone non sarebbe più riuscito a preservare la condizione di "nave inaffondabile", a causa delle mutate condizioni storiche, economiche, geopolitiche a livello globale. Infatti, scrive l'autore, il mondo degli Anni Settanta non era più l'epoca felice di quando il mare e l'oceano avevano l'effetto di una "membrana semipermeabile" (*hantōmaku kōka*). Il futuro sarebbe potuto diventare insidioso se non si cambiava il modo di concepire sé stessi e il mondo, la modalità comunicativa unilaterale, idealizzante, chiusa, nella quale si trascurava la discussione (*ron*), l'affermazione di sé (*shuchō*), il dibattito, se non si superava la discrepanza tra il modo di vedere sé stessi e il giudizio sul Giappone dato da persone straniere. La comparazione si configura allora come mezzo per rafforzare il nazionalismo interno ed enfatizzare l'unicità giapponese e non per aprirsi autenticamente al dialogo mettendosi in discussione.

a) La posizione primaria del giapponese nel mondo

Suzuki indaga innanzitutto la posizione del giapponese tra le lingue del mondo dal punto di vista del numero dei parlanti. Definendo "utente di una lingua" colui che utilizza una certa lingua da nativa e stimando a 3000-3500 le lingue esistenti al mondo, Suzuki afferma che il giapponese si trova al sesto posto. Il giapponese si trova tra quelle poche lingue il cui numero

di parlanti supera i cento milioni, perciò, conclude Suzuki, **il giapponese è una delle grandi lingue del pianeta**. In più, il giapponese soddisfa anche altri due requisiti per essere classificato come grande lingua: l'influenza economica e l'importanza culturale. Considerando dunque il giapponese da un punto di vista "esterno", della sua posizione tra le altre lingue – come *nihongo* – si avrà per la prima volta una sua visione proporzionale. Per l'autore, questa oggettiva importanza ricoperta dal giapponese a livello mondiale è un dato di fatto inconfutabile che deve essere motivo di orgoglio nazionale. Molti Giapponesi sono così poco consapevoli della grandezza della loro lingua da manifestare meraviglia se messi a conoscenza di questo dato.

Un altro motivo di orgoglio dovrebbe derivare dal confronto del Giappone con le altre potenze dal punto di vista della composizione linguistica. Come visto precedentemente, Suzuki sostiene che il **monolinguisimo** e l'alto grado di purezza linguistica sono aspetti eccezionali nel panorama linguistico mondiale. Anche la credenza dei Giapponesi della correlazione tra lingua, "razza" e cultura non è la norma presso altre realtà, ma rappresenta un modo di pensare e di relazionarsi con la propria lingua del tutto peculiare alla 'psicologia giapponese'.

b) Educare i Giapponesi alle lingue straniere: l'Inglese

Per quanto riguarda il tema dell'educazione, l'auspicio di Suzuki è innanzitutto di aprire la conoscenza del Giappone al mondo controllandone il flusso, cioè intraprendere la via dell'**internazionalizzazione**. Internazionalizzare, nella prospettiva di Suzuki, non significa perdere la propria giapponesità aprendo le porte alle altre culture, ma rendere competitivo il Giappone a livello globale, rafforzare il nazionalismo interno ed estendere la "sensibilità giapponese" negli altri Paesi "tatamizzandoli" (Suzuki 2014). Significa, in secondo luogo, incrementare le abilità linguistiche relative all'inglese dei Giapponesi, affinché essi acquisiscano la capacità di esprimere adeguatamente il proprio volere in scenari internazionali e diffondere attivamente e consapevolmente la cultura e la lingua giapponese nel mondo.

Mentre l'aspetto della tatamizzazione sarà il tema centrale del secondo saggio che ho analizzato, in *Tozasareta gengo* Suzuki si sofferma piuttosto sulla **rivalutazione della credenza dell'incapacità dei Giapponesi di parlare le lingue straniere** (*gogakuryoku busoku*), in particolare l'inglese. Infatti, egli sostiene che ciò non sia dovuto a una naturale deficienza linguistica causata dalla natura del giapponese, ma a una serie di fattori economici (posizione economica del Giappone nel mondo), intellettuali (modalità di scambio intellettuale con il mondo estero), educativi (organizzazione del sistema educativo giapponese) e anche psicologici (unificazione del sé con l'Altro).

Soprattutto l'**educazione alla lingua inglese**, i cui risultati sono del tutto insoddisfacenti, mostrerebbe tre gravi lacune: l'eccessivo numero di studiosi di inglese soprattutto a livello universitario; l'improduttivo supporto di specialisti di lingua e letteratura inglese nell'educazione ordinaria all'inglese universitario; la mutata natura della lingua inglese stessa nel corso del tempo. Quest'ultimo aspetto è considerato da Suzuki degno di speciale attenzione. Siccome l'inglese ha esteso la propria natura divenendo lingua franca sin dal dopoguerra, la sua essenza non fa più riferimento all'inglese "provinciale" o "regionale" dell'Inghilterra, una lingua chiusa, difficile, caratterizzata da un contesto di riferimento particolare. Ciò significa che i Giapponesi non devono studiare l'inglese come lingua che presuppone la conoscenza della storia del Regno Unito e della cultura (filosofia, usanze, costumi, ecc.) inglesi, non devono concentrarsi solo sul 'Paese Inghilterra' come avveniva in era Meiji. Ciò che i Giapponesi dovrebbero invece studiare è l'inglese come lingua di comunicazione internazionale, il cui standard non è l'inglese britannico. L'inglese, che ha acquisito una diffusione mondiale, ha dato infatti luogo a una differenziazione e multi-polarizzazione di sé stessa: la lingua standard non si è indebolita e ha aumentato il grado di tolleranza verso le variazioni. L'essere lingua franca è un motivo per cui l'inglese non può preservare la purezza specifica. Suzuki distingue linguisticamente e funzionalmente tra *English*, che designa l'inglese che sta alla base dell'inglese americano e dell'inglese della Gran Bretagna, e *Englic*, che designa l'inglese che è stato liberato per quanto possibile dalla cultura, dal contesto filosofico, dallo "spirito" inglese, fungendo da mero strumento comunicativo. L'*Englic* è l'inglese parlato da quelle persone che non fanno dell'inglese quale riflesso dello spirito inglese la propria lingua madre e che lo utilizzano solo per motivi pragmatici, di ordine comunicativo.

Secondo Suzuki, quando i Giapponesi comunicano con gli stranieri dovrebbero usare l'*Englic*: non solo non è necessario che utilizzino l'americano o il britannico, ma ciò non è nemmeno desiderabile per una ragione a livello della "cultura spirituale". Affinché un Giapponese parli bene l'inglese, dovrebbe immergersi nel contesto inglese, disfacendosi della propria unicità giapponese. Anche se ciò dovesse succedere, per Suzuki non si uscirebbe comunque dalla zona del prestito dato che "si gioca la partita nel campo avversario" e non sarebbe possibile esprimere appieno i propri pensieri. Per Suzuki, il destino intrinseco di una lingua naturale è di essere inseparabile dal pensiero, dalla cultura e dalla visione del mondo delle persone che hanno generato e sviluppato quella lingua. In questo senso, il linguaggio e le idee da lui espresse sono profondamente herderiane. Ad esempio, se un non anglofono utilizza l'inglese, più si sforza di usarlo bene, più non può fare a meno di essere completamente assorbito dallo spirito del popolo inglese. Tuttavia, secondo la visione monolitica di Suzuki, il

risultato è comunque mediocre, è quello di diventare tutt'al più un Inglese di seconda classe, visto che «il pensiero e la cultura interiore che sorgono in modo spontaneo dentro di sé» (*jibun no naka ni jihatsu suru naizaitekina bunka, shisō* p. 237) in un non anglofono non corrispondono a quelli espressi attraverso l'inglese.

È qui che entra in gioco l'*Englic*. L'*Englic* s'inserisce nella situazione di necessario utilizzo della lingua straniera come mezzo in grado di bilanciare un rapporto di forza definito "contraddittorio", cioè l'attrazione verso di sé della lingua straniera e il suo controllo. Pertanto, conclude Suzuki, i Giapponesi non devono provare vergogna del loro **inglese giapponesizzato** (*Japlish*), perché, al pari delle molteplici varietà che ha subito l'inglese come risultato della sua globalizzazione, esprime la peculiarità giapponese, cioè fa sì che i Giapponesi, pur parlando l'inglese, rimangano spiritualmente Giapponesi. L'*Englic* non è in definitiva considerato da Suzuki una lingua artificiale, ma una questione di comportamento, un'attitudine mentale con cui il parlante in modo selettivo e soggettivo viene a contatto con l'inglese che possiede già una diffusione mondiale e una differenziazione regionale e dialettale. Per Suzuki:

外国語を学ぶということは、実は日本語を知ることであり、自分を知ることなのである

250

Studiare una lingua straniera significa in realtà conoscere la lingua giapponese, conoscere sé stessi.

Non significa dunque approfondire veramente la conoscenza dell'Altro, ma comprendere che la norma internazionale è l'eterogeneità e la varietà e che il Giappone rappresenta un'eccezione alla regola, un *unicum* in virtù della sua omogeneità e del suo isolamento. La lingua straniera è un mezzo, un esercizio intellettuale per giungere alla consapevolezza di sé, della propria giapponesità:

日本の学校で外国語を学ぶということは、日本語の問題と切り離せないことになる 250

Imparare le lingue straniere nelle scuole giapponesi non si dissocia dunque dalla "questione del giapponese".

Capire l'esistenza della pluralità significa in realtà rendersi consapevoli della propria diversità e, infine, della propria unicità nel mondo. Qui Suzuki esprime, al pari di Watanabe, un'idea unilaterale di rapporto con l'Altro, che è un riflesso della politica di internazionalizzazione che stava venendo elaborata e implementata negli Anni Settanta.

Il nucleo ideologico: il primordialismo

1. Il sistema di credenze primordialiste

Il *nihonjinron* è un discorso nazionalista profondamente primordialista. *Tozasareta genjo* non fa eccezione: ora evidenzierò le credenze primordialiste individuate nel saggio di Suzuki per far emergere il nucleo ideologico.

1) NATURALITÀ O PRIMORDIALITÀ

- Esistenza di una precondizione di **purezza** indigena minacciata dalla corruttibilità straniera: essa emerge non soltanto in relazione alla lingua giapponese, definita facilmente deteriorabile nel caso del contatto prolungato con una lingua straniera, o alle capacità linguistiche relative alla madrelingua dei Giapponesi residenti all'estero, ma anche in relazione alla cultura giapponese, che farebbe del "purosanguismo" la propria essenza, alla "razza" giapponese, che non avrebbe mai subito mescolamenti sostanziali con altre "razze", e allo spirito giapponese, che verrebbe danneggiato qualora un parlante nativo impari da madrelingua una lingua straniera.
- La nazione giapponese è concepita come una **comunità biologica**, costituita cioè da un gruppo di individui che condividono naturalmente gli stessi geni e, dunque, omogenei da un punto di vista razziale. Essi hanno una comune discendenza e sono caratterizzati da un insieme di tratti somatici e comportamentali uniformi. L'enfasi sul "sangue giapponese" è così forte da spingere Suzuki ad affermare che esso rimase immutato nonostante l'occupazione americana, come se un periodo così breve di tempo potesse effettivamente alterare la composizione genetica di un popolo intero.
- La **visione naturalistica indigena** della lingua giapponese è l'evidenza della primordialità della comunità nazionale dei Giapponesi, in quanto concepisce la lingua giapponese un fatto ovvio, naturale, di cui non è necessario essere consapevoli. Tale visione attribuita ai "Giapponesi" coincide in realtà e in ultima analisi con il pensiero dell'autore.
- Ciò significa che **la lingua giapponese** è essa stessa primordiale, in quanto fa parte dell'ambiente naturale dei Giapponesi, è tramessa passivamente, stando continuamente a contatto con essa, e sussiste in una relazione distesa e lineare con la nazione giapponese. Essa

è inscindibile dal pensiero, dalla cultura, dalla visione del mondo dei Giapponesi, i quali nascono, crescono e pensano nei limiti di essa.

- La visione primordialista di Suzuki si manifesta anche nell'idea dell'esistenza di **un'unità cognitiva e psichica originaria** specificatamente giapponese.
- L'idea che la paura del contatto con lo straniero, caratteristica del modo di relazionarsi dei Giapponesi con il mondo esterno, rappresenta una peculiarità giapponese etno-razziale è specchio di una visione biologistica della 'nazione giapponese'.

2) LA PARTE PER IL TUTTO

- I "Giapponesi" sono trattati come un **intero**, in quanto comunità nazionale. Suzuki si erge a portavoce del "Giapponese medio" e non analizza una determinata categoria sociale.
- Enfasi sull'**interdipendenza** e sul relativismo relazionale "interno", derivante da una base psicologica omogenea intra-nazionale, irriproducibile su scala inter-nazionale.
- Enfasi sul **conformismo** come modello di orientamento verso l'Altro tipicamente giapponese.
- Invocazione di **sentimenti comunitari** (fiducia, orgoglio, amore, attaccamento affettivo verso la madrelingua, comunanza di destino).

3) INDIVISIBILITÀ E SEPARATEZZA

- La nazione giapponese è ripetutamente definita come una nazione **omogenea** razzialmente, linguisticamente, culturalmente e psicologicamente, cioè costituita da *una* razza, *una* lingua, *una* cultura uniforme, *una* psicologia uniforme.
- Il Giappone è definito come uno dei pochi Stati moderni in cui è improbabile che questioni linguistiche, razziali e religiose diventino questioni politiche che dividano l'opinione pubblica; in particolare, la lingua non è oggetto di tensione, ma ne è sottolineata la relazione calma e pacifica con il popolo giapponese. Così facendo si sancisce la compattezza, **l'armonia** e **l'unitarietà** interna della nazione giapponese.
- Suzuki fa riferimento a **espressioni dal valore gruppista** come 'struttura psichica giapponese', 'sensibilità giapponese', 'psicologia giapponese', 'consapevolezza giapponese', 'carattere dei Giapponesi', 'spirito giapponese', 'struttura dell'ego giapponese', 'sistema di valori della cultura giapponese', 'visione della lingua dei Giapponesi'. L'idea sottostante è l'esistenza di un **canone unitario e monolitico** di giapponesità.
- I potenziali elementi di disgregazione della comunità nazionale o del senso della nazione (eterogeneità etnica, linguistica, sociale) sono **minimizzati** o ignorati e la realtà è semplificata.

- La nazione giapponese è rappresentata come una comunità unitaria indivisibile, **limitata** da caratteristiche distintive precise, che sanciscono la **separazione** simbolica e materiale da altre nazioni, e dicotomiche rispetto a quelle che caratterizzano il mondo esterno.

4) TERRITORIALITÀ

- Il destino della nazione giapponese è intrinsecamente legato alla conformazione geografica ed ecologica particolare del territorio entro cui essa si è sviluppata sin dalla sua origine (arcipelago giapponese), perché ha contribuito a plasmarne i caratteri fondamentali.

- Fondamentale è l'ideale dello *shimaguni*, l'insularità grazie alla quale si è creata una distanza fisica con il continente tale da impedire il mescolamento con popoli stranieri.

- Fondamentale per la creazione di una nazione omogenea razzialmente, linguisticamente e culturalmente e, quindi, unica fu la presenza di un **clima** favorevole e vario lungo tutto l'arcipelago e la possibilità di formare una società chiusa **autosufficiente**.

- Queste condizioni avrebbero determinato, la naturale **corrispondenza tra la comunità biologica della razza-nazione giapponese e l'estensione delle isole giapponesi**. Queste ultime sono il luogo di abitazione naturale per la nazione giapponese, dove ha avuto origine e si è sviluppata.

5) CONTINUITÀ TEMPORALE

- **Continuum** tra Giapponesi del passato e del presente: linearità ancestrale.

- **Unitarietà** linguistica: il giapponese è la lingua che è sempre stata parlata ininterrottamente dai Giapponesi.

- **Persistenza** della nazione giapponese nel tempo: essa è concepita come un'entità che continua a esistere nel tempo.

6) CICLICITÀ O ATAVISMO

- Certi tratti salienti della nazione giapponese, che possono rimanere latenti in certi periodi storici, si **ripresentano** ciclicamente inalterati nella loro forma primeva e originale nel corso del tempo, anche se non tutti sempre nello stesso modo e con la stessa intensità. Qui a essere atavico è lo stesso **spirito giapponese** o, se si preferisce, la stessa giapponesità (*nihon no sugata*), la quale, ricorre attraverso i secoli e le epoche nella sua integrità grazie al nesso tra mondo "visibile" (i Giapponesi di oggi) e mondo "invisibile" (i Giapponesi di ieri).

7) ETERNITÀ O PERENNIALITÀ

- **Permanenza** dei tratti costitutivi della nazione giapponese.
- Le **origini** storiche della nazione giapponese sono **vaghe** e sono associate a un lontano e indefinito passato collocato indicativamente nella storia antica o in epoche preistoriche.
- La ‘nazione giapponese’ è trattata come un’entità **astorica**, atemporale, decontestualizzata, da sempre esistente.

8) MEDESIMEZZA

- L’essenza della nazione rimane identica a sé stessa, inalterata dal tempo e dalle vicissitudini storiche, è **immutabile**.
- L’essenza della nazione è in ultima analisi **statica** e monolitica.
- Le variazioni sociali interne, le minoranze linguistiche, il plurilinguismo, la varietà dialettale, le migrazioni, il multiculturalismo sono eccezioni alla norma di omogeneità e medesimezza vigenti che non cambiano il *pattern* fondamentale, ma sono superficiali e non incisive. Questi indici di eterogeneità sono minimizzati o del tutto ignorati.

9) SPIRITUALITÀ

- La nazione giapponese è eterna primariamente in senso spirituale, poiché si rigenera generazione dopo generazione lo **spirito primevo** alla base della nipponicità. È lo stesso spirito plasmatore che nipponizza e reinterpreta gli oggetti, i fenomeni, i concetti stranieri secondo il gusto, la visione, la mentalità giapponese.
- Il mezzo per eccellenza attraverso cui si manifesta lo spirito giapponese è la **lingua nazionale** o naturale dei Giapponesi, il giapponese, essendo inseparabile dal pensiero, dalla cultura e dalla visione del mondo delle persone giapponesi.
- Il carattere spirituale del giapponese è ribadito nel suo **potere mistico** di creare sensazioni di sopraffazione nel lettore-parlante giapponese.
- Anche i **kanji** sarebbero dotati di **spiritualità** in virtù della loro caratteristica straordinaria di implicare una doppia lettura.

2. La retorica primordialista

Questo sistema di credenze è sostenuto da una serie di modalità comunicative tipiche della letteratura del *nihonjinron*, che ho suddiviso in tre categorie: a) strategie retoriche; b) metodologia; c) scelte editoriali. Considero ora nello specifico quali sono i dispositivi retorici utilizzati per ognuna di esse, i cui effetti finali sono il rafforzamento dell'idea dell'unicità giapponese e della naturalità dell'esistenza della nazione giapponese.

a) Strategie retoriche

1) ESSENZIALIZZAZIONE E DICOTOMIZZAZIONE

L'essenzializzazione rappresenta l'espedito retorico attraverso cui il primordialismo si manifesta in modo più evidente. Il nucleo del saggio ruota intorno a due essenze fondamentali, la 'nazione giapponese' (che sia attraverso la lingua, la cultura, il sistema di valori, ecc.) e l'alterità' (Occidente, Paesi asiatici, lingue europee, lingue dei Paesi occidentali, ecc.), intese come realtà ultime della conoscenza. Individuate queste due entità astratte, stereotipate, atemporali, Suzuki pone l'una in relazione dicotomica rispetto all'altra, in quanto recanti due modalità di esistenza di valore diametralmente opposto. In particolare, la seconda funge da termine di paragone da cui ricavare gli attributi salienti e definitivi della prima. Il risultato dell'essenzializzazione e dicotomizzazione della realtà è l'enfasi sull'incolmabile diversità che sussiste tra il gruppo del "noi" (*in-group*) e il gruppo del "loro" (*out-group*) e l'unicità del proprio gruppo di appartenenza. Nella Tabella 1 in appendice ho riportato esempi rappresentativi di frasi estrapolate dal saggio per ciascuna opposizione dicotomica individuata.

Anche se i protagonisti assoluti del saggio di Suzuki sono i 'Giapponesi', ai quali l'autore si riferisce talvolta con espressioni neutre, da un punto di vista "esterno" (*nihonjin, nihon no katagata...*), talvolta con espressioni emiche, da un punto di vista "interno", intimo, personale (*watashitachi, watashitachi nihonjin, wareware, wareware no nihonjin*), l'importanza che riveste l'Altro come termine di paragone con cui relazionarsi è fondamentale. L'estraneità è rappresentata principalmente dai Paesi del 'mondo occidentale' (*seiyō*), 'Stati Uniti' ed 'Europa occidentale' (*ōbei, seiō, Yōroppa*), cioè dai cosiddetti "Paesi sviluppati" (*senshinkoku*). Tra di essi risalta per importanza il Regno Unito, a cui Suzuki si riferisce indistintamente come 'Inghilterra' (*Igirisu*) o 'Gran Bretagna' (*Eikoku*); gli Stati Uniti, chiamati 'America' (*Amerika, Beikoku*) o 'Stati Uniti d'America' (*Amerika gasshūkoku*); la 'Francia' (*Furansu*), la 'Germania' (*Doitsu*). Anche parole generalmente vaghe come *tasha* (l'Altro), *yoso no kuni* (altri Paesi),

gaikokujin (straniero, forestiero) e *sekai* (il mondo) hanno in realtà connotati razzialisti ben precisi. Soprattutto *gaikokujin*, come puntualizza lo stesso Suzuki, si riferisce nello specifico all'‘Uomo bianco’, cioè all'‘Occidentale europeo-americano’. L'autore fornisce sì esempi comparativi provenienti anche da altri contesti, ma essi sono numericamente e qualitativamente marginali, fatta eccezione per la ‘Cina’ (*Chūgoku*) che compare abbastanza spesso da poter essere definita il secondo termine di paragone per ordine di importanza. Anche in tal caso l'autore tratta questa entità in modo essenzializzato, non facendo le dovute distinzioni storiche. Seppur di rado, Suzuki allude all'entità dell'‘Eurasia’, soprattutto in riferimento all'idea dell'eterogeneità delle lingue e delle etnie dell'‘Occidente’ e della ‘Cina’ e in opposizione all'‘omogeneità giapponese’. Il termine ‘Eurasia’ (*Yūrajia*) o ‘continente euroasiatico’ (*yūrajia tairiku*) non è mai chiarito da Suzuki. Tuttavia, esso è utilizzato per fini ideologici per designare in una sola entità la modalità di esistenza a cui il ‘Giappone’ si contrappone antitetivamente. In generale, la frequente chiamata in causa dell'Altro non risponde a fini veramente scientifici di ordine comparativo: il vero scopo del saggio è parlare dei Giapponesi. L'Altro esiste in funzione di termine di paragone, di peso e misura della nipponicità.

Tre sono le principali modalità di esistenza in relazione causale che mostrerebbero la differenza abissale tra ‘civiltà giapponese’ e ‘civiltà occidentale’: 1) insularità e continentalità, 2) omogeneità ed eterogeneità, 3) armonia e conflitto. Le altre dicotomie – chiusura e apertura, relativismo e assolutismo, silenzio e parola sono derivate dalle prime tre fondamentali.

Mentre l'essenza ‘Giappone’ è un'entità omogenea razzialmente, linguisticamente, culturalmente e spiritualmente in virtù del lungo isolamento geografico ed ecologico dell'arcipelago giapponese, l'essenza ‘Occidente’ (‘Eurasia’) è al contrario un'entità variegata, eterogenea, ibrida, in cui il *pattern* definitorio è stato storicamente il mescolamento, a causa dei facili movimenti umani attraverso gli ampi spazi continentali. Mentre in Giappone è dunque prevalso il principio dell'armonia sociale grazie all'omogeneità della sua popolazione, in Occidente/Eurasia è prevalso quello del conflitto, a causa della continua tensione generatasi dalla coesistenza di popolazioni diverse nello stesso spazio abitativo e dell'incessante affermazione di sé. La combinazione di insularità, omogeneità e armonia ha determinato lo sviluppo di una modalità di interazione con l'esterno “chiusa”, introversa; continentalità, eterogeneità e conflitto hanno invece sancito un modo di relazionarsi “aperto”, estroverso, proiettato verso l'esterno. Inoltre, si è sviluppato presso i Giapponesi un *pattern* psicologico relativista basato sull'interdipendenza, per cui l'ego dipende da un altro ego condividente le medesime premesse valoriali conformandosi l'uno all'altro. Invece, in Occidente/Eurasia il *pattern* psicologico di riferimento è di natura assolutista e individualista, in quanto deriva dalla

necessità di affermare il sé a scapito degli altri e dalla legge del più forte causate dalla continua interazione tra popoli diversi. Pertanto, nella modalità comunicativa tradizionale giapponese più che l'arte dell'eloquenza, della persuasione, della parola, è stato dato valore al silenzio, all'evidenza (*shōko*), al dato di fatto (*jijitsu*), essendoci premesse omogenee tali da permettere la comprensione reciproca senza discutere. Al contrario, in quella "occidentale/eurasiatica", si è dato più peso alla parola come mezzo per giungere al compromesso, al dibattito (*ron*), al ragionamento (*rikutsu*), non sussistendo quei presupposti condivisi per convivere pacificamente.

Sebbene siano poco sviluppate esplicitamente dallo studioso, sussistono le premesse per individuare due coppie di attributi - verità e finzione, naturalità e innaturalità - derivate dalla coppia silenzio e parola. La modalità interattiva dei Giapponesi è vera e naturale, perché non deve essere stabilita attraverso un mezzo artificiale e incompleto qual è la parola, ma avviene in modo lineare, senza tensioni. Esempio è a questo riguardo la relazione tra Giapponesi e lingua giapponese. Suzuki afferma che il contesto linguistico giapponese si distingue per la totale assenza – anche storicamente parlando – di tensioni interne dovute alla lotta tra popoli diversi per la supremazia e, dunque, l'affermazione della propria lingua. Questo è stato possibile, argomenta Suzuki, in virtù dell'omogeneità della società giapponese, soprattutto di quella "razziale". Viceversa, il rapporto tra lingua e nazione sarebbe artificioso e innaturale in Eurasia, perché deve essere costantemente affermato a causa della mescolanza razziale. Per questo motivo, il mancato utilizzo del giapponese in un contesto d'immigrazione, cioè di competizione con altre lingue, è visto come un non seguire il corso naturale delle cose, proprio a causa del legame tra lingua e nazione. Anche l'idea della trasmissione automatica del giapponese lascia intendere questa dicotomia. Lascia cioè intendere che i Giapponesi non riflettono sulla propria lingua e che essa sia una sorta di oggetto immutabile, tanto naturale quanto l'aria che si respira, come scrive lo stesso Suzuki riferendosi alla credenza dei Giapponesi sulla natura immortale del giapponese. Infine, il concetto di 'lingua naturale', che Suzuki attribuisce alla credenza di "noi Giapponesi" senza però ripudiarla è un attributo che egli individua specifico del giapponese, il quale è inscindibile dalla cultura e dal carattere dei Giapponesi.

Suzuki delinea una dicotomia che esula dal quadro generale del *nihonjinron*, ovvero l'opposizione tra la visione giapponese della lingua e quella "occidentale". I motivi di contrasto sono riconducibili essenzialmente alla diversa concezione del sistema di rappresentazione scritta. Mentre sarebbe inconsciamente ovvio per i Giapponesi considerare la scrittura – i *kanji* - come una lingua che influenza il giapponese parlato, secondo la visione tradizionale occidentale scrittura e lingua sono distinte, la lingua è superiore alla scrittura, la quale appare come un surrogato, un mezzo passivo di rappresentazione grafica della lingua. I *kanji* sono

paragonati alla televisione come mezzo di comunicazione in quanto combina il carattere visivo a quello fonico; la “scrittura occidentale” è invece paragonata alla radio, dato che trasmette informazioni solo per mezzo di suoni linguistici (foni).

Infine, un ultimo contrasto di natura cognitiva che è possibile dedurre è quello tra ambiguità e chiarezza. Mentre i Giapponesi rifuggono la chiarezza, cioè per natura ricercano l’ambiguità, la contraddittorietà, il mistero, come mostrerebbe l’apprezzamento di una lingua letteraria complessa e difficile da comprendere, gli Occidentali ricercano la limpidezza di pensiero.

Il contrasto è dunque l’essenza della struttura di *Tozasareta gengo* e ciò è visibile anche attraverso il costante riferimento all’alterità attraverso l’utilizzo di costruzioni di paragone, contenute nella Tabella 2 in appendice. Il risultato è la cristallizzazione dell’idiosincrasia della giapponesità, enfatizzata a sua volta attraverso una moltitudine di espressioni perifrastiche di unicità e un nutrito lessico improntato al particolarismo, esempi dei quali sono contenuti rispettivamente nella Tabella 3 e Tabella 4 in appendice. In definitiva, l’enfasi sul contrasto e sul particolarismo attraverso la duplice strategia dell’essenzializzazione e della dicotomizzazione sono espedienti aventi la funzione di fissare l’immagine della nazione giapponese come qualcosa di unico, irripetibile, omogeneo e primordiale.

2) PROFETIZZAZIONE

La seconda strategia che accentua la credenza nella primordialità dei tratti costitutivi della nazione è ciò che nel Capitolo III ho denominato “profetizzazione”, la moralizzazione e normatizzazione della realtà di cui si parla.

La più evidente tecnica per trasformare l’idealità in realtà ampiamente usata da Suzuki è l’utilizzo di **frasi assertive universalizzanti e normative**, terminate con espressioni copulari (*de aru, da*), con la forma piana degli altri verbi, con costrutti come *beki de aru* (dovrebbe essere) e di tautologie. Ciò avviene di frequente nel caso delle proposizioni dichiarative riguardanti l’assunto di omogeneità, centrale al *nihonjinron*. Si prendano come esempi le seguenti affermazioni:

理想的な島国に同一民族の住む我が国は、有史以来絶えず外国文化の強大な影響にさらされながらも、国内に於て他の文明社会にその比を見ない程の、純度の高い等質文化を形成することが出来たのである 199

Il nostro Paese abitato da una nazione omogenea in un Paese idealmente insulare è riuscito a formare una cultura omogenea ad alto grado di purezza che non ha uguali nelle altre

civiltà e società, pur ricevendo sin dai tempi antichi ininterrottamente l'influenza massiccia di culture straniere.

日本は単一民族国家である 146

Il Giappone è una nazione monoetnica.

我国の現状を見直すとき、そこに見られるあまり均一性、徹底した等質性はまさに驚異に価する 127

Se si riconsidera lo stato attuale del nostro Paese, è veramente singolare la totale omogeneità, uniformità che vi si osservano.

もちろん唯一の悲惨な例外として地上戦を経験し、四半世紀に及ぶ占領の続いた沖縄を忘れることはできないが、日本全体としては占領そのものが、日本人の心理の深層に在る外国観を変えるには、あまりにも間接的でしかも短期間（正味七年）であったと言える 145

Sicuramente come sola drammatica eccezione non ci si può dimenticare di Okinawa, che è stata scenario di guerra e che è il luogo in cui l'occupazione americana è continuata per un quarto di secolo. Tuttavia, è lecito affermare che nel complesso in Giappone l'occupazione in sé è stata troppo breve (sette anni esatti) e indiretta per mutare la visione degli stranieri insita nello strato più profondo della psicologia giapponese.

Nel primo caso Suzuki ripete nella proposizione relativa avente funzione attributiva del soggetto e nel predicato la stessa cosa: l'omogeneità della nazione-società-cultura giapponese. Nel secondo caso, afferma la separatezza biologica giapponese come una verità universalmente risaputa. Nel terzo caso, asserisce il principio di omogeneità come un dato di fatto, qualcosa che è empiricamente osservabile da chiunque. Infine, attraverso una proposizione avversativa sancisce la natura eccezionale (*reigai toshite*) del caso di Okinawa e la normalità vigente nel resto del Paese nella sua interezza (*nihon zentai toshite*), cioè il principio di immutabilità e medesimezza della psicologia giapponese.

Strettamente collegata a questa tecnica è l'utilizzo di **espressioni** che suggeriscono e di quando in quando ricordano al lettore l'**esistenza di una "normalità" giapponese**, di una norma morale vigente che, qualora fosse trasgredita, confinerrebbe l'individuo in una condizione di anormalità e stranezza. Esempi di queste espressioni sono riportate in appendice nella Tabella 5. Tutte queste espressioni molto simili tra loro recano l'idea dell'esistenza di un 'Giapponese medio', 'standard', 'autentico', 'ordinario', 'normale'. Esse sono significative solo da un punto

di vista della connotazione, poiché sono semanticamente vuote. Che cosa significa infatti essere “veri Giapponesi”, “Giapponesi normali”, “Giapponesi ordinari”? Che cosa vuol dire essere “Giapponesi”? L’importante è il senso dell’esistenza di un canone di giapponesità evocato attraverso queste espressioni linguistiche. Questo senso normativo è rafforzato dall’utilizzo pervasivo e martellante di espressioni emiche quali *wareware nihonjin*, *watashitachi nihonjin*, *watashitachi*, *wareware* (v. Tabella 1) che sanciscono e ammoniscono circa l’esistenza di una comunità fraterna di “noi Giapponesi”.

La **reiterazione** di termini chiave o di certe espressioni rappresenta un’altra tecnica per plasmare la realtà. Ciò consiste nel continuare a ripetere certe “verità” (es. omogeneità sociale) al fine di convincere della loro fattualità: è ciò che il linguista Głowiński definisce l’utilizzo dell’“elemento magico”, perché il risultato di questa tecnica è la capacità evocatrice della profezia nella mente dei parlanti (Gebert 2007: 176). Ad esempio, continuando a ribadire il particolarismo giapponese attraverso l’utilizzo di espressioni quali *nihon dokutoku*, *tokushuna seishitsu*, *nihon no tokusei*, *ishitsu no seikaku*, *mezurashii minzoku*, *nihongo dokutoku* (v. Tabella 4), oppure di locuzioni perifrastiche come *sekai no gengo no dore ni mo mirarenai*, *ta ni wa rei o minai*, *rei wa sukunai* (v. Tabella 3), si finisce per convincersi di ciò e naturalizzare questo fatto. Che il particolarismo giapponese sia l’idea che Suzuki vuole fissare nella mente dei lettori è evidente se si considerano anche solo alcune caratteristiche editoriali del saggio. Titolo, copertina e fascetta mostrano infatti l’enfasi conferita a termini evocativi quali *nihonjin*, *nihongo*, *tokushusei*, *nihonjin no sugata*, *watashitachi no gengo*.

L’elemento magico si attua infine attraverso la **mistificazione** del fenomeno descritto, in particolare del rapporto dei Giapponesi con la propria lingua e di quello tra giapponese e lingue straniere (“occidentali”). Significativa è innanzitutto la sensazione di stranezza (*fushigi ni omotte*) provata da Suzuki durante un viaggio in Turchia, quando gli si avvicina un generale dell’esercito turco per chiedergli se fosse Giapponese mentre consumava un pasto in una locanda (p. 15). L’aspetto rilevante è che la sensazione di mistero è suscitata non tanto dal contesto (un estraneo che gli si avvicina per chiedere la sua provenienza), ma dal fatto che questo generale avesse capito che Suzuki era Giapponese. Strettamente connessa a questo episodio è la successiva sensazione di stupore (*nido bikkuri shite shimashita*) dovuta all’incontro di una connazionale in un luogo così remoto (p. 16). La signora giapponese in questione è la moglie del generale turco. La meraviglia deriva in questo caso dal fatto che Suzuki non aveva mai pensato che un Giapponese potesse vivere in grandi città come Ankara o Istanbul, in luoghi così sperduti. Lo sconcerto aumenta quando la donna giapponese si rivolge a lui parlando turco e non giapponese, avendolo quasi del tutto dimenticato a causa dell’assenza

di contatti con altri Giapponesi dopo soli quattro o cinque anni dal suo matrimonio. Questo fatto provoca in Suzuki uno smarrimento (*madoi o kanjite iru*), nonostante cerchi di dare a questo fenomeno spiegazioni razionali (p. 16). In più, il fatto che la donna mostrasse comportamenti poco giapponesi, per il modo di vestirsi e agghindarsi o il bere alcol, gli provoca una sensazione di dolore (*itaitashii kimochi*) (p. 16). Suzuki descrive in termini mistici un fenomeno (l'erosione linguistica) di cui è ben a conoscenza, dato che ammette che a qualsiasi parlante, se vive in un Paese straniero separandosi dalla madrepatria e non ha per lungo tempo contatti con propri concittadini, capita di diminuire la capacità di parlare la propria madrelingua. Infatti, «questa tendenza all'erosione sarebbe particolarmente rilevante presso noi Giapponesi» (p. 16). Un simile sentimento di meraviglia (*odoroita*) si fa strada quando Suzuki, nel periodo in cui era il responsabile delle lezioni di linguistica presso l'università dell'Illinois, venne a sapere che in quasi tutti i nuclei familiari di Giapponesi emigrati negli Stati Uniti i bambini riuscivano a capire il giapponese dei genitori ma non c'era quasi nessuno in grado di tenere una conversazione in un giapponese soddisfacente (p. 17). Anche in questo caso descrive un fenomeno normale (l'appaesamento linguistico) in modo emotivo e non scientifico.

È inoltre significativa la descrizione del rapporto psicologico che intercorrerebbe tra Giapponesi e lingua (cultura) giapponese, definito dall'autore "ambivalente" e "complicato" (*aizōheison no mujunteki shinri* p. 41; *kansatsu de aru* p. 41). Da un lato i Giapponesi sarebbero infatti pronti a disfarsi della propria lingua alla prima occasione; dall'altra sarebbero folgorati dalla sua capacità evocatrice e orgogliosi di essa (p. 41). Soprattutto quest'ultimo atteggiamento è descritto come se si trattasse di un comportamento misterioso, ai confini del magico: i Giapponesi sarebbero attratti, affascinati da una lingua giapponese astrusa, il cui effetto mistificatore e la cui suggestività generano una sensazione di mistero e di dolore mista a dolcezza di cui si rimane sopraffatti (p. 40), come se la lingua racchiudesse un oscuro potere che moltiplica i suggerimenti e le allusioni. La sensazione del rapimento estatico è paragonata allo stregamento per opera dello spirito della volpe (*kitsune*) o alla confusione derivata dall'essere avvolti dal fumo (p. 37). Lo stesso Suzuki riporta un senso di capogiro leggendo un brano dello scrittore Yoshida Ken'ichi e tratto da *Aru kokugo ni tsuite*, definito come "brano misterioso" (*fushigina buntai*) (p. 38) e citato come esempio di lingua giapponese difficile ed ermetica, ma per questo oggetto di ammirazione. In entrambi i casi, il rapporto tra Giapponesi e giapponese è descritto come se si trattasse quasi di un'iniziazione magica.

Significativa è poi l'individuazione di un insieme di sensazioni negative, definite "singolari" (p. 178), che i Giapponesi proverebbero nei confronti dello straniero "occidentale", "bianco" che parla fluentemente giapponese. Tra di esse si annoverano sensazioni sgradevoli (*iwakan*),

inquietudine, disagio psicologico e stranezza (*okashii*), a causa della disarmonia percepita tra lingua e fisionomia della persona che la parla; instabilità psicologica (*shinriteki ni fuantei ni naru; shinritekina antei ga kuzure*), “tremore dello spirito” (*kokoro da dōyō shite*), arresto del normale corso di pensieri (*seijōna shikō ga teishi shi*), impossibilità di comportarsi in modo equilibrato (*heikō no toreta kōdō ga deki naku naru*), senso di sfiducia e sconforto (*fukai, fushin no nen*); reazioni isteriche di derisione (*warattari ureshigattari suru*) (pp. 190, 178, 185, 186). Più in generale, il fenomeno della perdita del “territorio sociolinguistico” in casa propria è per Suzuki un fenomeno misterioso, interessante (*fushigina, omoshiroi genshō* p. 186). La sensazione di stranezza (*okashii to kanjiru*) sarebbe percepita anche quando lo straniero utilizza certe parole come *kokugo, kokubungaku*, dall’alta valenza emica, mentre l’instabilità psicologica sarebbe provocata anche quando lo straniero parla un giapponese stentato, perché in questo caso il Giapponese, facendo uno sforzo per comprenderlo, verrebbe linguisticamente influenzato da esso (p. 115). Inoltre, il *pattern* di relativizzazione delle relazioni umane dovuto all’omogeneità psicologica giapponese sarebbe causa del disturbo psicologico di cui sono affetti i Giapponesi verso gli “Occidentali” (p. 127). Anche in questi casi le affermazioni di Suzuki non sono sostenute da studi, dati scientifici, ma si basano su opinioni personali spacciate come autorevoli in virtù del suo ruolo di intellettuale. Un fenomeno sociolinguistico è descritto in termini mistici (v. Miller 1977).

Inoltre, l’autore riporta diversi fatti oggettivi che evidenzerebbero la particolare natura della rappresentazione di sé dei Giapponesi. Ad esempio, il fatto che il giapponese figuri come la sesta lingua al mondo tra le 3500 lingue per numero di parlanti sarebbe un dato che susciterebbe meraviglia e incredulità (*shinjirarenai; masaka to iu kimochi*) tra i Giapponesi (p. 120). L’assenza di distinzioni razziali presso i poliziotti giapponesi durante un’indagine è altresì fonte di stupore (*igaina koto* p. 148). Suzuki descrive un esempio di immagine distorta di sé e degli altri, ovvero lo stupore provato dal sapere che la città più pericolosa per incidenti stradali non è Tōkyō ma Mosca, nei termini di una reazione emotiva dai contorni mistici (*odoroita koto ni...odoroita* p. 164, 165).

Infine, Suzuki afferma che i *kanji* hanno un potere inerente (*naizai suru chikara*), avendo due modalità di lettura diverse nella stessa scrittura, e che questa abitudine linguistica dei Giapponesi è straordinaria (*subarashii koto*) (p. 89). Anche la presenza di numerosi omofoni nella lingua giapponese è dipinta come un fenomeno misterioso, curioso (*fushigi* p. 77; *kyōmi aru genshō* p. 78), così come sarebbe del tutto anomala (*ijōna made*), degna di meraviglia (*kyōi ni taisuru*) l’omogeneità linguistica rilevata come caratteristica del Giappone (p. 127). In tutti questi casi, si parte da un fenomeno riscontrato empiricamente descrivendolo non

oggettivamente e in modo analitico, ma in modo emotivo, soggettivo, con un linguaggio quasi religioso, proprio dell'esperienza mistica (James 1902 cit. in Miller 1977).

3) INDETERMINATEZZA

Il terzo dispositivo comunicativo centrale nel primordialismo consiste nel fare affidamento a uno stile espressivo vago e non preciso, che accentua il carattere mistificatore del testo. Nel caso specifico di Suzuki, sebbene *Tozasareta gengo* appaia coerente dal punto di vista della corrispondenza tra divisione interna in capitoli, sezioni, sottosezioni e contenuto, i concetti e i contenuti non sono esposti in modo strutturato, coerente e chiaro. Questa prerogativa appare innanzitutto a livello grammaticale. Liquidando brevemente o ignorando del tutto alcune questioni storiche e antropologiche cruciali, tra cui le migrazioni preistoriche (e protostoriche) nell'arcipelago, l'intenso e diretto contatto culturale con l'alterità nel Giappone antico, la distinzione tra 'Giapponesi antichi' e 'Giapponesi contemporanei' che implicherebbe una definizione puntuale di 'Giapponesi', Suzuki veicola un'immagine di indeterminatezza legata soprattutto all'idea di continuità tra passato e presente, di atemporalità della nazione giapponese, che trova una conferma concreta nell'utilizzo di certe **espressioni temporali indefinite e imprecise**, come ad esempio:

建国以来の日本の主要部分は現在に至るまで、異民族の直接侵略を受けたことがない

140

La parte principale del Giappone dalla sua fondazione fino al momento presente non ha mai subito invasioni dirette di popoli alieni.

La costruzione temporale è scandita da due estremi indefiniti, la mitica fondazione del 'Giappone' e tutto il tempo successivo ad esso, che è infinito. La "fondazione del Giappone" (*nihon no kenkoku*) è una teoria che prende le mosse non dalla storia, ma dalla mitologia, dall'insieme dei miti e dei racconti contenuti nel *Kojiki* e *Nihonshoki*. In essi si narra che il Giappone fu fondato dal dio Kamuyamatoiwakebikonomikoto quando, dopo aver conquistato le province orientali, divenne il sovrano Jinmu nel VII secolo a.C., primo *tennō* giapponese. Questa storia fu istituzionalizzata dal decreto n. 342 del governo Meiji come fondazione convenzionale dello Stato giapponese e fu riconfermata dall'ordinanza ministeriale n. 376 del 9 dicembre 1946. Si tratta tuttavia di un mito: non esistono documenti che dimostrino un chiaro momento di formazione del Giappone come entità culturale e statale e che delucidino particolari veritieri sulla figura di Jinmu, la cui esistenza è leggendaria. Pertanto Suzuki utilizza

un'espressione temporale indefinita altamente mistificatrice allineandosi così con l'ideologia governativa, il cui effetto sul lettore è la percezione della sempiterna purezza del Giappone come entità culturale e razziale astratta, che non è mai stata, né verrà mai intaccata da un apporto straniero.

日本は今も昔も本当の島国のである 146

Ieri come oggi il Giappone è un vero Paese insulare.

Mukashi e *ima*, separati, esprimono ognuno un'idea di tempo vaga; insieme, veicolano anche l'idea di continuità e atemporalità. In particolare, *mukashi* è una parola del linguaggio fiabesco: lo stesso termine 'fiaba' è corrisponde infatti in giapponese a *mukashibanashi*, "le storie di una volta". Espressioni quali *mukashi*, *sono mukashi*, *tonto mukashi*, *mukashi mukashi*, *zutto mukashi*, *zatto mukashi* sono comuni incipit delle fiabe, traducibili con "c'era una volta tanto tempo fa". Infatti, *mukashi* significa imprecisamente "una volta", "tanto tempo addietro nel passato". In questo frangente, l'espressione assume una valenza più ampia, perché comprende tutto il tempo passato fino al momento presente e al tempo che verrà, espressi da *ima*. *Ima mo mukashi mo* è qui utilizzata allo scopo di affermare un concetto ideologico altrettanto vago e impreciso, che l'entità 'Giappone' è sempre stata e sempre sarà abitata da una nazione-etnia isolata, periferica, incontaminata e, perciò, unica. L'effetto è, anche in questo caso, la percezione della continuità e dell'eternità dell'unicità dell' 'Giappone'.

建国以来二千有余年の間、連綿と一瞬たりとも途絶えることのなかった日本語を、そしてその文字を自から進んで捨てよう変えようと主張する日本人の、母国語に対する執着のなさ、無頓着さと、それを支えている大勢順応主義および便宜主義的言語観を、ここであらためて見直してみたいだけである 56

Voglio solo riconsiderare di nuovo in questa sede la mancanza di affezione, l'indifferenza verso la madrelingua e una visione della lingua opportunistica e conformista che sorregge questi sentimenti proprie dei Giapponesi, che sostengono la volontà di disfarsi e cambiare la lingua giapponese, il cui uso non è mai stato interrotto nemmeno per un attimo nel corso dei più di duemila anni dalla fondazione del Giappone, sviluppandone autonomamente una scrittura.

La "fondazione del Giappone più di duemila anni fa" è un falso storico. Come precisato poc'anzi, *kenkoku* è un concetto mitologico, perciò, il termine è anch'esso fiabesco al pari di *mukashi*. Infatti, la fondazione del Giappone, secondo la prospettiva ideologica veicolata da

quest'espressione, si perderebbe nella notte dei tempi: è temporalmente imprecisa, perciò comprende non solo l'inizio della Storia, il tempo degli uomini, ma anche la Protostoria e la Preistoria, il tempo degli dèi. La 'lingua giapponese' affonda anch'essa le sue origini in questo passato mitico, dai contorni estremamente indefiniti, rafforzati dal nome avverbiale *irai*, "da, a partire da", da *yūyo*, "più di", dalla costruzione temporale *no aida*, "nel corso di, durante". L'effetto sortito da questa espressione è l'essenzializzazione e la perennialità della 'nazione' e 'lingua giapponese', enfatizzate da *renmen to isshun tari to mo*, "nemmeno per un attimo in modo ininterrotto", e *totaeru koto no nakatta*, "non si è nemmeno arrestato".

理想的な島国に同一民族の住む我が国は、有史以来絶えず外国文化の強大な影響にさらされながらも、国内に於て他の文明社会にその比を見ない程の、純度の高い等質文化を形成することが出来たのである 199

Il nostro Paese abitato da una nazione omogenea in un Paese idealmente insulare è riuscito a creare una cultura omogenea ad alto grado di purezza che non ha uguali in altre civiltà e società, pur subendo sin dall'alba dei tempi ininterrottamente la massiccia influenza di culture straniere.

Infine, anche l'espressione qui enfatizzata è estremamente indeterminata. *Yūshi* significa letteralmente "storico, che ha storia, che è registrato nella storia". Seguito dal nome avverbiale *irai*, esso veicola un' indefinita idea di antichità e di passato lontano, senza una precisa collocazione temporale. Il concetto a cui si riferisce è l'influenza delle culture straniere nel "nostro Paese" ed è significativo che il suo inizio si posizioni, seppur vagamente, nella Storia e non nella Preistoria (*yūshi izen*) a cui implicitamente si oppone. La Preistoria infatti è un lungo periodo ancora poco conosciuto, in cui regna l'incertezza, in virtù della quale la speculazione può avere la meglio.

L'indeterminatezza è insita anche nell'uso di **espressioni essenzialistiche** i cui referenti non sono chiari. Ad esempio, a quale referente sono associate le essenze 'lingue europee' (*yōroppa gengo*), 'lingue di filogenesi europea' (*yōroppa kei no gengo*), 'lingue occidentali' (*seiyō gengo*), 'linguistica occidentale' (*seiyō no gengogaku*), 'scienza occidentale' (*seiyō gakumon*), 'alfabeto occidentale' (*seiyōshokoku no arufabetto*)? Il loro significato non è mai esplicitamente delucidato da Suzuki e la loro ascientificità è rafforzata dal loro paragone con un'unica, inequivocabile essenza, la 'lingua giapponese' (*nihongo*) o la 'visione della lingua dei Giapponesi' (*nihonjin no gengokan*). Anche le espressioni di 'omogeneità' (*dōshitsusei*, *tan'itsusei*), 'razza' (*jinshu*), 'sangue giapponese' (*nihonjin no chi*), 'lingua naturale' (*shizen*

genjo), ‘psicologia giapponese’ (*nihonjin no shinri*), ‘riconoscimento del sé dei Giapponesi’ (*nihonjin no jiga ninshiki*), ‘qualità di essere insulari’ (*shimagunisei*), che cosa denotano concretamente, quali sono i loro referenti? Lo stesso discorso vale per alcune affermazioni, tra cui vorrei citare come emblematiche le seguenti:

このように見てくると、私たち日本人の外国人恐怖症は一朝一夕で消滅するには、あまりにも根の深い**民族文化的な特質**だということが分る 187

Se si arriva a vedere le cose in questo modo, si potrà comprendere che la paura di noi Giapponesi di entrare in contatto con lo straniero sia una peculiarità culturale e razziale radicata in modo profondo dal fatto che essa non scompare dall’oggi al domani.

日本人の血も外国人観も旧態依然として殆ど不変であるように思われる 145

Penso che sia il sangue giapponese sia la visione degli stranieri siano del tutto immutabili.

それは日本人の**精神構造**の深層が多神教的な性格を持っているので、たとえキリスト教徒になっても宗教的な不寛容や、二者択一的な排他性が一般に弱いと思われる 152

Penso che questo sia dovuto al fatto che, anche se si diventa seguaci del Cristianesimo, sono generalmente deboli l’intolleranza religiosa e un atteggiamento esclusivista dogmatico, essendo lo strato più profondo della struttura psichica dei Giapponesi di natura politeista.

I referenti di *minzokubunkatekina tokushitsu*, *nihonjin no chi*, *gaikokujinkan* e *nihonjin no seihsin kōzō* non sono chiari, soprattutto se associati al contesto. Che cosa significa che la “sindrome del contatto con lo straniero” è una caratteristica etno-razziale dei Giapponesi? La natura stessa di tale sindrome espressa da *gaikokujin kyōfushō* non è descritta: è una malattia, un disturbo comportamentale, esistono studi che ne evidenzino l’esistenza? Il concetto di ‘sangue giapponese’, ad alta valenza evocatrice, non è definito da un punto di vista della denotazione, essendo indefinibile: biologicamente non esiste un sangue, cioè geni specificatamente giapponesi, italiani, ecc. Anche la ‘visione degli stranieri’ da parte dei Giapponesi è un concetto molto vago: chi sono gli stranieri in questione, di quale periodo storico si sta parlando? L’idea di una visione dello straniero immutabile da parte di un gruppo umano (non meglio identificato) è frutto di un processo di essenzializzazione e di mistificazione della realtà, in quanto non analizza in modo serio il rapporto con il mondo esterno di un popolo, con le dovute contestualizzazioni storiche e sociologiche. Infine, l’espressione ‘struttura psichica dei Giapponesi’ sottende anch’essa una concezione determinista e biologista, perché implica

l'esistenza di una psiche unica giapponese, separata da altre di diversa natura. Il politeismo (*tashinkyōtekina seikaku*) è anch'esso ricondotto a una qualità biologica e non culturale dei Giapponesi. Tutte queste dichiarazioni sottendono nel complesso un determinismo razzialistico e sono indeterminate perché servono a mistificare la realtà, semplificandola.

Infine, a proposito del razzialismo, la confusione e l'indeterminatezza concettuale sono accresciute dal fatto che Suzuki attinge a una tradizione di pensiero più volte criticata, a una **concettualizzazione estranea** alla tradizione intellettuale giapponese, come è visibile in modo emblematico dall'uso di 'razza' (*jinshutekini; jinshu no kubetsu; jinshu*) e di categorie o categorizzazioni razziali (*nihonjin no chi; minzoku no chi; nihon minzoku; hakujin; ai me o shita, hana no takai; kuroi kami, kiroi kawa; kōmōhekigan*).

4) RICONNOTAZIONE

Un'altra tecnica molto in voga nell'ambito del *nihonjinron* è la riconnotazione. Sebbene Suzuki dichiari più volte di non voler giudicare i (presunti) comportamenti psicologici negativi dei Giapponesi verso la madrelingua, è chiaro che il suo giudizio penda da una parte, quella nazionalista. Conferisce cioè valore positivo all'atteggiamento mentale di infondere orgoglio, amore e fiducia di sé e della propria lingua nella mente dei Giapponesi. Inoltre, enfatizza l'unicità e l'irripetibilità di certi attributi e stereotipi dei Giapponesi a scapito di coloro definiti come "altri" di diversa natura, a costo di superare la semplice denotazione. Questa strategia è strettamente connessa all'essenzializzazione e alla dicotomizzazione, perché consiste nell'individuare due essenze monolitiche da confrontare e gli attributi per ciascuna di esse, **polarizzandoli**. La giapponesità rappresenta il polo positivo, l'estraneità il polo negativo, da cui spesso vengono dedotti gli attributi positivi del primo. Pertanto, tutti gli attributi antitetici individuati precedentemente devono essere interpretati sotto questa luce. Insularità, omogeneità, armonia, chiusura, relativismo, silenzio sono attributi positivi, che contrastano per valore con quelli individuati per l'Occidente. Anche attributi come 'chiusura' o 'silenzio', sebbene siano apparentemente messi in discussione da Suzuki a causa delle sfide che il Giappone degli Anni Settanta doveva affrontare nel contesto internazionale, non solo sono interpretati in chiave positiva, ma sono enfatizzati dallo stesso autore.

5) POETICIZZAZIONE O MITIZZAZIONE

A proposito di quest'ultima strategia retorica, Suzuki utilizza talvolta un **linguaggio di parentela ed emotività** riferito agli attributi della nazione giapponese, di cui riporto alcuni esempi nella Tabella 6 in appendice.

Innanzitutto il giapponese è definito come la lingua madre, la lingua degli avi ed è per questo motivo interpretato come qualcosa che dovrebbe essere ritenuto insostituibile e prezioso. Questo riconoscimento positivo del valore della lingua degli antenati, insieme a quello relativo alla discendenza (*nihonjin toshite umare, nihon bunka ni yotte wa hagugumareta*), dovrebbe per Suzuki essere espresso nella forma estremamente spontanea e affettiva dell'amore (*aichaku*) e dell'orgoglio (*hokori*) verso la madrelingua e della fiducia in sé stessi (*jifunshin*). Il senso emozionale del proprio essere Giapponesi è rafforzato anche dall'utilizzo pervasivo di espressioni emiche quali *watashitachi, watashitachi nihonjin, wareware, jibuntachi* e degli aggettivi *watashitachi no, watashitachi nihonjin no, jibuntachi no* che sanciscono e ammoniscono circa l'esistenza di una comunità fraterna di "noi Giapponesi", con la quale spesso Suzuki confonde il proprio io come autore. Anche le espressioni *nihon minzoku, minzoku no chi* e *nihonjin no minzoku* sono annoverate come esempi di linguaggio di parentela e affettività perché evocano un senso di appartenenza fraterna a una compagine nazionale concepita in termini biologici. Soprattutto le ultime due sono esempi di espressioni che si riferiscono simbolicamente alla discendenza lineare della nazione giapponese, uno degli aspetti più importanti della retorica primordialista del *nihonjinron*. Queste metafore sono usate per avvolgere le origini dei Giapponesi odierni nelle nebbie di un mitico e lontano passato indefinito e per veicolare l'idea di una nazione giapponese dai tratti primordiali.

Infine, degni di nota sono i termini *kenkoku* e *mukashi* utilizzati, come visto precedentemente, nella costruzione di espressioni temporali indeterminate. Si tratta infatti di **parole fiabesche e mitologiche** che proiettano il 'Giappone' in una dimensione atemporale, mitologica.

b) Metodologia argomentativa

Come ho premesso nella parte iniziale, Suzuki crea uno *strawman* intorno a cui costruire il proprio castello di speculazioni e attraverso cui veicolare le proprie idee nazionaliste. Egli mette a punto questa strategia retorica attraverso una specifica metodologia, ricorrente nella letteratura del *nihonjinron*. La metodologia che mi appresto a descrivere è sostenuta dalla consapevolezza dell'autore circa la propria autorità intellettuale. Tale deferenza è implicita nel libro, ma stimolata e suggerita nella fascetta e nel quarto di copertina.

1) MANCANZA DI UN APPARATO SCIENTIFICO

Tozasareta gengo è un saggio di letteratura divulgativa del *nihonjinron* e, come tale, condivide una serie di caratteristiche metodologiche che ne rafforzano la base ideologica primordialista. Prima fra tutte la mancanza di un apparato scientifico vero e proprio. Sebbene Suzuki inserisca

nel testo i riferimenti bibliografici dei brani citati e li faccia passare talvolta come fonti autorevoli ed esperte, la maggior parte di questi non risponde a criteri sufficienti per rientrare nella sfera propriamente accademica. Le **fonti** di cui si serve sono per lo più “popolari” e **non specialistiche**, tra cui materiali illustrativi, voci di dizionario, riferimenti intertestuali, romanzi, altri testi di *nihonjinron*, testimonianze di conoscenti stranieri, riesumazione di vecchi cliché e concetti nazionalistici del passato, articoletti di giornale, programmi televisivi, aneddoti, notizie di cronaca, generalizzazioni ascientifiche non basate su statistiche. Tutte queste fonti sono però spacciate come referenziali e ciò è possibile in virtù dell’autorità di Suzuki come intellettuale e accademico affermato. Ogni fonte è citata per “dimostrare” in modo speculativo la veridicità di un’affermazione.

Ad esempio, per insinuare l’opposizione tra “limpidezza di pensiero occidentale” e “ambivalenza psicologica giapponese”, che si manifesterebbe attraverso la preferenza di uno stile linguistico e letterario rispettivamente “lineare” e “contorto”, Suzuki cita un documento da lui giudicato emblematico - *Discours sur l’universalité de la langue française* (1784) - redatto dal letterato francese Antoine Rivaroli e recante l’idea che “ciò che non è limpido non è francese”. L’effetto dell’opposizione binaria costruita attraverso la menzione di questa fonte è far credere al lettore l’esistenza di un’effettiva diversità tra ‘noi Giapponesi’ e ‘Altro’ (Rivaroli, Francesi, Europei, Occidentali). Per rafforzare l’idea che i Giapponesi possiedono immagini distorte di sé è citato un articoletto tratto dall’*Asahi shinbun*, dove si mostra che la città più pericolosa per incidenti stradali non è Tōkyō, come si sarebbero aspettati molti Giapponesi compreso lo stesso Suzuki, ma Mosca. Per enfatizzare la differenza tra Giappone e Occidente in merito alla dicotomia “armonia-conflitto” a proposito del rapporto tra essere umano e lingua, Suzuki cita un estratto di *Les Contes du lundi* (1873) dello scrittore francese Alphonse Daudet (1840-1897), in cui si racconta della drammatica esperienza vissuta dagli Alzaziani del divieto di utilizzare il francese, la propria lingua madre, in seguito all’invasione delle truppe prussiane. Il risultato di questa operazione mistificatoria, che decontestualizza l’episodio descritto e lo rende atemporale e paradigmatico, è l’innescamento della percezione presso un lettore che ignora la situazione del mondo al di fuori del Giappone dell’esistenza di un’incolmabile differenza con il “nostro Paese”. Per rafforzare la tesi del paradigma conflittuale tipico del mondo al di fuori del Giappone, Suzuki rimanda inoltre a una serie di articoli di giornale riguardanti i disordini sociali, le tensioni provocate da questioni linguistiche presso diversi Paesi. Anche in questo caso, si tratta di trafiletti di giornale che trattano di eventi di cronaca particolari, che spesso non hanno niente a che fare l’uno con l’altro e che non coprono di certo la gamma dei rapporti popolo-lingua nel mondo.

Per esemplificare l'idea della conoscenza indiretta dell'alterità quale arma a doppio taglio, descritta come caratteristica distintiva giapponese, l'autore cita ciò che lui definisce “una ricerca di sociolinguistica sul cane”. Egli sostiene che l'assenza, in corrispondenza della voce *dog* nell'*Encyclopaedia Britannica* del 1973 e di altre edizioni, di riferimenti a culture e popoli dove si mangia la carne di cane e delle pratiche inglesi di combattimenti tra cani, cioè di descrizioni oggettive sui diversi utilizzi del cane nel mondo e nella stessa Inghilterra, era motivata da particolari sentimenti e modalità di ricezione verso il cane presso gli Inglesi, cioè da elementi culturali impliciti, dati per scontati, la cui omissione può essere però fonte di travisamenti e incomprensioni. L'effetto sortito di questa digressione a cui Suzuki dedica un intero paragrafo è il rafforzamento e la cristallizzazione dell'idea che la modalità di conoscenza indiretta sia una caratteristica peculiare alla cultura giapponese.

Un'altra tipologia di fonte interessante da considerare è rappresentata dalle testimonianze di quattro persone straniere, ritenute profonde conoscitrici del Giappone e dei Giapponesi, circa la credenza per cui gli stranieri (“caucasico-occidentali”) non possono capire il giapponese, essendo di proprietà esclusiva dei Giapponesi. Egli definisce “prove” (*shōgen*) di questo fenomeno sociolinguistico le affermazioni di Willem Grootaers in *Watashi wa nihonjin ni naritai* (Vorrei diventare Giapponese, 1964), di Alan Turner in *Nihon no naka no gaikokujin* (Uno straniero in Giappone, 1970), di Donald Keene in *Aoi me no tarōkanja* (Un *tarōkanja* dagli occhi azzurri, 1973) e di Trevor Leggett in *Shinshidō to bushidō* (La via del cavaliere e la via del guerriero, 1973). Queste testimonianze farebbero emergere due aspetti della mentalità giapponese: il fatto che molti Giapponesi ancor oggi non si sono liberati dal disagio verso lo straniero e che i Giapponesi credono nell'impenetrabilità della lingua giapponese da parte dello straniero occidentale. Un altro esempio è il rapporto di Edwin Reischauer del 1970 sullo stato della ricerca sul Giappone negli Stati Uniti, nel quale è descritta la condizione di isolamento linguistico del giapponese. Questa menzione serve a convalidare l'idea di chiusura del Giappone da un punto di vista linguistico e culturale. La citazione di **fonti straniere come prove autorevoli** di certi fenomeni legati alla nipponicità è un *modus operandi* costante nel *nihonjinron*, nonostante l'assunto della validità dei soli giudizi emici. Ha l'effetto di aumentare la deferenza verso l'intellettuale giapponese che li menziona perché la conoscenza di autorità straniere ne aumenta il prestigio. È un tipo di deferenza che ho definito “meccanica”.

Anche quando Suzuki utilizza fonti apparentemente più scientifiche, si rileva una certa **parzialità** nella sua scelta. Da un lato, perché cita diverse volte autoreferenzialmente suoi saggi, alcuni dei quali annoverabili nella letteratura *nihonjinron* come *Nihon no kansei ga sekai o kaeru* (La sensibilità giapponese cambierà il mondo, 2014). A questo proposito si affida anche

ad altri testi *nihonjinron* promuovendo una deferenza di tipo “circolare”, tra cui *Junsui bunka no jōken* (Lo stato della cultura pura, 1967) di Masuda Yoshio e *Hikaku nihonjinron* (Un *nihonjinron* comparativo, 1973) di Hayashi Chikio. Ad esempio quest’ultimo è menzionato perché sono qui riportati i risultati della ricerca di comparazione sociolinguistica condotta da Nomoto Kikuo sul grado di attaccamento al giapponese, la lingua dei propri antenati, da parte di Giapponesi residenti a lungo all’estero e delle seconde e terze generazioni con le persone parlanti altre lingue native. Dall’altro, menziona sì opere classificabili come scientifiche, tra cui *The Philosophy of Grammar* (1924) di Otto Jespersen, *Language* (1933) di Leonard Bloomfield e *The Study of Language* (1953) di John Carroll, ma sono **decontestualizzate**: sono estrapolate affermazioni particolari con lo scopo di convalidare una tesi ritenuta di valore universale. Nella fattispecie, il fatto che lingua e scrittura siano concepite come due entità separate con il primato della prima sulla seconda è un’affermazione citata come paradigma della ‘visione della lingua occidentale’, la quale è però per l’autore una visione etnocentrica, una delle tante possibili interpretazioni relative al concetto di ‘lingua’. L’effetto di queste citazioni sparse nel testo o in nota alla fine di un capitolo è la percezione di scientificità di affermazioni che sono invece nascostamente ideologiche.

2) ASSENZA DI UN’ESPLICITAZIONE METODOLOGICA

Un’altra caratteristica metodologica del saggio strettamente connessa alla prima è la mancata esplicitazione della metodologia analitica impiegata per trattare il tema centrale dell’opera, le credenze dei Giapponesi sulla lingua giapponese. Sebbene il suo campo di specializzazione sia la sociologia del linguaggio e la maggior parte delle sue riflessioni richiamino questa prospettiva, nel saggio Suzuki spazia attraverso una moltitudine di campi del sapere e mischia più volte considerazioni di carattere sociolinguistico con altre di natura storica, antropologica, pedagogica, psicologica, dando l’impressione di essere un **eclettico**. Questo spaziare da un ambito all’altro e questa tendenza al tuttologismo sono possibili grazie all’autorità intellettuale di Suzuki. Gli elementi che quest’ultimo sceglie o sono polarizzati o li polarizza egli stesso senza considerare posizioni intermedie. Sebbene siano apprezzabili e interessanti molte delle riflessioni che l’autore propone sulle credenze dei Giapponesi intorno al giapponese, anche per il loro carattere innovativo, il saggio non si può definire propriamente scientifico-divulgativo, non solo per la carenza di fonti specialistiche, riferimenti, dati, metodo e per l’abbondanza di esempi e aneddoti tratti dall’esperienza personale che ne rafforzano il carattere speculativo, ma anche per la finalità stessa del saggio. La volontà nazionalista di Suzuki di enfatizzare l’unicità giapponese è di per sé un elemento sufficiente per definire *Tozasareta gengo* un saggio

pseudoscientifico che risponde a un disegno ideologico preciso e che evita continuamente un'analisi obiettiva del fenomeno di cui tratta. La **pseudoscientificità** costituisce in realtà una costante del discorso nazionalista del *nihonjinron* e invita a essere cauti ogni qualvolta si incorre in un saggio, una monografia, uno studio, un articolo che tratta di un qualche aspetto della “giapponesità”.

Inoltre, un altro aspetto metodologico importante e “sintomo” della mancanza di rigore del saggio è la scelta di non **considerare** un campione della società giapponese circoscritto e definito, ma **un'unità di individui molto estesa** e molto difficile da definire, denominata *nihonjin*. Suzuki si erge a portavoce della ‘nazione giapponese’ adottando un punto di vista interno, come è dimostrato dall'utilizzo pervasivo di espressioni quali *watashitachi nihonjin*, *wareware nihonjin*, *wagakuni*, *kokugo*, *nihonjin toshite*, con i quali s'intende ciò che il *nihonjinron* sottoscrive, cioè coloro che condividono il “sangue giapponese”, escludendo di fatto il mondo periferico delle minoranze etniche e linguistiche e, più in generale, di coloro che si discostano dall'ideologia dominante. Anche in questo caso, Suzuki costruisce il suo oggetto, lo reifica, lo usa.

3) ANEDDOTISMO

Un altro *modus operandi* molto usato da Suzuki per avvalorare la sua tesi di partenza, cioè che i Giapponesi possiedono un giudizio emozionale negativo e certe credenze verso la propria lingua, cultura, identità, consiste nell'appoggiarsi a una serie di **esempi, aneddoti** tratti da osservazioni ed esperienze personali, dalla letteratura, da episodi di vita quotidiana, da “testimonianze” di stranieri autorevoli. Essi formano la fenomenologia secondo il *nihonjinron*. L'idea sottostante è che la sua autorità di accademico sia di per sé garanzia di veridicità e, pertanto, il riferimento ai dati analitici di studi condotti su campioni di Giapponesi risulti superfluo.

Ad esempio, l'autore descrive un episodio reputato significativo, perché mostrerebbe la tendenza dei Giapponesi venuti a contatto con l'estraneità a de-giapponesizzarsi velocemente, a perdere o deteriorare le capacità linguistiche relative alla propria lingua madre, il giapponese. L'episodio in questione è l'incontro casuale durante un viaggio in Turchia di una donna giapponese sposata con un generale dell'esercito turco, che, con grande stupore e delusione dell'autore, si rivolge a lui parlando turco e non giapponese, avendolo quasi del tutto dimenticato a causa dell'assenza di contatti con altri Giapponesi dopo soli quattro o cinque anni dal suo matrimonio. Per Suzuki questo aneddoto, insieme ad altri di simile natura, è una prova sufficiente del suo ragionamento, ignorando tuttavia il fenomeno dell'erosione linguistica.

Numerosi sono poi gli esempi tratti dalla propria esperienza come accademico. È il caso dell'osservazione personale di diversi Giapponesi che vivono in Canada e negli Stati Uniti che tendono a “disfarsi” del giapponese in favore della lingua del Paese d'arrivo. Oppure, è il caso di una certa ragazza indiana in grado di parlare un buon giapponese, ma che, durante un convegno di nipponistica, è lodata per il solo fatto di aver proferito qualche parola in giapponese: questo perché aveva tratti somatici marcatamente diversi da quelli giapponesi.

Un esempio che mostrerebbe il diverso rapporto con la scrittura dei Giapponesi e degli ‘Occidentali’ è rappresentato dal confronto tra *anthropology* e *jinruigaku* 人類学, entrambi significanti “antropologia”. A questo proposito si serve dell'aneddoto di un'esperienza di lettura di un romanzo inglese in cui una giovane dattilografa s'imbatte nel termine *anthropology*, di cui non riesce a comprendere il significato. Allora Suzuki, curioso di sapere se si trattasse di un caso di ignoranza personale, chiede delucidazioni a uno studioso di Cambridge a lui noto, il quale gli risponde che per un dattilografo inglese, che normalmente non va all'università, è normale non conoscere il termine. È a questo punto che in Suzuki sorge la necessità di un confronto, perché, nel caso del giapponese anche un termine difficile come 人類学 verrebbe compreso immediatamente anche da uno scolaro delle scuole medie. Ciò può avvenire limitandosi ad osservare i caratteri di cui è composta la parola grazie al potere visivo insito nei *kanji* e soprattutto all'abitudine di leggerli attraverso la lettura *kun* e *on*. Ciò renderebbe la lingua “elevata” accessibile a chiunque, al contrario dell'inglese in cui essa è monopolio esclusivo di una classe privilegiata. L'etimologia greca (*anthropos* + *logos*) non è infatti ricostruibile da una persona ordinaria. La menzione di un esempio linguistico, in particolare della conoscenza di Suzuki della lingua greca, dà al lettore la sensazione di avere a che fare con un vero esperto, uno specialista, un'autorità indiscussa a cui è bene prestare attenzione e assentire.

Suzuki fornisce anche una serie di esempi tratti da osservazioni generalizzanti, “empiriche” che confermerebbero l'omogeneità razziale giapponese. Esempio sarebbe il modo di agire dei poliziotti giapponesi per scoprire il colpevole di un reato attraverso una procedura che non prevede alcuna domanda relativa all'aspetto fisico o alla “razza”. Questo esempio è strategicamente posto in contrapposizione con la situazione degli Stati Uniti, in cui vige il principio opposto, la distinzione gerarchica razziale, e, per estensione, con quella dell'intero Occidente. Un'altra “evidenza” sarebbe fornita dagli Americani appena giunti in Giappone che esprimono la propria difficoltà a distinguere i Giapponesi gli uni dagli altri dato che si assomigliano per colore dei capelli, degli occhi e persino per la forma del viso. Infine, Suzuki

cita il caso di un certo professore delle medie di origine straniera che si sarebbe trovato spiazzato davanti all'uniformità degli alunni giapponesi della classe in cui insegnava. Questa costellazione di episodi significativi apparentemente slegati l'uno dall'altro porta inconsapevolmente il lettore a convincersi silenziosamente e ad accettare la rivendicazione ideologica che si cela dietro di essi.

Suzuki si serve inoltre di esempi letterari decontestualizzati e talvolta messi a reciproco confronto in modo discutibile e arbitrario per stigmatizzare un fenomeno. Ad esempio, il saggio di Shiga Naoya intitolato *Kokugo mondai* (La questione della lingua nazionale, 1946) è citato come paradigma della visione negativa dei Giapponesi verso il giapponese. Un brano estratto da *Aru kokugo ni tsuite* (Riguardo a una certa lingua nazionale, 1972) di Yoshida Ken'ichi è menzionato come emblema di una lingua letteraria astrusa, oscura e mistificatrice, oggetto di grande apprezzamento critico, e quindi, come esempio che dimostra l'attrazione psicologica dei Giapponesi verso l'ambiguità, la suggestione. Un altro esempio è la menzione della lode alla lingua russa di Turgenev (1882) come uno dei tanti casi di letterato o poeta non giapponese che tesse le lodi della propria lingua nazionale, in netto contrasto con il sentimento denigratorio espresso da Shiga e, più in generale, da molti intellettuali giapponesi verso la madrelingua. Il riferimento alla letteratura sortisce l'effetto di aumentare l'autorevolezza di un'affermazione, rafforzandone l'ideologia sottesa.

Infine, Suzuki cita anche alcuni esempi per mostrare la situazione di eterogeneità e conflitto linguistico vigente nel mondo e di enfatizzare la peculiare situazione di armonia e distensione che vigerebbe invece in Giappone. Esempi di lingue di cui sarebbe messa in pericolo più volte l'esistenza sono l'olandese in Belgio, in competizione con il francese come lingua istituzionale; l'inglese, che subì sostanziali cambiamenti in seguito alla conquista normanna; le lingue dei popoli dell'ex Unione Sovietica, che, a seconda del cambiamento politico, venivano soppresse, protette o ne veniva cambiato il sistema di scrittura; la lingua francese, vietata in Alsazia durante l'occupazione tedesca. L'utilizzo dell'esempio antitetico richiama la tecnica dell'opposizione binaria e serve a fissare l'immagine dell'incolmabile diversità dell'Altro e l'unicità della condizione giapponese.

4) SEMPLIFICAZIONE

Strettamente connesso all'aneddotismo è l'incoraggiamento alla semplificazione del reale che accentua il carattere speculativo del testo. Innanzitutto, ciò avviene attraverso l'utilizzo di **stereotipi, luoghi comuni, concetti** o cliché definiti da Suzuki stesso molto “**stantii**” (*chinpu kiwamaru gainen*) riferiti al contesto giapponese quali ‘purezza e omogeneità’ (*tan'itsu*

tōshitsusei) e ‘isolamento internazionale’ (*kokusaiteki korissei*), perché crede che vi siano evidenze in questi fatti. Esempi di stereotipi riferiti ai Giapponesi ed esplicitamente sostenuti dall’autore sono tutti gli attributi essenzializzati evidenziati nella Tabella 1, come l’amore per l’armonia, il conformismo e la dipendenza psicologica interpersonale, l’omogeneità razziale, culturale e linguistica, lo storico isolamento incapsulato nell’ideale dello *shimaguni*, la scarsità di contatti con l’alterità, l’assenza di conflitti linguistici, la disattenzione verso l’arte della retorica e dell’eloquenza, la sfiducia verso la parola. La semplificazione del reale è talvolta attuata attraverso l’utilizzo di determinati **stereotipi negativi** o visioni semplicistiche della realtà antropologica. Suzuki utilizza più di una volta il termine peggiorativo *gaijin* per riferirsi agli stranieri, una parola politicamente scorretta che sottende un insieme di concezioni escludenti nei confronti della giapponesità nei riguardi soprattutto dell’estraneità occidentale. Gli stereotipi sottesi da questo termine sono la concezione biologista dell’essere Giapponesi e l’incolmabile diversità tra “straniero” e “Giapponese”. *Gaijin*, insieme a *hakujin*, *kokujin*, *yūhoku jinshu* e derivati sono inoltre termini che sottendono una visione semplicistica (ed errata) della specie umana, divisa in sottospecie (cioè “razze”) secondo connotati biologici.

Suzuki fa anche affidamento al **senso comune**, che, come visto precedentemente, è riprodotto dal ripetitivo utilizzo di espressioni linguistiche che rimandano alla mediocrità, all’ordinarietà, all’esistenza di un Giapponese standard a cui imputare le proprie asserzioni sociolinguistiche o antropologiche. Il risultato è l’interiorizzazione da parte del lettore di memi già presenti nella società giapponese e la (desiderata) riproduzione degli stessi nella vita quotidiana.

Egli si serve anche di numerosi esempi linguistici tratti dal linguaggio della parentela o da quello delle relazioni sociali per mostrare il principio del relativismo delle relazioni umane tipicamente giapponese e, in ultima istanza, dell’interdipendenza psicologica, mettendo in atto la tecnica del “**riduzionismo linguistico**”. Ad esempio, la figura maschile a capo di un nucleo familiare si riferisce a sé stesso con *otōsan* お父さん p. 194 o *papa* パパ p. 194, quando parla con i figli; il fratello maggiore si riferisce a se stesso con *onīchan* お兄ちゃん p. 194 quando si rivolge a fratelli/sorelle minori; tuttavia, il fratello minore alla sorella maggiore non si rivolgerà con appellativi, ma con il pronome personale *watashi* 私 p. 194 o *boku* ぼく p. 194. Oppure, espressioni quali *omoiyari ga aru/nai* 思いやりがある・ない p. 198 (avere/non avere riguardo), *sasshi ga yoi/warui* 察しが良い・悪い p. 198 (premuroso/indifferente) o *ki ga kiku/kikanai* 気が利く・利かない p. 198 (essere sensibile/non avere riguardo) mostrerebbero la qualità unica alla psicologia giapponese di indovinare i sentimenti dell’Altro

e sono difatti difficilmente traducibili nelle “lingue europee”. Anche le espressioni *sore wa rikutsu da* それは理屈だ p. 201 (Questo è un ragionamento) e *rikutsu wa sō da ga, jijitsu ka dō ka* 理屈はそうだが、事実かどうか p. 201 (Il ragionamento è giusto, ma in quanto alla realtà?) sono esempi linguistici che esprimono l’attributo della ricerca della sostanza, della verità e del valore del silenzio da parte dei Giapponesi. Parole o espressioni come quelle citate incapsulerebbero sinteticamente e intuitivamente la giapponesità del tratto descritto.

La semplificazione è attuata anche attraverso **espressioni idiomatiche, proverbi, modi di dire, metafore o similitudini** tra due entità implicite o esplicite in antitesi. In questo caso, l’autore non si affida in realtà a nessuna tecnica in particolare, ma ciò non significa che non ne faccia utilizzo al fine di cristallizzare un concetto contenuto in un’affermazione. A questo riguardo è significativo ricordare l’espressione *ron yori shōko* 論より証拠 (più che il ragionamento, la prova) utilizzata per cristallizzare la caratteristica giapponese di fare preponderante affidamento sul dato di fatto (*jijitsu*), più che sul ragionamento, e, in senso più ampio, sul silenzio più che sulla parola, indici rispettivamente di un approccio conoscitivo veritiero e fittizio. È interessante notare che, sulla base di questa locuzione e invertendone liberamente i due sostantivi, Suzuki ne crea una nuova: *shōko yori ron* 証拠より論 (più che la prova, il ragionamento). L’affermazione diventa così antitetica a quella originale e si riferisce ora alla caratteristica che contraddistinguerebbe i ‘popoli euroasiatici’, cioè il fare affidamento più sull’argomentazione e affermazione individuale a causa della loro eterogeneità. Questa tecnica oppositiva è utilizzata anche nel caso di un’altra proposizione, tradotta dal francese e citata precedentemente: *meiseiki narazaru mono, furansugo ni arazu* 明晰ならざるもの、フランス語に非ず (Ciò che non è limpido non è francese). Da essa Suzuki costruisce per contrasto la seguente: *meiseiki na mono wa nihongo de wa nai* 明晰なものは日本語ではない (ciò che è limpido non è giapponese). Lo scopo è quello di fissare l’immagine della dicotomia tra ricerca della chiarezza occidentale e ricerca dell’equivocità giapponese. Lo strumento attraverso cui Suzuki riesce a trasmettere questa idea è ancora una volta la deferenza meccanica e personale. Nel primo caso, l’autorevolezza e la conseguente validazione dell’affermazione provengono dallo scrittore francese Antoine Rivaroli; nel secondo caso, l’autorevolezza è quella di Suzuki in quanto affermato accademico.

Sebbene i proverbi siano rilevanti nella metodologia del *nihonjinron*, l’unico proverbio utilizzato da Suzuki è *Narau yori wa narero* 習うよりは慣れろ p. 239 (L’esperienza è la migliore maestra), di cui si serve per rafforzare l’idea della necessità per il sistema educativo

giapponese alle lingue straniere di implementare l'aspetto pratico della lingua, cioè la capacità di esprimere correttamente e chiaramente il proprio volere per mezzo di essa.

Infine Suzuki si serve anche di alcune similitudini aventi lo scopo di rendere più chiara e definitiva un'idea o un concetto importante. È il caso dell'accostamento della lingua giapponese all'aria, entrambe accomunate dall'inconsapevolezza circa la loro esistenza a causa della percezione della loro naturalità:

多くの日本人にとって、日本語は空気の存在のように自明で、外から与えられているものである 24

Secondo molti Giapponesi, il giapponese è qualcosa che è conferito dall'esterno ed è ovvio come lo è l'esistenza dell'aria.

La semplificazione è suggerita innanzitutto dall'espressione *ōku no nihonjin ni totte*, che rimanda all'esistenza di una visione ortodossa della madrelingua. Ciò che viene stigmatizzato è l'idea per cui la maggior parte dei Giapponesi abbia una visione naturalistica della propria lingua, espressa attraverso la similitudine sopra riportata. Tuttavia, questa idea non è dimostrata in alcun modo, si basa su speculazioni di Suzuki convalidate dalla propria autorevolezza e con questa e altre simili proposizioni l'autore sembra piuttosto voler veicolare la propria personale visione del rapporto indissolubile che intercorrerebbe tra Giapponesi e giapponese, sovrapponendo il proprio io a un sé collettivo. Per ribadire la concezione naturalistica nei confronti della lingua giapponese da parte dei Giapponesi e l'idea di trasmissione passiva, Suzuki afferma anche che:

日本人にとって言語とは、たとえば言えば水の性質を持っている。水は方円のうつわに従うと言われるが、うつわが壊れれば四散してしまう。日本語の現在ある姿は、日本という国の自然的環境と、人間的条件の産物なのであって、状況が変化すれば、日本語も直ちにそれに従ってしまうのである 27

Secondo i Giapponesi, la cosiddetta "lingua", figurativamente parlando, possiede un carattere simile all'acqua. Si può dire che l'acqua segua la forma circolare della ciotola, ma si disperde in ogni direzione se essa si rompe. La forma con cui appare il giapponese è un prodotto della condizione umana e dell'ambiente naturale del Paese chiamato "Giappone" e, se cambiano le condizioni, anche il giapponese cambia, assecondandole.

Anche in questo caso, la similitudine è imputata a *nihonjin ni totte*, ai "Giapponesi", senza dimostrare la veridicità dell'idea espressa. Tale similitudine diventa ancor più significativa dal

momento che è subito seguita da un'altra antitetica e relativa alle lingue delle 'nazioni euroasiatiche':

これに反してユーラシア諸民族の言語は、水銀のようなものである。それ自体が強靱な自己凝縮性を持っていて、環境の変化に対して極めて人為的とも言える自己主張を行うのである 207

Al contrario, le lingue delle nazioni euroasiatiche sono paragonabili al mercurio. Così come il mercurio è caratterizzato da una forte densità, esse reagiscono ai cambiamenti ambientali affermandosi in modo estremamente artificiale.

Essendo ritenuta valida l'immagine, imputata ai "Giapponesi", del giapponese accostato all'aria o all'acqua, allora è ritenuta valida anche l'immagine opposta delle 'lingue euroasiatiche' accostate al mercurio. La loro natura artificiosa non viene né chiarita, né dimostrata, ma è affermata come dato di fatto vero in virtù dell'autorità di Suzuki.

Interessante è un altro paragone recante con sé un riferimento mitologico intertestuale e, dunque, avente un valore profondamente emico, il cui significato è forse immediato per un individuo cresciuto in seno alla cultura giapponese o comunque suo profondo conoscitore, ma meno per un "profano":

煙に巻かれ、狐につままれたような感じ 37

Una sensazione come se si fosse avvolti dal fumo e rapiti dallo spirito della volpe

Il genere di piacevole disorientamento (che Suzuki chiama "mistificazione") attraverso la lingua giapponese che i lettori giapponesi si aspetterebbero di assaporare in un testo letterario è paragonato alla sensazione di essere avvolti dal fumo o di essere stregati dallo spirito della volpe. Lo spirito della volpe o *kitsune* si riferisce a un essere del folclore giapponese noto per la sua capacità di cambiare forma e, in generale, di trarre in inganno gli esseri umani, stregandoli. In questo caso, il paragone è interessante dal punto di vista non della struttura ma della forma, perché il riferimento al folclore dà un senso di tradizione e atavicità.

Suzuki poi crea due interessanti similitudini. Innanzitutto paragona le reazioni di instabilità psicologica individuate presso i Giapponesi verso gli stranieri (occidentali) che parlano fluentemente il giapponese all'istinto di aggressività e territorialità degli animali (ad esempio, cani e uccelli) quando un intruso fa irruzione nel loro territorio. In seguito, paragona queste reazioni al comportamento dei giocatori di baseball, forti a casa propria, ma non quando ci si

trova nel “territorio altrui” essendo fuori dalla propria area di influenza. Queste similitudini servono a dare l’idea della necessità per i Giapponesi di difendere il proprio “territorio sociolinguistico”: secondo l’autore, i Giapponesi reagiscono in modo singolare perché sentono il proprio “territorio sociolinguistico” minacciato o invaso (Miller 1977: 82).

Anche i seguenti due accostamenti sono molto efficaci nel veicolare l’idea di una tangibile diversità insita nella natura della lingua giapponese e delle “lingue a scrittura fonetica” (“occidentali”):

日本語は伝達メディアとしてはテレビのような性格を持っている 82

La lingua giapponese ha un carattere come quello della televisione come mezzo di comunicazione.

表記が原則として表音である言葉では、話すことはラジオのようなもの 82

Nelle lingue che hanno di regola una rappresentazione grafica fonetica, il parlato è qualcosa di simile alla radio.

Da una parte, il duplice carattere visuale e fonetico del giapponese, dall’altra la natura esclusivamente fonetica delle ‘lingue occidentali’, da cui deriverebbe una diversa concezione della lingua e della scrittura. Infine, un’altra interessante similitudine è la seguente:

ローマの神ヤヌスのように前後に二つの異なった顔を持っている 90

[I concetti] possiedono un doppio volto come la divinità romana Giano

Essa accosta i concetti fondamentali della lingua giapponese rappresentanti gli elementi dell’universo alla divinità romana bifronte Giano in merito alla corrispondenza della lettura dei *kanji* dall’antico cinese (*ondoku*) e dal giapponese originale (*kundoku*), per evidenziare la diversa filogenesi delle due letture.

La semplificazione dà luogo in ultima istanza a una **situazione contraddittoria** nei confronti della realtà socio-linguistica che si pretende di descrivere, facendo apparire la vera portata del *nihonjinron*: dipingere e camuffare come reale ciò che è immaginario e/o ideale. Se Suzuki afferma che la società giapponese è omogenea “razzialmente”, si contraddice con la realtà, i dati storici, archeologici e genetici che dimostrano l’inesistenza di caratteristiche biologiche isolate a un determinato gruppo umano (razza) e l’esistenza di grandi fenomeni migratori nel Giappone preistorico. Se parimenti afferma che il rapporto tra Giapponesi e lingua giapponese

sia sempre stato disteso, allora che ne è della storia e della politica linguistica del governo Meiji, senza parlare dei conflitti con la lingua ainu e le lingue delle Ryūkyū? Il problema è che Suzuki ignora o finge di ignorare il vero dibattito sulla lingua riducendolo a una farsa, fatto grave per essere un linguista. La **minimizzazione** e semplificazione della complessità del reale è una peculiarità del discorso del *nihonjinron*, che si ritrova nel saggio di Suzuki in diverse dichiarazioni, tra cui l’immutabilità del “sangue” giapponese e della visione degli stranieri da parte dei Giapponesi nonostante l’americanizzazione in seguito all’occupazione. Si ritrova nella dichiarazione dell’eccezionalità del Giappone tra tutti i Paesi sviluppati per non aver sperimentato il contatto con culture diverse e i disordini derivanti dall’immissione di lavoratori stranieri durante la crescita economica degli Anni ’60; del fatto che il Giappone abbia la storia più pacifica del mondo; della natura eccezionale dei fenomeni migratori dentro e al di fuori del Giappone e dell’invariabilità della composizione etnica della società giapponese.

Infine, procedendo per semplificazioni, oltre a cadere in contraddizioni, l’autore legittima un *modus operandi* che banalizza la realtà che si accinge a descrivere. L’oggetto ultimo della **banalizzazione** è l’essenza primordiale della ‘nazione giapponese’, o meglio, della giapponesità, che si attua su due livelli, linguistico e concettuale. Nella Tabella 7 in appendice ho riportato le espressioni linguistiche di cui Suzuki non spiega il significato o che sono utilizzate in qualità di lessico comune che, per il fatto di essere ripetuto, naturalizzato, interiorizzato, serve a normatizzare la realtà (per le traduzioni v. Tabella 1 e Tabella 5). Queste espressioni “ordinarie” e stereotipate che compaiono costantemente nel testo e fanno parte del bagaglio linguistico di qualsiasi Giapponese servono a ricordare al lettore l’appartenenza affettiva alla comunità nazionale giapponese e, in ultima istanza, a vitalizzarla, concretizzarla e fissarla. Locuzioni come *nihonjin toshite*, *wareware nihonjin*, *nihonjin nara*, *nihonjin nara dare de mo*, *watashitachi futsū no nihonjin* implicano l’attivazione di un riconoscimento emotivo e automatico da parte del lettore circa la propria identità. Anche locuzioni come *nihonjin no shinri*, *nihonjin no kōzō*, *nihonjin no jinjō* sono “banalizzate”, nel senso che trasmettono e naturalizzano l’idea che esista, rispettivamente, una psicologia, una struttura, una sensibilità unica giapponese e funzionano aggiungendo un elemento nuovo a quello già esistente nella struttura linguistica del giapponese *nihonjin no*, *watashitachi no*, *wareware no* (dei Giapponesi, di noi), eccetera. Lo stesso vale per espressioni di eccezionalismo quali *nihon/nihongo dokutoku* o *nihonjin/nihongo tokuyū*, molto care al *nihonjinron*, normalizzate attraverso la loro continua ripetizione per cristallizzare l’idiosincrasia giapponese.

Infatti, il fine ultimo della banalizzazione di queste espressioni linguistiche è la banalizzazione a livello dei concetti. I concetti per eccellenza che hanno subito un processo di

naturalizzazione sono quelli di ‘nazione giapponese’ quale comunità primordiale di sangue; di ‘omogeneità’ della società giapponese da un punto di vista razziale, linguistico, culturale e psicologico; di ‘insularità’, condizione non solo geografica ma anche esistenziale nei confronti del mondo esterno; ‘armonia’ sociale, per l’assenza di tensioni interne. Essi, che rappresentano gli assunti principali del *nihonjinron*, sono naturalizzati perché sono asseriti come verità universali attraverso la tecnica della profetizzazione e della semplificazione, ignorando o minimizzando volutamente la realtà.

c) Scelte editoriali

La letteratura divulgativa del *nihonjinron* si distingue anche per certe caratteristiche più propriamente definite editoriali, prime fra tutte il prezzo di copertina e la lunghezza dei testi. La **destinazione popolare** di *Tozasareta gengo* è suggerita innanzitutto da un prezzo di vendita al pubblico molto basso (1300 yen) e da una lunghezza relativamente breve (253 pagine). Grazie a queste caratteristiche e allo stile divulgativo, il saggio è fruibile al maggior numero di persone possibile. Inoltre, la **casa editrice** per la quale è stato pubblicato sia il manoscritto originale sia l’edizione ampliata dell’opera è la Shinchō sensho, una collana della Shinchōsha che cura saggi selezionati, tra cui saggi divulgativi di *nihonjinron*. Ciò si evince, a parte da alcune strategie editoriali di cui parlerò a breve, anche dall’inserito pubblicitario alla fine del libro, che pubblicizza altri sei saggi di *nihonjinron* di cui i primi due scritti da Suzuki: *Nihonjin wa naze nihon o awasenai no ka* (Perché i Giapponesi non amano il Giappone?), *Nihon no kansei ga sekai o kaeru* (La sensibilità giapponese cambierà il mondo); *Nihon, nihongo, nihonjin* (Giappone, giapponese, Giapponesi), *Sekaishi no naka kara kangaeru* (Riflettere dal punto di vista interno della storia del mondo); *Ketsudan no jōken* (Le condizioni del rifiuto); *Rekishii o kangaeru hinto* (Suggerimenti per riflettere sulla Storia). Come scrive lo stesso Suzuki, cruciale è stato il ruolo del caporedattore della casa editrice nella decisione di pubblicare una versione ampliata del saggio riconoscendo il valore attuale del libro e di un impiegato della redazione, che è stato in grado di rinnovare la vecchia edizione.

Ai fini di questa analisi, è interessante riservare un’attenzione speciale alla **copertina** e alla **fascetta**, essendo importanti indici dell’ispirazione ideologica primordialista del saggio. Per quanto concerne la prima di copertina a cui è sovrapposta la fascetta, essa si caratterizza per la presenza di caratteri appariscenti volti a rappresentare concetti o parole chiave ad alto potere evocativo, tra cui gli aggettivi *mezurashii* 珍しい (raro) e *omoshiroi* 面白い (interessante), riferiti al sostantivo *nihongo* 日本語, l’oggetto del saggio, ripetuto due volte. Questi due

attributi che rimandano all'idea sottostante del libro – l'unicità della lingua giapponese e quindi l'interesse a studiarla – sono poi ripresi in forma più estesa nella parte anteriore e posteriore della fascetta e nella quarta di copertina. Già nella parte anteriore della fascetta si legge che la “nostra lingua è rara al mondo” (*sekai ni marena watashitachi no kotoba* 世界に稀な私たちの言葉) e che dalle sue peculiarità è possibile intravedere la nipponicità (*sono tokuchō kara nihonjin no sugata ga miete kuru* その特徴から日本人の姿が見えてくる). Qui i termini aventi un significato ideologico sono *marena*, *watashitachi no kotoba*, *tokuchō* e *nihonjin no sugata*. Soprattutto la locuzione *watashitachi no kotoba* è significativa per indovinare la portata del saggio, in quanto l'utilizzo del pronome personale collettivo alla prima persona plurale reca una connotazione affettiva, mostra la volontà di indirizzarsi alla sola comunità di Giapponesi e, implicitamente, la limitata definizione razzialista di ‘Giapponesi’ intesa dall'autore. Continuando con la fascetta, rilevanti sono i quesiti a cui il saggio intende dare una risposta:

- 「外国人が上手な日本語を話すとなぜ違和感があるのか」

Perché quando gli stranieri parlano un buon giapponese proviamo una sensazione di disagio?

- 「自分を表す人称がなぜ幾つもあるのか」

Perché esistono diversi appellativi per rappresentare generalmente se stessi?

- 「相手依存の自己規定とは」

Cos'è la definizione del sé attraverso la dipendenza dall'Altro?

- 「日本人は日本語をどう考えているか」

Cosa pensano i Giapponesi del giapponese?

- 「侵略されたことがない日本人と日本語の特殊性とは」

Qual è la peculiarità della lingua giapponese e dei Giapponesi che non sono mai stati invasi?

E infine, due brevi proposizioni illustrative:

世界の諸言語との縦横な比較、言葉と文化をめぐる深い洞察。時代を経ても色褪せない画期的日本語論。

Una profonda investigazione che concerne la cultura e la lingua, un paragone trasversale con tutte le lingue del mondo. Una rivoluzionaria discussione sulla lingua giapponese che non svanisce nemmeno col passare del tempo.

Da ciò è possibile comprendere come il saggio di Suzuki sia qualcosa di più di una semplice disquisizione sulle caratteristiche della lingua giapponese. Infatti, non solo esso si propone di

esplorare in generale le peculiarità della giapponesità, andando ben oltre la mera discussione linguistica, ma intende farlo da un punto di vista contrastivo. Importante è infatti la menzione del confronto con l'alterità, che risulta essere un altro motivo di attrattività del saggio.

Per quanto riguarda la quarta di copertina, su di essa compare il riassunto dell'essenza del libro e inizia con una domanda:

日本語が、世界に稀な特徴思っていることを知っていますか？

Sapevate che il giapponese possiede caratteristiche rare al mondo?

E continua:

日本語を話す人=日本人という「単一言語国家」であり、歴史上侵略された経験がない日本人は、いかなる言語を育んできたのか。数種類の一人称代名詞をもち、「相手依存」で自己規定する私たちの言葉の不思議。言語社会学の第一人が、言語と文化への深い洞察をもとに、日本語観、外国観、そして日本人の自己像を考える。時代を経ても色褪せない必読の論考。

Come hanno fatto i Giapponesi, che non sono mai stati invasi storicamente e che sono una nazione monolingue, dove i parlanti di lingua giapponese coincidono con l'essere Giapponesi, ad aver sviluppato una lingua? Il mistero della nostra lingua che possiede innumerevoli tipologie di pronomi di prima persona e in cui ci si autodefinisce attraverso la "dipendenza dall'Altro". Il migliore studioso di sociologia del linguaggio riflette sulla visione del giapponese, sulla visione dei Paesi stranieri e poi sulle autorappresentazioni dei Giapponesi, iniziando da una profonda investigazione della lingua e della cultura. Uno studio da leggere assolutamente e che non sbiadisce col passare del tempo.

In questa sezione della copertina, a parte la reiterazione di alcuni concetti di *nihonjinron* fondamentali (unicità, purezza linguistica, concezione razzialista dei 'Giapponesi'), sono almeno tre gli elementi messi volutamente in risalto e quindi importanti da evidenziare. Primo fra tutti la mistificazione dell'argomento trattato: la "nostra lingua giapponese" è definita come qualcosa di "misterioso" (*fushigi*), ineffabile. In secondo luogo, la garanzia di autorevolezza accademica, in quanto si specifica che il saggio è scritto dal massimo sociolinguista (*gengoshakaigaku no daiichisha*). Infine, la necessità di lettura (*hitsudoku*) e la continua validità dei contenuti del saggio (*jidai o tatemo iroasenai*). Non si fa tuttavia riferimento alla metodologia utilizzata per indagare sulle questioni poste come centrali sulla copertina e sulla fascetta. Questa assenza è un importante indizio sul carattere speculativo del saggio come poi

appare evidente con la sua lettura. Infine, altre informazioni degne di nota messe in evidenza sulla fascetta sono l'attesa della nuova versione ampliata del saggio (*taibō no zōho shinpan*) e la sua definizione di bestseller che vanta 41 ristampe e 130000 copie. L'aggiunta di questi dati, oltre ad essere dettata da motivi commerciali, è dovuta anche alla volontà di sottolineare a un pubblico di potenziali lettori il suo carattere di novità, il suo valore duraturo e la sua popolarità. Questi dati sono importanti per comprendere l'interesse che suscita questo saggio nel tempo e presso la parte di lettori giapponesi interessati ai temi identitari.

Nel loro complesso, queste scelte editoriali servono a rendere accattivante la presentazione del saggio a un potenziale pubblico e hanno come risultato il richiamo affettivo alla “questione identitaria”.

Riferimenti bibliografici (Capitolo IV, *Tozasareta gengo*)

Bukh, Alexander (2014), “Revisiting Japan’s Cultural Diplomacy: A Critique of the Agent-Level Approach to Japan’s Soft Power”, *Asian Perspective*, 38, pp. 461-485.

Colombo, Giorgio F. (2011), *Oltre il paradigma della società senza liti: la risoluzione extra-giudiziale delle controversie in Giappone*, Padova, CEDAM.

Colombo, Giorgio F. (2016), “Un paese senza avvocati? Stereotipi, fraintendimenti e riflessioni storico-comparative sulla professione legale in Giappone”, *Lingue Culture e Mediazioni*, 3, 2, pp. 73-89.

Dale, Peter N. (1986), *The Myth of Japanese Uniqueness*, London, Croom Helm.

Dawkins, Richard [1976] (2006), *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press.

Fichte, Johann G. [1807-1808] (1944), *Discorsi alla nazione tedesca*, Torino, UTET.

Gebert, Lucyna (2007), ““Neolingua” e manipolazione: gli studi di Michał Głowiński”, in Luigi Marinelli et al. (a cura di), *La Polonia tra identità nazionale e appartenenza europea*, Roma, Lithos, pp. 170-213.

Heinrich, Patrick (2012), *The Making of Monolingual Japan. Language Ideology and Japanese Minority*, Bristol, Multilingual Matters.

Miller, Roy A. (1977), *The Japanese Language in Contemporary Japan: Some Sociolinguistic Observations*, Washington, American Enterprise Institute for Public Policy Research.

Miller, Roy A. (1982), *Japan's Modern Myth: The Language and Beyond*, New York & Tōkyō, Weatherhill, pp. 84-101.

Smith, Anthony D. [2001] (2010), *Nationalism. Theory, Ideology, History*, Cambridge, Polity Press.

Suzuki, Takao [1975] (2017), *Tozasareta gengo. Nihongo no sekai* (Una lingua chiusa. Il mondo del giapponese), Tōkyō, Shinchō sensho, pp. 250.

鈴木孝男 『閉ざされた言語—日本語の世界』新潮選書、東京。

Ed. in tedesco: Suzuki, Takao (1990), *Eine verschlossene Sprache: Die Welt des Japanischen*, Monaco, Iudicium.

Suzuki, Takao [2014] (2016), *Nihon no kansei ga sekai o kaeru – gengoseitaigakuteki bunmeiron* (La sensibilità giapponese cambierà il mondo. Una teoria eco-linguistica sulle civiltà), Tōkyō, Shinchō sensho, pp. 261.

鈴木孝夫 『日本の感性が世界を変える—言語生態学的文明論』新潮新書、東京。

Watanabe, Hiroataka (2018), “The New Japonisme: From International Cultural Exchange to Cultural Diplomacy — Evaluating the Influence of Cultural Activities on Diplomacy”, *Discuss Japan - Japan Foreign Policy Forum*, 50, pp. 10.

<https://www.japanpolicyforum.jp/diplomacy/pt20181030130003.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Appendice

Tabella 1 - L'opposizione binaria tra 'Giappone' e 'Occidente'

Essenzializzazione	
NOI GIAPPONESI (<i>in-group</i>)	LORO STRANIERI (<i>out-group</i>)
<p>Noi, noi Giapponesi, noi Giapponesi ordinari, la maggior parte di noi Giapponesi, per noi Giapponesi; il popolo/la nazione giapponese (il sangue di); i Giapponesi (il sangue di), la lingua giapponese, la cultura giapponese; una rara nazione che ha messo a punto una comunicazione linguistica unidirezionale a livello internazionale</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 私たち 17, 41, 80, 81, 82, 121x2, 149, 152, 154, 163, 173, 180, 185, 187, 188, 190, 191, 197, 199, 201, 229, 231, 232, 234, 236, 238, 239, 243; 自分たち 204, 251, 252; 我々 68, 159; 私たち日本人 16, 17, 41, 89, 122, 176, 186, 193x2, 216; 私たちの日本人 133, 146, 150, 159, 161, 162, 231; 我々の日本人 36; 私たち普通の日本人 178; 私たち日本人の大多数 231; 私たち日本人にとって 69, 122; 私たちの日本人にとって 78 ・ 日本民族 128x2, 129x2, 187, 188; 民族の血 188 ・ 日本人; 日本の方々 17; 日本人の血 145; 日本語; 日本文化 23, 24, 130, 137, 142, 146, 156, 187, 251 ・ 国際的な言語的一方交通を行ってきた珍しい民族 115 <p>Nostro, di noi (lingua, giapponese, lingua nazionale, la lingua che noi utilizziamo, spirito, emozioni, consapevolezza, attitudine, insensibilità, comprensione dell'America, relazione con l'Altro, Giappone, visione della lingua, testa); di noi Giapponesi (sensibilità, paura di entrare a contatto con lo straniero, la radicata tradizione di sfiducia nella parola); il nostro Paese, del nostro Paese (condizioni, linguistica dal Meiji)</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 私たちの言語 115; 自分たちの言語 204, 251; 私たちの日本語 118; 私たちの国語 117; 私たちが用いる言葉 81; 私たちの精神 164; 私たちの心 190; 私たちの心情 201; 私たちの自覚 58; 私たちの…態度…41; 私たちの鈍感 153; 私たちのアメリカ理解 164; 私たちの他人との関係 193; 私たちの日本 252; 彼我の言語観の相違 58; 我々の頭 101 ・ 私たち日本人の感覚 56; 私たち日本人の外国人恐怖症 187; 私たち日本人のこの根強いことば不信の伝統 200 ・ 我国我が国 142, 199; わが国 161, 219; 我国 59, 154, 186, 252; 我国の状況 127; 明治以来の我国の言語学 59 	<p>Estraneità in generale (ma con particolare riferimento a quella "occidentale/caucasica"): (tutti i) Paesi stranieri; culture dei Paesi stranieri; società dei Paesi stranieri; sposo di un Paese straniero; problema dell'istruzione nei Paesi stranieri; pensiero dei Paesi stranieri; cosa tipica dei Paesi stranieri, dell'estraneo; stranieri, insegnante straniero; turismo straniero; il giapponese degli stranieri; prospettiva degli stranieri; invasione diretta degli stranieri; i classici stranieri "occhi blu e naso dall'attaccatura alta"; il classico Bianco occhi azzurri e capelli rossi); lingue straniere; educazione alle lingue straniere; contatto con le lingue straniere; la loro visione della lingua</p> <p>外国 16, 23x3, 24, 132, 160, 186; 諸外国 159; 外国文化 154, 199, 204; 外国の社会 157; 外国夫人 25; 諸外国の教育学問 129; 外国の思想 145; 外国的なるもの 165; 外のもの 116; 外国人 21, 26, 41, 115x2, 185, 186, 187, 188, 189, 197, 198; 外国の人 115; 外国の人々 116; 外人 177, 185, 187; ある外国人教師 149; 外人観光客 127; 外国人の日本語 176; 外国人の眼から見ると 186; 外国人の直接的侵入 187; 「青い目をした、鼻の高い」典型的な外人 177; 紅毛碧眼の典型的な白人 190; 外国語 19, 204; 外国語の教育 50; 外国語との接触 127; 彼我の言語観の相違 58</p> <p>Alterità in generale (il diverso dal Giappone, cioè tutto il mondo): in qualsiasi Paese; le religioni di qualsiasi Paese; le lingue di quei Paesi; tutti i principali Paesi del mondo; qualsiasi nazione; gli altri Paesi; le altre sfere di cultura; le altre lingue (del mondo); la posizione degli altri Paesi; persone degli altri Paesi; le lingue dell'Altro; persone di altre religioni; Altro; altre culture; lingue di diverse etnie; diverse etnie; altre culture</p> <p>どの国でも 151; どの国の宗教でも 150; その国の言葉 23; 主要世界各国 127; どの民族でも 113; 他の国、よその文化圏 150; 他の世界の言語 114; 他の国の言語 189, 205; 他国本位 54; 他の国の人々にとっても 121; 他国の人 152; 他国人 187; よその国の人々の目 115; 他の言語 19, 22, 204; 他宗教の人 152, 153; 他者 116; 他人志向 54; およその文化 157; 異民族の言語 115; 異民族の大量移住 141; 異文化との接触 141</p> <p>Il mondo (talvolta con particolare riferimento all'Occidente): (tutte) le lingue del mondo; le circa</p>

<p>Al di fuori del Paese, all'interno del Paese (le condizioni interne a), la letteratura nazionale, la questione della lingua nazionale 国外 25, 26; 国内 36, 199, 204, 216; 国内的には 116, 217; 日本国内 121, 122, 216, 217; 国内事情 217; 国文学 250; 国語問題 45</p> <p>Tipico/tipicamente giapponese (pensiero, distorsione, cose, premesse inconsapevoli, unicità, inglese), in modo tipicamente giapponese giapponesità; su modello giapponese (espressione dell'ego relativista); dei Giapponesi (carattere, visione del giapponese/dei Giapponesi, visione della lingua nazionale, visione della lingua, temperamento, visione degli stranieri, parte più profonda della consapevolezza, parte più profonda della struttura psichica, mentalità, modello di comportamento, struttura dell'ego, riconoscimento del sé, comunicazione tradizionale, spirito, viso), della cultura giapponese (visione della lingua, sistema di valori), del Giappone (metodo, sinogrammi), del giapponese (i kana)*</p> <ul style="list-style-type: none"> • 日本人的発想 33; 日本的歪曲 34; 日本的なもの 163; 日本的なるもの 165; 無意識の日本の前提 167; 自分の日本的な独自性 235; 日本人らしい英語 236; 日本的に修整して受け取って 163; 日本的に慣らされた目 163 • 日本型の相対的自己表現 196 • 日本人の性格 19, 21; 日本人の「日本人観」「日本語観」 186; 日本人の国語観 27x2; 日本人の言語観 36, 199 日本人の気質 104; 日本人の心理の深層に在る外国観 145; 日本人の意識の底 152; 日本人の精神構造の深層 152; 日本人の見方 160; 日本人の行動様式 178; 日本人の自我の構造 193, 192; 日本人の自己認識 197; 日本人の伝統的な伝達 200; 日本人の心 45; 日本人の顔 198; 日本文化と日本人の言語観 137; 日本文化の価値体系 156; 日本の方式 69; 日本漢字 85, 101; 日本化された漢字 85; 日本語の仮名 88 <p>Il Paese chiamato “Giappone” 日本という国 206, 207, 187, 103, 120</p> <p>*Le espressioni che esprimono particolarismo sono rimandate alla Tabella 4</p>	<p>3500 lingue del mondo; i più di 3000 tipi di lingue del mondo; i 3500 tipi di lingue del mondo; situazione linguistica del mondo; quasi tutti i Paesi del mondo; la ricezione culturale esterna nel mondo; economia mondiale; nel mondo; a livello mondiale 世界の言語 47, 78, 128; 世界のどの言語 86; 世界の数ある言語の中で 117; 世界の約三千五百の言語の中で 120; 世界三千余種の言語のうち 118; 世界三千五百種の言語の内 120; 世界の言語事情 103; 世界のほとんどの国 103; 世界の外来文化受容 141; 世界経済 159; 世界で 153; 世界における 160; 世界的に見られる外来語授受のあり方 87</p> <p>‘Occidente’: tutti i Paesi occidentali; scienza occidentale; alfabeto occidentale; linguistica occidentale; visione della scrittura degli Occidentali; visione della lingua degli Occidentali; pensiero centrale nelle lingue occidentali 西洋諸国 167; 西洋の学問 57; 西洋のアルファベット 51; 西洋の言語学 63; 西洋言語学 63; 西洋人の文字観 60, 61; 西洋人の言語観 63; 西洋語中心的な考え 53</p> <p>‘Europa + Stati Uniti’: Europa e Stati Uniti; analisi linguistica dell’Europa e degli Stati Uniti; studiosi di Europa e Stati Uniti; linguistica moderna di Europa e Stati Uniti; scienza di Europa e Stati Uniti; libri di Europa e Stati Uniti; Europei e Americani; tutte le lingue occidentali 欧米 59, 63, 156, 157; 欧米の限られた言語のあり方 103; 欧米の学者 59; 欧米の近代言語学 59; 欧米の学問 158; 欧米の書物 168; 欧米人 197, 198; 欧米諸語 50</p> <p>‘Europa occidentale’: tutti i Paesi dell’Europa occidentale; Europa occidentale; alfabeto dei Paesi dell’Europa occidentale; (tutte le) lingue dei Paesi occidentali; linguistica dell’Europa occidentale; studiosi dell’Europa occidentale; pensiero dei linguisti dell’Europa occidentale; analisi delle lingue dei Paesi occidentali; lingue dell’Europa occidentale; cultura dell’Europa occidentale; sfida dell’Europa occidentale; società dell’Europa occidentale; parte interna delle lingue dell’Europa occidentale; Europei occidentali; modalità di ricezione degli Europei occidentali; visione della lingua degli Europei occidentali; linguistica tipicamente europea occidentale; modello di comportamento tipico dell’Europa occidentale 西欧諸国 249; 西欧 167; 西欧諸国のアルファベット 51; 西欧諸国の言語 84, 196; 西欧語向き 59; 西欧語 60; 西欧諸語 76, 79; 西欧諸語の場合 64; 西欧の言語学 60; 西欧の学者たち 63; 西欧の言語学者たちの考え 71; 西欧の言語のあり方 63;</p>
---	---

	<p>西欧の言語 100; 西欧の文化 158; 西欧の挑戦 5; 西欧社会 202; 西欧語の内部 60; 西欧人 82; 西欧人の受け止め方 202; 西欧人の言語観 57; 西欧的言語学 59; 西欧的な行動様式 197</p> <p>‘Europa’: tutti i Paesi europei; (tutte le) lingue europee/di filogenesi europea (odierne); i lavoratori europei ヨーロッパ諸国などでは 58; ヨーロッパ諸国語 67; ヨーロッパ言語 52, 76, 77; ヨーロッパ語 198; ヨーロッパ諸語 79; 英、独、仏のようなヨーロッパの言語 196; 現代ヨーロッパ諸語において 86; ヨーロッパ系の言語 59; ヨーロッパの労働者 164</p> <p>‘Eurasia’: (grandi/tutte le) etnie del continente euroasiatico/dell’Eurasia; le etnie del continente eurasiatico; il continente euroasiatico 欧亚大陸の大民族では 187; ユーラシア大陸の諸民族にとって 200; ユーラシア諸民族の言語 207; 弱肉強食のユーラシア大陸では 206</p> <p>‘Inghilterra’: Inghilterra; Gran Bretagna; Inglese; inglese; sillabe dell’inglese; struttura delle sillabe dell’inglese イギリス 139, 141; 英国 92; 英国人 113; 英語 48x3, 65, 66, 73, 90, 93, 97, 125, 205; 英語の音節 48, 50; 英語の音節構造 49</p> <p>‘America’: America; Stati Uniti d’America; università americane; pronuncia dell’inglese americano; lettori americani; Americani アメリカ 148, 165, 187; アメリカ合衆国のような国 187; アメリカの大学 153; アメリカンの英語の発音 9; 大部分の米国の読者にとって 33; アメリカ人の理解できない 196; 日本に来たばかりのアメリカ人 149</p> <p>‘Francia’: Francia; letterati francesi; francese; francese della zona dell’Alsazia フランス本国 125, 186; フランスの文人 37; フランス語 125; アルザス地方のフランス語 205</p> <p>Inglese e francese; Inghilterra e Francia; la consapevolezza linguistica di Inglese e Americani ordinari; Inglese e Americani; Tedeschi; Inghilterra, Francia, Germania, America; inglese, francese, tedesco 英語とフランス語 59, 65, 103; 英語なりフランス語なり 122; イギリス本国やフランス 124; 一般の英米人の言語意識 90; 英米の人々 91; イギリス人や、アメリカ人の場合は 92; 英国人やアメリカ人 189; ドイツ人 113; イギリスで…フランスでもドイツでも…アメリカでも 114; イギ</p>
--	--

	<p>リス…フランス…ドイツ 132; 英、独、仏のよ うなヨーロッパの言語では 196; 英独仏 249</p> <p>Paesi sviluppati (Occidente): Paesi sviluppati dell’Occidente; Paesi che hanno compiuto una crescita avanzata; lingue dei Paesi sviluppati (europei) 西欧先進諸国 159; 高度成長を遂げた国々の中 で 165; ヨーロッパ先進国の言語 46; 先進諸国 の言語 100</p> <p>Paesi non sviluppati (Paesi africani, Paesi asiatici) アジア、アフリカ諸国のようないわゆる開 途上国 159</p> <p>‘Cina’: Cina, antica Cina, Cina delle origini; eredità della Cina; (antica) lingua cinese; i sinogrammi del cinese; scambio diretto con i Cinesi ・ 中国 69x4; 古代中国 58; もとの中国では…中 国では 85; 中国伝来 58; 古代中国語 204; 中国語 の場合 85; 漢字の本家の中国語 67; 中国語の漢 字 58; 中国の漢字 69x2, 86; 中国人との直接交 渉 204</p> <p>Altro: visione della lingua degli Ebrei; civiltà islamica; sanscrito; persiano; scrittura cirillica; Svizzera, Canada, URSS; lingue delle etnie dell’URSS; India; antica Grecia; tradizione culturale greco-romana; società greca e romana, storia della Cina e dell’India; filogenesi ariana; Belgio; New York; Istanbul ユダヤ人の言語観 54; イスラム文明 87; インド のサンスクリット 87; ペルシア語 88; ロシア文 字の場合も 88; スイス…カナダ…ソビエト連邦 123; ソビエト連邦内の民族語 205; インド 124; 外国でも古代ギリシア 72; グレコ・ローマンの 文化伝統 167; ギリシャ、ローマ以来の西欧社 会、中国、インドの歴史 201; アーリア系 191; ベルギー 205; 人種のツルボであるアメリカの ニューヨーク 149; トルコのイスタンブールな ど 149</p>
Dicotomizzazione	
1) INSULARITÀ	CONTINENTALITÀ
<p><i>Isolamento</i> I contatti [del Giappone] con le lingue straniere furono estremamente pochi a livello della vita reale. 実生活の面での外国語との接触がきわめて少 ない 127</p> <p>Il giapponese è una grande lingua isolata; La condizione di isolamento linguistico del Giappone 日本語は孤立した大言語 128; 日本の言語的孤 立状態 130</p>	<p><i>Invasione, migrazione, conquista</i> [Il mare che separa l’Inghilterra dal continente] non poté divenire un ostacolo in grado di impedire la migrazione di etnie diverse, l’invasione di nemici stranieri dal continente a quest’isola. 大陸からこの島への外敵の侵入、異民族の移 住を妨げる障碍とはなり得ない 139</p> <p>L’esercito romano guidato da Cesare sbarcò sull’isola britannica attraversando lo stretto [di Dover] e conquistò la popolazione celtica indigena.</p>

<p>Il Paese [il Giappone] senza vividi contatti culturali 生々しい文化接触のなかった国 144</p>	<p>シーザーのローマ軍はこの海峡を渡ってブリテン島に上陸し先住民族のケルト系住民を征服した 140</p>
<p>Non abbiamo [noi Giapponesi] mai subito un vivido trauma dovuto a un vero contatto con le altre culture. 本格的な異文化接触による生々しいショックを受けたことがない 146</p>	<p>Anche gli antenati degli Inglesi moderni, attraversando il mare dalla penisola dello Jutland, erano tribù germaniche che invasero quest'isola e la successiva conquista militare dei Danesi provenienti dalle isole scandinave fu una costante preoccupazione per l'Inghilterra anche dopo la sua fondazione.</p>
<p>A causa di una ricezione indiretta, penso che non furono approfonditi l'esistenza dell'Altro di diversa natura e l'esperienza, il modo di interagire con esso, ovvero l'esistenza diverse etnie. 間接受容の故に異民族が存在するという、異質の相手の存在と、それに対処する仕方、経験は学ばなかったと考えられる 161</p>	<p>現在の英国人の祖先も…対岸のユトランド半島あたりから海を渡って、この島に侵入して来たゲルマンの諸部族であったのだし、イギリス建国後もスカンジナビア半島からの、デーン人の相次ぐ侵寇は、イギリスにとって絶えざる悩みであった 140</p>
<p>Anche da un punto di vista storico [il nostro Paese] non ha mai subito l'invasione diretta degli stranieri. 歴史的にも外国人の直接的侵入を受けたことがない 187</p>	<p>L'ultima grande invasione di etnie straniere verso le isole britanniche [...] fu infine la conquista normanna.</p>
<p>I Giapponesi sono una nazione fortunata che non ha mai avuto la triste esperienza di essere privati della propria lingua a causa di invasioni di diverse etnie. 日本人は異民族の侵略により自分たちの言語を奪われるという憂き目にあったことがない 幸福な民族である 204</p>	<p>ブリテンの島に対する最後にして最大の異民族侵入は…ノルマン人による征服であった 140</p>
<p>In Giappone non vi sono quasi affatto lingue aliene che possono essere confrontate con il giapponese. Il contatto con culture straniere è stato una ricezione indiretta de-umanizzata. 国内に日本語と対比させられる異言語が全くと言ってよいほどない。外国文化との接触は生きた人間を抜きにした間接受容である 204</p>	<p>[L'Inghilterra] ha subito un'influenza attraverso l'invasione di etnie straniere dal continente. 大陸からの異民族の侵略による影響をこうむり通し 140</p>
<p>La società giapponese non ha esperito il contatto con le altre etnie nella forma di accoglienza di lavoratori stagionali e sottopagati mentre assisteva alla poderosa crescita economica. 日本の社会は高度成長をとげながら異民族の季節労働者、低賃金労働者を抱え込むという形の異民族接触を経験できない 146</p>	<p>Nel caso in cui si riceva una cultura straniera nella forma di migrazioni di massa di etnie diverse e di invasione da parte di nemici stranieri come successe in Inghilterra, il contatto culturale ha luogo naturalmente a livello della vita quotidiana tra popolazione indigena e nuovi arrivati. イギリスのように外敵の侵入、異民族の大量移住という形で外来文化を受容した場合には、そこでの文化接触は当然のことながら外来者と先住者の間で、じかに日常生活のレベルで行われることになる 141</p>
<p><i>Insularità</i> [Il Giappone] è perfettamente separato dal mare con i Paesi confinanti. 近隣諸国とは海によって完全に切り離され 127</p>	<p>La casa reale dell'Inghilterra è imparentata con la nobiltà e le famiglie reali dei Paesi di tutta Europa. イギリス王室は全ヨーロッパに拡がる国々の王族・貴族と姻戚関係にある 187</p>
<p>La parte principale del Giappone dalla sua fondazione sino al momento presente non ha mai subito l'invasione diretta di altre etnie. Il mare burrascoso del Genkai e il mare del Giappone che</p>	<p><i>Continentalità</i> Secondo le nazioni del continente euroasiatico ユーラシア大陸の諸民族にとって 200</p>
<p>La parte principale del Giappone dalla sua fondazione sino al momento presente non ha mai subito l'invasione diretta di altre etnie. Il mare burrascoso del Genkai e il mare del Giappone che</p>	<p>Nel continente euroasiatico, dove vige il principio della sopravvivenza del più forte e dove etnie e culture, religioni e lingue si mischiano in modo complesso</p>

<p>separa il continente e l'arcipelago giapponese hanno per lungo tempo giocato un ruolo fondamentale in funzione di barriera protettrice dalle invasioni di altre etnie e conquista dei nemici esterni.</p> <p>建国以来日本の主要部分は現在に至るまで、異民族の直接侵略を受けたことがない。日本列島と大陸を隔てる日本海と玄海灘の荒海は、長い間外敵の侵寇、異民族の侵入を防ぐ防壁の役目を果たしてきた 140</p> <p>Anche se la distanza assoluta tra il continente e l'arcipelago giapponese è rimasta la stessa fino ad oggi, se fosse esistita un altro Paese-isola molto prospero, fortemente attrattivo, al di fuori del Giappone, cioè in un luogo vicino all'Oceano Pacifico, il forte desiderio delle etnie continentali di raggiungerla non avrebbe forse lasciato il Giappone come base di transito.</p> <p>日本列島と大陸との絶対的距離が今まで通りであったにしても、もし日本の外側、つまり太平洋の近い所に、非常に魅力のある、大きく豊かな別の島国が存在していたならば、そこへ到達したいという大陸民族の強い願望が、日本を通過基地として見捨てておかなかったかもしれない 141</p> <p>[...] la condizione di trovarsi come in un vicolo cieco per la presenza soltanto di un oceano a est e la lontananza dal continente furono favorevoli in termini di mantenimento di una ragionevole distanza.</p> <p>東には大海原しかないという行き止まりという条件と、大陸との距離がつかず離れず的な都合の良いものであった 141</p> <p>L'isolamento internazionale (L'insularità) [della società giapponese] 国際孤立性（島国性） 184</p> <p>Il nostro Paese è un perfetto Paese insulare che non tocca i confini di Paesi stranieri. 我国は外国とは国境を接することが全くない完全な島国 186</p> <p>L'insularità del Giappone; Il Giappone è un Paese insulare 日本の島国性 204; 日本は島国である 146</p>	<p>民族と文化、宗教と言語が複雑に交錯している弱肉強食のユーラシア大陸では 206</p>
<p>2) OMOGENEITÀ (PUREZZA)</p>	<p>ETEROGENEITÀ (IBRIDISMO)</p>
<p><i>Omogeneità sociale, razziale, linguistica, unitarietà</i> L'omogeneità dei Giapponesi; La completa omogeneità, uniformità; L'omogeneità [della società giapponese]</p>	<p><i>Plurilinguismo</i> Stati plurilingue 多言語国家 121, 123, 124, 126</p> <p>Paesi che utilizzano numerose lingue ufficiali 複数の公用語を使う国々 123</p>

<p>日本人の等質性 117; 均一性、徹底した等質性 127; 単一等質性 184</p> <p>A proposito dell'omogeneità della società giapponese; Per il Giappone, una società uniforme rara al mondo; Come la società giapponese e i Giapponesi sono omogenei 日本社会は等質性について 146; 世界にたぐい稀な均一社会である日本にとって 160; 日本の社会、そして日本人がいかに等質か 148</p> <p>La lingua giapponese è un tutt'uno con diverse peculiarità inerenti dei Giapponesi, come i capelli neri, la pelle gialla, le emozioni, i costumi e i valori tipicamente giapponesi. 日本語とは、日本人が持って生まれたいろいろな特性、たとえば黒い髪、黄色い皮、日本の感情、習慣、そして価値観とセットになり一体をなしている 189</p> <p>Il Giappone è uno Stato-nazione monoetnico. 日本は単一民族国家である 146</p> <p>[In Giappone] non vi è la necessità di fare distinzioni di razza. Non si presta attenzione nemmeno al colore degli occhi e dei capelli. 人種の区別は言う必要がない。髪や眼の色にも注意しない 148</p> <p>I Giapponesi sembrano tutti uguali; I Giapponesi si assomigliano troppo l'un l'altro troppo 日本人は皆同じ見える 148; 日本人はお互いあまりにも類似している 149</p> <p>I tratti distintivi fisici sono uniformi. 身体的特徴が均一的である 149</p> <p>Il Giapponesi appaiono tutti uguali: i capelli sono tutti neri, non vi sono cambiamenti nemmeno nel colore dell'iride, anche le forme del viso si assomigliano tutte; persino il colore dei vestiti e il <i>pattern</i> comportamentale risaltano per una sorta di omogeneità che controlla il tutto, più che per la differenza individuale. 日本人は誰もかれも同じに見えて…髪はすべて黒だし、眼の色にも変化がなく、顔の作りも皆似ている…洋服の色や行動様式でさえも、個人差よりは、全体を支配する一種の等質性の方が目に付くらしい 149</p> <p>Anch'io ho avuto l'impressione che tutti gli allievi avessero i capelli neri [...] Inoltre, in Giappone tutte le persone parlano il giapponese, questa lingua soltanto</p>	<p>Una situazione linguistica complessa [l'India] 複雑な言語事情 124</p> <p>Paesi con una pluralità linguistica sostanziale 実質的な多言語性を持つ国 124</p> <p>Utilizzano lingue diverse [popoli nell'ex URSS] e pure il numero delle lingue ufficiali è numeroso 異なった言語を使っている公用語の数も多い 123</p> <p>In totale circa 40 tipi di lingue diverse [negli USA] 全部で約四十種の異った言語 126</p> <p>Parlanti di lingue diverse, etnie diverse all'interno dell'ex URSS 連邦内の異民族、異言語使用者 123</p> <p>La varietà linguistica (americana) 言語多様性, 多言語性, 多種多様 126</p> <p>Varie lingue al di fuori dell'inglese 英語以外の多彩な言語 126</p> <p>Anche l'America è un Paese con “varie lingue” アメリカも「多言語」の国 125</p> <p><i>Eterogeneità, mescolamento</i> Razze, etnie che differiscono 異なった人種、民族 128</p> <p>Le università americane, che pongono come premessa l'esistenza di culture ed etnie aliene 異民族異文化の存在を前提とするアメリカの大学は 153</p> <p>Tutti gli stili di vita, le abitudini, i costumi, le lingue, le religioni, le razze differiscono in modo sostanziale [presso i popoli euroasiatici] 人種、宗教、言語、風俗習慣、生活様式のすべてが基本的に異なり 200</p> <p>Etnie e culture, religioni e lingue si mischiano in modo complesso 民族と文化、宗教と言語が複雑に交錯している 206</p>
---	--

生徒全員が黒髪で異様な感じがしたという感想を私にもらした…その上、…日本では、すべての人が日本語を、そして日本語だけを話している 149

L'omogeneità che si manifesta superficialmente, come il fatto che le caratteristiche distintive corporali siano uniformi e che la lingua parlata sia solo di un tipo, è qualcosa che salta all'occhio a chiunque.

身体的特徴が均一的であるとか、話す言語が一種しかないといった、主として外面に表れる等質性は、行きずりの人にでも目にとまるもの 149

All'interno del Paese [il Giappone] non vi sono grandi gruppi di altre etnie [al di fuori di quella giapponese].

国内に異民族の大集団がない 186

Il nostro Paese dove la stessa etnia vive in un ideale Stato insulare.

理想的な島国に同一民族の住む我が国 199

Le persone [giapponesi] che hanno amici e conoscenti stranieri sono pochi e non è facile nemmeno trovare qualcuno che annoveri tra i parenti vicini, per non parlare di lontani antenati, persone di origine straniera.

外国人の友人知人を持つ人は少数であり、遠い先祖は言うまでもなく、近い親戚の中に外国人のいる人を見出すことさえ容易ではない 186

Monolinguisimo

Nel Paese chiamato "Giappone" si utilizza solo la lingua giapponese.

日本という国がともかく日本語だけを使って 103

Tra i grandi Paesi moderni, per quanto si cerchi nel mondo, non ve ne sono altri come il Giappone in cui tutto può essere realizzato utilizzando il solo giapponese.

近代的な大国で日本のようにただ一つの言語だけで、一切がまかなえるという国が、世界広しといえども他にない 103

Un'omogeneità linguistica insolita all'interno del Paese

国内のこの異常なまでの言語等質性 127

Lo Stato che fa del giapponese lingua nazionale e lingua ufficiale è solo il Giappone.

日本語を国語とし公用語とする国家は世界中で日本だけである 128

Anche il gruppo etnico che utilizza la lingua giapponese è solo quello giapponese.

日本語を使用する民族集団も日本民族しかない 128

Sia la lingua che la religione sono le stesse
言語も宗教と同じく 133

Uno Stato-nazione monolingue
単一言語国家 121

Ovunque in Giappone si utilizza diffusamente la lingua giapponese e il fatto che chiunque se Giapponese parli il giapponese è un fatto evidente per il quale non vi è la necessità di renderlo un problema.

日本語は日本国中どこでも通用するし、日本人なら誰でも日本語を話すということは、自明の理であって、問題にする必要がないのである 121

Il Giappone è uno Stato-nazione ad alta purezza mono-linguistica

日本は…純度の高い単一言語国家であり 122

Il giapponese e solo il giapponese si usa diffusamente

日本語が通用し、また日本語しか通用しない 127

Il Giappone, dov'è sufficiente parlare solo una lingua, il giapponese

日本語という一言語だけで事のたりる日本 127

La lingua parlata [in Giappone] è soltanto di un tipo
話す言葉が一種しかない 149

Noi che siamo nati e cresciuti in mezzo al giapponese

日本語で生れ育った私たち 243

Omogeneità, unitarietà religiosa, valoriale

Quando si tratta di questioni legate all'interiorità, come ad esempio la visione religiosa e valoriale e il modo di pensare, non emerge un confronto vivido a meno che non si stabilisca un punto di vista specifico tenendo conto di ciò.

内面的なもの、たとえば考え方や宗教的価値観といった問題になると、そのつもりで特定の視点を設定しないと鮮かな対比は出てこない 149

L'omogeneità religiosa dei Giapponesi; Noi Giapponesi siamo omogenei da un punto di vista religioso

日本人の宗教的な等質性 150; 私たち日本人が宗教的に等質である 150

Da un punto di vista religioso, la società giapponese funziona basandosi su un unico sistema di valori.

日本社会が宗教的な見地から単一の価値体制に基づいて動いていること 151

La base religiosa che si trova nel fondo della consapevolezza di molti Giapponesi deriva probabilmente dal pensiero sincretico shintoista e buddhista.

多くの日本人の意識の底にある宗教的基盤は神仏混交の思想であろう 151

Questa unità religiosa di cui i Giapponesi, ponendola come premessa comune reciproca, non sono nemmeno consapevoli, spesso fa la sua apparizione nel fatto che spesso noi siamo terribilmente insensibili verso le persone di altri Paesi, di altre religioni.

日本人がお互いの共通前提として、あえて意識にのぼせることすらしめない、この宗教的単一性は、しばしば私たちが他国の人、他宗教の人に対するときの恐るべき無神経となって現われてくる 152

Purezza culturale

La cultura giapponese fa del purosanguismo e non dell'ibridismo la propria essenza.

日本文化は雑種性ではなく純血性を本質とする 142

Nel nostro Paese [...] si è riusciti a creare una cultura altamente pura.

我が国は…純度の高い等質文化を形成することが出来た 199

Omogeneità psicologica

A causa dell'omogeneità dei Giapponesi, nel momento in cui si mette in contrapposizione un Altro, connazionale, con il proprio sé, anziché vederlo come un'entità impossibile da comprendere, si cerca di instaurare una relazione di empatia o indovinandone i sentimenti ed estendendo i confini del proprio io.

日本人の等質性の故に、同国人である他者を、自分と対立し時には理解不可能な存在と見ないで、自己を拡大してその人の気持ちになったり察したりすることで自分の中に取り

<p>込める対象と考えることで関係を持つとする 116</p> <p>Il fatto che i Giapponesi poggino tutti sulla stessa base esistenziale omogenea significa che per essi l'Altro non può essere un'entità inspiegabile che trascende la comprensione. 日本人が相互にこのような同質的存在基盤の上に立っているということは、とりもなおさず、日本人にとって他人とは理解を超越した、不可思議な存在ではあり得ないということの意味する 199</p> <p>Credo che nella comunicazione tradizionale giapponese questa preminenza dell'intuizione sulla comprensione e della realizzazione interiore sulla persuasione sia in ultima analisi dovuta al fatto di presupporre l'Altro come omologo del sé e al riuscito sforzo di omologarsi ad esso. 日本人の伝統的な伝達が、理解よりも察知すること、説得よりも感得することに重点が置かれていたのは、結局は同質の相手を前提とし、相手と同質になることに努め、またそれが可能であったという事実に着目すると思われる 200</p>	
<p>3) ARMONIA</p> <p><i>Serenità del rapporto popolo-lingua nativa</i> Il Giappone è uno dei pochi Stati moderni in cui le questioni relative alla lingua (razza e religione) non possono diventare una questione politica che divida l'opinione pubblica. 日本は言語（そして人種及び宗教）の問題が国論を二分するような政治の争点になり得ない数少ない近代国家の一つである 127</p> <p>Sembra che noi Giapponesi non conosciamo quasi per niente ciò che diventa una causa di antagonismo e conflitto spesso etnico, essendo lingua e religione le stesse. 言語も宗教も同じく、しばしば民族の抗争、対立の原因となっていることについて私たちの日本人はほとんど知らないようである 133</p> <p>All'interno del Paese non vi è affatto quella tensione che porta a differenziare e contrastare in due estremi positivo e negativo i valori fondamentali dell'essere umano, come nell'opposizione che non permette compromessi tra una visione del mondo monoteista e una visione della religione politeista, o il violento stato di antagonismo tra uno stile di vita pastorale e l'attaccamento rurale. 一神教的世界観と多神教的宗教観との妥協を許さぬ対立とか、遊牧民的生活様式と農耕民的定着性のはげしい拮抗状態といったよう</p>	<p>CONFLITTO</p> <p><i>Tensione, antagonismo tra popoli-lingue native</i> Secondo i popoli euroasiatici che talvolta mostrano un'opposizione tale da poter essere definita antitetica, non è desiderabile l'unificazione reciproca sotto l'aspetto della comprensione dei dati di fatto. 時には対蹠的とも言えるほどの対立さえ見せるユーラシア大陸の諸民族にとって、事実理解の面での相互の一致は望めないのである 200</p> <p>Nel continente euroasiatico, dove prevale la legge del più forte 弱肉強食のユーラシア大陸では 206</p> <p>Il modo di relazionarsi tra essere umano e lingua, soprattutto madrelingua, è una relazione estremamente tesa e dinamica. 人間とことば、殊に母国語とのかかわり方は極めてダイナミックな緊張関係なのである 206</p>

<p>な、人間の基本的な価値を正負、陰陽の両極に分化対比させるような緊張が国内に全くない 199</p> <p>Noi [...] non sentiamo affatto un senso di tensione verso la madrelingua. 自分たちが…緊張感を母国語に対して全く感じていない 204</p> <p>La relazione tra lingua giapponese e Giapponesi non si trova forse in una condizione di calma e tranquillità? 日本人と日本語の関係は何んとのんびりとした無風状態であろうか 206</p> <p><i>Armonia sociale</i> Questa mite struttura debole dell'ego dei Giapponesi, che non è stabile se non si conforma all'Altro 日本人の持つ、この柔らかい、相手と同調しなければ安定しないような弱い自我の構造 198</p> <p>Si dice spesso che tra i Giapponesi non avvenga un vero dialogo. Ma il concetto di 'dialogo' è qualcosa di molto diverso presso questo popolo, che possiede una struttura dell'ego a diffusione per cui l'interlocutore costituisce solo il punto di partenza nel posizionamento del sé. Questo perché il dialogo è originariamente uno strumento linguistico che funziona affinché due eguali che hanno solide personalità centripete regolino quegli interessi, concilino quelle opinioni dell'Altro che contrastano e rivaleggiano con il proprio sé. 日本人には真の対話がないとよく言われるが、対話とは元来、求心的に収斂する固い自我を持つもの同士が、自己に拮抗し、対立する他者との意見の調整をはかり、利害を調節する機能をはたすものとしての言語なのであるから、相手を自己の立場の原点としてのみ考える拡散型自我構造を持つ日本人には最も異質なものである 198-199</p>	
Attributi derivati	
CHIUSURA	APERTURA
<p>Una lingua chiusa. Il mondo del giapponese 閉ざされた言語・日本語の世界</p> <p>La condizione monopolistica della lingua giapponese per mano della nazione giapponese 日本語の日本民族による独占形態 129</p> <p>La chiusura del giapponese in quanto lingua 日本語の言語としての閉鎖性 129</p> <p>Uno scambio linguistico unidirezionale</p>	<p><i>Aperto</i> 開かれた</p>

<p>一方通行的な言語交流 129</p> <p>Il Giappone si trova ancora in una condizione di <i>sakoku</i>. 日本はまだ鎖国の状態にある 132</p> <p>La peculiarità del giapponese non è da ricercarsi nella lingua stessa, piuttosto dovrebbe essere compresa nell'unidirezionalità dello scambio linguistico con i Paesi stranieri e nell'incredibile modalità di relazione monopolistica e chiusa tra Giapponesi e giapponese. 日本語の特異性とは、言語それ自体に求められるものではなく、むしろに日本人と日本語の独占的閉鎖的な結びつき方、そして諸外国との言語交流の恐るべき片貿易性に置いて理解させるべき 132</p> <p>L'arcipelago giapponese possiede un clima prospero che si estende da nord a sud e una grandezza sufficiente da riuscire a formare una società chiusa in grado di garantire grosso modo l'autosufficienza. 日本列島が、一応自給自足のできる閉鎖社会を成立させ得るだけの大きさと、南北に延びる豊かな風土を持っていた 141</p> <p>La struttura dell'ego fermamente chiusa 固く閉ざされた自我のしくみが 193</p> <p>Il nostro Paese ancora non scappa da un'epoca di chiusura da un punto di vista linguistico. 我国が言語的には未だ鎖国時代を脱していない 252</p>	
<p>RELATIVISMO</p> <p><i>Dipendenza psicologica, estensione dell'ego, relativismo</i> Sembra che noi Giapponesi ricerchiamo incessantemente la comprensione da parte di un qualche Altro adeguato dei nostri veri sentimenti, delle nostre intenzioni. 私たち日本人は、絶えず自分の本当の気持、意のあるところを誰か適当な他人に分って貰うことを求めているらしい 193</p> <p>Il desiderio di voler ricevere il consenso dall'Altro, ricercare l'approvazione, voler assaporare l'empatia si manifesta in tutti i tipi di comportamento in un modo o nell'altro nelle nostre relazioni con l'Altro. 他の人に賛成して貰いたい、同意して欲しい、共感を味わいたいという願望は私たちの他人との関係の中で、手を替え品を替えて各種の行動に現われてくる 193</p>	<p>ASSOLUTISMO</p> <p><i>Assolutismo</i> L'espressione dell'ego assolutista 絶対的な自己表現 196</p> <p>Stabilire un principio coerente e unico e attaccarsi ad esso in qualsiasi frangente 一貫した独自の主義方針をたてて、それをどこまでも貫こうとする 197</p> <p>Il <i>pattern</i> comportamentale occidentale, del quale spesso spicca un'attitudine rigida e arbitraria, 独断専行的な硬直した姿勢がしばしば目立つ 西欧的な行動様式 197</p> <p><i>Individualismo</i> 個人主義</p>

Secondo me, la struttura dell'ego giapponese ha un legame profondo con la nostra modalità d'intendere i rapporti umani. Questo perché forte è la tendenza dei Giapponesi ad attuare il riconoscimento dell'identità individuale, cioè che cosa si è, ponendo come base l'Altro

日本人の自我の構造は、私の考えでは私たちの人間関係の把握の様式と深い関係がある。それは日本人は自分がなんであるかという自己同一性の確認を他者を基準にして行う傾向が強いからである 193

Porre innanzitutto come premessa l'esistenza dell'Altro, espandere e proiettare il sé su di esso e puntare all'unificazione del sé con l'Altro; oppure, nelle relazioni concrete con l'Altro, mentre si stabiliscono le coordinate del sé, attuare l'affermazione individuale: uno di questi due metodi [i Giapponesi] adottano. Si può affermare che entrambi i casi abbiano in comune l'affermazione del sé ponendo come base l'Altro.

他者の存在を先ず前提とし、自己をその上に拡大投影して自他の合一をはかるか、他者との具体的な関係において、自己の座標を決定しながら自己確認を行うかのどちらかの方式をとる。どちらも相手を基準とする自己確認である点では共通のものと言える 193

La relatività della comprensione del sé
自己把握の相対性 196

L'espressione relativista del sé su modello giapponese
日本型の相対的自己表現 196

Si può dire che l'abitudine linguistica dell'espressione relativista del sé sia dunque e necessariamente collegata al *pattern* psicologico della formazione dell'identità individuale preoccupandosi dell'Altro, dell'auto-regolamentazione dal punto di vista dell'Altro. Ciò si può altresì nominare "identificazione della posizione del sé e dell'Altro". Siccome il sé è un sé concreto, l'Altro è necessario e l'affermazione attraverso questo Altro è ricercata.

相対的な自己表現の言語習慣は、かくして必然的に相手の立場からの自己規定、他者を介しての自己同一性の確立という心理的パターンにつながっていくものと言えよう。これは自己と相手の立場の同一化と称することもできる。自分が具体的な自分であるためには、相手が必要であり、その相手を通しての確認が要求されるからである 196

<p>La percezione individuale dei Giapponesi che dipende dall'Altro 他者に依存する日本人の自己認識 197</p> <p>Il <i>pattern</i> di affermazione relativista dell'ego che fa affidamento sull'Altro 相手にたよる相対的な自己確認のパタン 197</p> <p>I Giapponesi [...] sono bravi a trovare la soluzione a più alta efficienza rispondendo a situazioni concrete. 日本人は…具体的な状況に応じて、その時その時の最も効率のよい解決を見出すことに長じている 197</p> <p>Nel paesaggio spirituale tipicamente giapponese in cui vi è la tendenza ad assimilare l'Altro estendendo il sé e pensando dal punto di vista altrui, la consapevolezza dell'Altro in quanto individuo che si oppone al sé si diluisce in quanto fatto naturale. 相手の立場でものを考え、自己を拡大して他者を取り込むという傾向のある日本的な精神風土では、自己に対立するものとしての他者(相手)の意識が当然のこととして稀薄になる 198</p> <p>Porre come premessa un Altro della stessa natura, sforzarsi di armonizzarsi all'Altro 同質の相手を前提とし、相手と同質になることに努め 200</p> <p><i>Conformismo</i> Il conformismo basato sul modello di orientamento verso l'Altro che i sociologi indicano come particolarità dei Giapponesi 社会学者が日本人の特性として指摘する他人志向型の大勢順応主義 197</p> <p>La struttura psicologica per la quale è difficile determinare il sé dal proprio punto di vista 自分を自分の立場からは決定しにくいという心理構造 197</p>	
<p>SILENZIO</p>	<p>PAROLA</p>
<p><i>Sfiducia nella parola, discussione, argomentazione</i> La sfiducia nella parola e «l'evidenza è meglio della discussione» ことば不信と「論より証拠」 199</p> <p>Si finisce per utilizzare poco la parola ことばを使うことが少なくて済むことになる 200</p>	<p><i>Affermazione del sé, eloquenza, persuasione</i> Tuttavia, secondo i popoli euroasiatici che talvolta mostrano un'opposizione tale da poter essere definita antitetica e le cui razze, religioni, lingue, costumi, usanze e stili di vita differiscono sostanzialmente, non è desiderabile l'unificazione reciproca sotto l'aspetto della comprensione dei dati di fatto. Detto ciò, non è sempre possibile sopprimere l'Altro con la forza, senza averne riguardo. Mentre si tiene conto di un sostanziale disaccordo, delle differenze di importanti premesse,</p>

La “parola” non riesce a trasmettere i dati di fatto così come sono a causa della loro natura. In questo senso, essa è infatti imperfetta e insufficiente. ことばというものは、その性質上、事実をそのまま伝えることは出来ない。その意味では実に不完全、不十分なものである 200

Non dire niente è la cosa più appropriata.
何も言わないのが一番びったりする 200

In Giappone, nonostante nell’antichità le arti e le scienze si siano sviluppate in ogni singolo campo, il fatto che persino oggi non si presti molta attenzione alla retorica e all’eloquenza che esercitano le modalità di utilizzare le parole è forse perché noi Giapponesi abbiamo una tradizione di sfiducia verso la parola molto radicata.

日本では古来ありとあらゆる学問、学芸が行われて来たにもかかわらず、ことばの使い方を練磨修業する雄弁術や修辞学だけは、遂に発達せず、今なお顧みられないという事実は、私たち日本人のこの根強いことば不信の伝統の故であろう 200

In una società in cui i dati di fatto sono primari e si fa affidamento su di essi, non fa la sua apparizione il mezzo di comunicazione essenzialmente ricco di artificio, ovvero la parola.

事実が優先し、そして事実に頼れる社会では、ことばという本質的には虚構性の濃厚な伝達手段の出る幕がないのだ 200

Verità

Il dato di fatto
事実 201-202

Quando discutiamo, spesso noi obiettiamo all’affermazione altrui dicendo: «Ciò ha senso, hai ragione». Succede anche che ci si astenga dall’assenso affermando: «La teoria è questa, ma il dato di fatto?»

私たちはしばしば議論をする時、相手の主張に対して、《それは理屈だ》と行って反対する。《理屈はそうだが、事実かどうか》と行って賛成をひかえることもある 201-202

Noi crediamo che sia qualcosa che dia chiaramente priorità al dato di fatto rispetto alla ragione. È il principio della «prova è meglio del ragionamento». 私たちは明らかに事実を理屈にまさるものと考えているのである。《論より証拠》なのである 201-202

Naturalità

sorge la necessità di scendere a compromessi. La persuasione attraverso la parola come mezzo unico che accorcia anche un po’ la distanza reciproca, che supera le differenze che intercorrono tra sé e l’Altro di diversa natura, l’affermazione individuale attraverso la parola fanno qui la loro apparizione.

ところが人種、宗教、言語、風俗習慣、生活様式のすべてが基本的に異なり、時には対阪的とも言えるほどの対立さえ見せるユーラシア大陸の諸民族にとって、事実理解の面での相互の一致は望めないのである。だからと言って相手を見無視して生きて行くことも出来ず、また相手を力で圧伏することも常に可能とは限らない。基本的な不一致、重大な前提の違いをふまえながら、せめてもの妥協をはかる必要が生じてくる。異質の相手と自己との間に横たわるこの相違を乗り越え、相互の距離を少しでも縮める唯一の手段として、ことばによる説得、ことばによる自己主張がここに登場してくるのである 201

È molto chiaro come le persone abbiano utilizzato, raffinato la parola e come abbiano sostenuto ostinatamente accordi verbali

人々がいかにかことばを使い、ことばを磨き、ことばで結ばれた契約に固執して来たかが一目瞭然である 201

Le lingue delle nazioni euroasiatiche sono come il mercurio. Hanno un forte carattere di viscosità individuale e danno luogo a un’affermazione individuale definibile come estremamente artificiale verso i cambiamenti ambientali.

ユーラシア諸民族の言語は、水銀のようなものである。それ自体が強靱な自己凝縮性を持っていて、環境の変化に対して極めて人為的とも言える自己主張を行う 207

Finzione

Ragione, teoria, sofismo
理屈 201-202

Nelle società occidentali spesso è visibile il comportamento così sintetizzabile: «Il ragionamento più che la prova». Questo è comprensibile inizialmente pensando al fatto che la loro società è un gruppo sociale composto da membri eterogenei, che non è in grado di porre come premessa l’esistenza di dati di fatto oggettivi sottoscrivibili da tutti.

西欧社会ではしばしば《証拠より論》という態度が見られる。これは、万人にとって承服出来る客観的な事実の存在を前提とすることが出来ない、異質の構成員よりなる社会集団

<p>Noi non dubitiamo che i bambini nati da genitori giapponesi siano automaticamente Giapponesi. Questo pensiero è il più naturale per i Giapponesi e, per quanto si pensi che possano insorgere problemi d'interpretazione della nazionalità di un bambino residente in un Paese straniero, è normale non considerarli come tali.</p> <p>私たちは日本人を両親として生まれた子供は自動的に日本人であることを疑わない。日本人にはこの考え方が一番自然であって、たとえ外国滞在中に子供の国籍の解釈に問題が生じ得るなど考えても見ないのが普通である 187</p> <p>La visione naturalistica della lingua 自然的言語観 204</p> <p>I Giapponesi non mantengono la lingua con la forza di volontà, ma la ricevono soltanto come parte dell'ambiente naturale.</p> <p>日本人は自分たちの意志の力で言語をつなぎ止めているのではなく、ただ自然環境の一部としてこれに接しているに過ぎない 206</p> <p>L'aspetto attuale della lingua giapponese è un prodotto dell'ambiente naturale del Paese chiamato "Giappone" e delle condizioni umane e, se cambiano le circostanze, anche il giapponese si adatta automaticamente ad esse.</p> <p>日本語の現在ある姿は、日本という国の自然的環境と、人間的条件の産物なのであって、状況が変化すれば、日本語も直ちにそれに従ってしまうのである 207</p>	<p>が彼等の社会なのだということを考えて、初めて理解出来るものである 202</p> <p><i>Innaturalità</i> In un simile ambiente innaturale [qual è l'estero], cioè opponendosi forzatamente al corso naturale delle cose このような不自然な環境の下で、いわば自然のなり行きに無理して逆らいながら 23</p> <p>Anche se sembra un po' innaturale, è meglio essere il più chiari e assertivi possibili. 「いくらか不自然に思えても、できる限り明確な、断定的な言い方をした方がいい」 33</p>
<p>Altre dicotomie</p>	
<p>VISIONE GIAPPONESE DELLA LINGUA 日本人の言語観 36, 199</p>	<p>VISIONE OCCIDENTALE DELLA LINGUA 西洋人の言語観 63</p>
<p><i>Scrittura = lingua</i> Anche la scrittura è una parte della lingua stessa, cioè è un elemento strutturale indispensabile. 文字も言語それ自体の一部、つまり不可欠な構成要素である 57</p> <p>Anche qualsiasi tipo di lingua, una volta che ha iniziato ad essere rappresentata con un sistema di scrittura e passato un certo periodo di tempo, a causa della rappresentazione scritta e della lingua rappresentata, cambia in modi altrimenti impensabili se non ci fosse la scrittura. いかなる言語も、ひとたびなんらかの文字表記を持つようになり、そしてあるある程度の時が経つと、その言語と文字表記が原因で、それがなかった場合には考えられない具合に変化していくものである 64</p>	<p><i>Scrittura ≠ lingua</i> La scrittura non è lingua. 文字は言語ではない 61</p> <p>«Proprio la lingua che si parla e che si sente è qualcosa di primario ed è più importante della scrittura, secondaria, che si utilizza quando si scrive e si legge. La scrittura è un sostituto del parlato». 「喋ったり、耳できいたりする言葉こそ、言語にとって第一義的なものであり書いたり、読んだりするときに用いる二義的な文字り遙かに重要なものである…文字とは話すことの代用品である…」 61</p> <p>«La scrittura non è lingua, è soltanto un metodo di trascrizione della lingua. Una data lingua non cambia affatto a seconda di una data tipologia di rappresentazione scritta utilizzata. Per studiare una</p>

La rappresentazione scritta non è né un mero sostituto fonetico, né un veicolo passivo e docile. 文字表記は単なる音声の代用品でもなく、また受動的でおとなしい容器でもない 64

I Giapponesi intendono la rappresentazione scritta come una parte sostanziale della lingua. 日本人が文字表記をも言語の実体の一部と受けとっている 80

In giapponese anche la scrittura è un elemento fondamentale che struttura la lingua stessa ed è ancora oggi una parte potente che fa cambiare attivamente il giapponese. 日本語においては表記も言語そのものを構成する重要な要素となっており、それが今なお日本語を積極的に変化させていく力の一部ともなっている 64

Visualità + foneticità: televisione
I *kanji* sono un mezzo di comunicazione indipendente che possiedono un carattere estremamente visuale e stanno in una relazione strettamente complementare con il suono. 漢字は…きわめて視覚的な性格を持つ独立した伝達媒体となっており、音声と並立し、これと密接な相補関係に立っていること 58

Tra scrittura e lingua orale vi è un intimo effetto reciproco e la scrittura, passato un po' di tempo, erode pian piano la lingua. 文字と音声言語の間には密接な相互作用があり、文字は時がたつにつれて言語にくい込んでいくもの 64

I *kanjigo* nascono in un punto di intersezione tra suono e scrittura. 漢字語は音声と文字の交点に成立する 79

Io sostengo che il giapponese abbia una natura paragonabile a quella del mezzo televisivo. Anche quando si parla utilizzando la voce, si seguono nella propria testa simultaneamente le immagini visive date dai *kanjigo* utilizzati. 日本語は伝達メディアとしてはテレビのような性格を持っていると主張している。音声を使って話している時でさえも、使われている漢字語の視覚的な映像を同時に頭の中で追っているのである 81

Anche l'abitudine di rappresentare per iscritto i caratteri aprendo il palmo della mano è peculiare giapponese. てのひらを出して字を書き示す習慣も日本独得で 82

lingua non è necessaria la conoscenza del sistema di scrittura con cui è rappresentata».

「文字は言語ではなく…言語を記録する方法に過ぎない。……ある言語は、いかなる種類の文字表記をも用いてもまったく変わらない..言語を研究するためには、文字表記の知識はなくてもよい」 62

«La scrittura si trova al di fuori della lingua in sé, è un suo sostituto, una sua copia imperfetta»

《文字とは言語そのものの外にある、言語の代用品であり、不完全なうつしである》 62

Il punto di vista per cui al di fuori dei suoni non vi è lingua
この音声以外は言語ではないとする立場 62

La visione per cui tutti i tipi di rappresentazione scritta sono sostituti della lingua parlata e la scrittura è una mera ombra passiva della lingua, che si trova cioè al di fuori della lingua primaria
すべての種類の文字表記が話し言葉の代用品であり、文字とは言語の単なる受動的な影のようなもの、つまり文字は本来的な言語の外側にあるという考え方 63

Foneticità: radio
Nelle lingue in cui la scrittura è, come regola, fonetica, il parlato è paragonabile alla radio e tutte le informazioni sono espresse con lo stimolo uditivo chiamato “suono”.
表記が原則として表音である言葉では、話すことはラジオのようなもので、すべての情報が音声と言う聴感的刺戟に託されている 82

Gli Occidentali recitano a memoria l'ortografia di una parola senza fermarsi.
西欧人はぺらぺらと綴りをそらで言う 82

Nel caso in cui la rappresentazione scritta abbia come principio una natura fonetica, l'informazione visiva chiamata “scrittura” ha una fortissima ridondanza. Ovvero, la rappresentazione scritta non aggiunge nessuna nuova informazione all'atto comunicativo chiamato “lingua”. Perciò, la lingua in sé non cambia a seconda del tipo di scrittura che si utilizza.

文字表記が原則的には表音的な性質を持っている場合には、文字と言う視覚的情報は本質的には重複性 (redundancy) がきわめて強いということである。つまり文字表記はなんら新しい情報をことばという伝達行為に付け加えないのである。だからどのような種類の文字を使っても言葉そのものは変わらない 84

<p>La scrittura funziona come fonte di informazione visiva. 表記が視覚的な情報源として働く 83</p> <p>Nei <i>kanjigo</i> giapponesi la scrittura può essere fonte di informazione indipendente e separata dal suono. 日本語の漢字語では、文字は音声からは別個に独立した情報源であり得る 85</p>	
AMBIGUITÀ	CHIAREZZA
<p>Se si provasse a scrivere lo stesso dibattito in inglese o francese, non ho dubbio che si avrebbero affermazioni ambigue e incoerenti. もし同じ議論を英語なりあるいはフランス語で書いたとしても、あいまいで支離滅裂な主張になることを私は疑わないのである 32</p> <p>Senza che le premesse e le fondamenta delle opinioni dell'autore siano spesso chiarite, le proposizioni scorrono in modo ambiguo. Si cerca di essere allusivi, piace l'oscurità, si detesta l'eccessiva spiegazione. 著者の主張の根拠や前提がしばしば明示されず、文章は晦渋に流れる。説き明かし説き尽すことを嫌い、暗示を好み余韻を残そうとする 37</p> <p>Rifiutare, evitare la chiarezza 明晰さを拒否する 38; 明晰さを避ける 38</p>	<p>«Ciò che non è chiaro non è francese». 明断ならざるもの、フランス語に非ず 37</p> <p>È meglio un modo di esprimersi chiaro e assertivo. 明確な、断定的ないい方をした方がいい 32</p>

Tabella 2 - Costrutti e strutture argomentali di paragone

<p>違いがある 48; …の違い 164; …の…違いもあって 157; …と…の違い 202; …との大きな違い 91; …違っている 49; …と違ってる 115; …と、…とはかなり違っている 85; …と…が全く違う 130; …はまったく違う 187; …が全く違う 139; …と違って 92; …と…が…違う 79; …の相違 58; この相違 189; 言語上の重大な相違点 69</p>	<p>…比べてみると 49; …に比べて 50, 51, 85, 165; …に比べると 83, 206; …と比較対照して 195; …がといい対照 197; …と…の対比において 148</p>
<p>それとは全く別物となっている 86; …とはまったく別の… 85; 別の様相 140; 異なった様相 87; …まったく異なる 85</p>	<p>…よりも…の方が…97</p>
<p>まったく関係がない 59</p>	<p>…の間に 167x2</p>

Tabella 3 - Espressioni perifrastiche di unicità

<p>Non è osservabile in nessuna lingua del mondo; Non è osservabile da nessuna parte; Qualcosa che non si può vedere presso...; Non osservabile negli altri Paesi 世界の言語のどれにも見られない 57; どこにも見られない 129; …にも見られないもの 67; 他国では見られぬ 127</p>	<p>Un fenomeno senza pari tra le lingue del mondo; Che non ha uguali tra le lingue del mondo; Senza pari tra le altre lingue; Senza pari; Impareggiabile nelle altre società e civiltà; Senza precedenti nel mondo 世界の言語の中で例を見ないもの 58; 世界の言語に例を見ないような… 64; 他の言語には例を見ない 102; 他には例を見ない 88; 他の文</p>
--	--

	明社会にその比を見ない 199; 世界に類を見ない 204
Esistono pochi esempi [del fatto...]; Poche sono le nazioni [che...] come i Giapponesi 例は少ない 88; 日本人ほど…民族は少ない 251	Raro al mondo; Raro dal punto di vista delle civiltà del mondo 世界にたぐいまれな…160; 世界の文明上、稀に見る 142
Anche se si cerca nel mondo, non ve ne sono altri; Anche se si cerca nel mondo… 世界広いと言えども他にない 103; 世界広しいえども 121	In modo eccezionale; Come eccezione 例外的に 103; 例外として 145, 165
Al mondo è solo il Giappone lo Stato che...; È solo la nazione giapponese il gruppo nazionale che...; Solo il Giappone... …国家は世界中で日本だけである 128; …民族集団も日本民族しかない 128; 日本だけ…	Nelle lingue di qualsiasi Paese al di fuori del Giappone; Nei Paesi al di fuori del Giappone 日本以外のどこの国の言葉でも 107; 日本以外の国では 206
Nel mondo 世界の中の…111	Fino all'insolito …異常なまでの…127

Tabella 4 - Il lessico dell'unicità

La relazione speciale tra Giapponesi e Giapponese 日本語と日本人の 特殊な かかわり方 46
Il carattere speciale della rappresentazione scritta dei <i>kanji</i> del giapponese 日本語の漢字表記が持つ 特殊な 性格 58
La natura speciale dei <i>kanji</i> , cioè la doppia lettura <i>kun</i> e <i>on</i> 漢字の音訓両読という 特殊な 性質 100
Una speciale attitudine [del Giappone] nel contatto con le altre culture ed etnie 異民族、異文化との 特殊な 接触形態 139
La struttura psicologica speciale dei Giapponesi 日本人の…心理的な 特殊 構造 216
La relazione estremamente speciale tra Giapponesi e lingue straniere 日本人と外国語のきわめて 特殊な 関係 216
La distintività della lingua che è pure la nostra lingua nazionale, il giapponese 日本語という私たちの国語でもある言語…その 特殊性 は 117
Anche qui [se si considera il tipo di etnia e il numero di Paesi in cui si utilizza una certa lingua] emergerà ancora chiaramente la distintività della lingua giapponese ここでも再び日本語の 特殊性 が、はっきり浮かびに上がってくる 127
Le caratteristiche distintive della struttura sillabica e del numero di sillabe del giapponese 日本語の音節数および音節構造の 特徴 53
Il fatto che la ricezione tradizionale giapponese di culture esterne sia stata portata avanti con la selettività autonoma propria dei Giapponesi è un'importante caratteristica distintiva 日本が伝統的に行ってきた外来文化の受容は日本人の自主選択性でつらぬかれていることが重要な 特徴 であり 144
Vi è ancora una caratteristica distintiva eccezionale [a proposito di ciò che pensano i Giapponesi della lingua] もう一つ際立つ 特徴 がある 204
I <i>kana</i> sono una scrittura che, abilmente, ha catturato in modo adeguato la natura speciale della lingua giapponese 仮名文字は巧みに日本語と言う言語の 特質 を適確にとらえたもの 54
La speciale natura dei <i>kanji</i> giapponesi 日本漢字の 特質 60
Una speciale qualità culturale e razziale di noi Giapponesi profondamente impiantata

私たち日本人の…根の深い民族文化的な 特質 だ 187
La peculiarità del giapponese, ovvero il fatto che una stessa parola possa essere pronunciata con suoni differenti a seconda della circostanza conservando la relazione reciproca 同一のことが場合によって相互に関係を保ちながら、違った音で発音されるという…日本語の 特性 51
Come peculiarità dei Giapponesi [il conformismo, basato sul modello di orientamento verso l'Altro] 日本人の 特性 として 197
I <i>kanji</i> , che hanno un funzionamento caratteristico alla lingua giapponese 日本語 特有 のはたらきを持った漢字 64
La “mutazione” e l’“incrocio” meritano attenzione in quanto fenomeni caratteristici della lingua giapponese 突然変異型と交雑型は、日本語 特有 のものとして注目に値する 71
I principi di comportamento e il modello di pensiero caratteristici dei Giapponesi 日本人 特有 の思考様式や行動の原理 154
Il legame singolare dei Giapponesi con la lingua giapponese 日本語と日本人の 特異な 結びつき 122
Far sviluppare una cultura con un carattere singolare [riferito alla cultura giapponese] 特異な 性格を持った文化を発展させる 141
La singolarità della lingua giapponese 日本語の 特異性 とは 132
Questa parte di rappresentazione scritta in <i>kanji</i> ha una struttura unica che non ha uguali tra le lingue del mondo この漢字表記の部分が世界の言語に例を見ないような 独特 の構造を持っている 64
La rappresentazione scritta unica del Giappone 日本 独特 の表記 68
Il metodo di rappresentazione scritta unico del giapponese, ovvero i <i>kanji</i> 日本語の漢字という 独特な 表記法 74
Anche l’abitudine di mostrare graficamente i caratteri è unica al Giappone 字を書き示す習慣も日本 独特 82
I caratteri unici chiamati <i>kana</i> 仮名という 独特な 文字 88
Il metodo di utilizzo dei <i>kanji</i> unico al giapponese 日本語 独特 の漢字使用法 102
La visione unica dei Giapponesi della lingua 日本人の 独特な 言語観 142
Si è vista la distintività del giapponese dal punto di vista dell’utilizzo eccezionale di solo una lingua in un Paese, come il Giappone, quale unità politica 政治的単位としての一国家の中で、日本のように、実際問題としてただ一つの言語のみが使用されることが、むしろ 例外 に属するするという観点から、日本語の 独特性 を見たわけである 127
La propria specificità tipicamente giapponese 自分の日本的な 独自性 235
Scrittura indigena al Giappone 日本 固有 の文字 114
Il contatto [del Giappone] con le altre culture è eccezionale come modalità di ricezione di culture esterne nel mondo 異文化との接触が…世界の外来文化受容の在り方として 例外的な もの 141
Il Giappone è un’eccezione 日本は 例外 である 146
È lecito affermare che, anche sotto questo aspetto, noi siamo una nazione eccezionale 私たちは、この点でも世界で 例外的な 民族と言えよう 154
Noi Giapponesi siamo una nazione rara 私たち日本人・ 珍しい 民族 115

I Giapponesi costituiscono un Paese raro 日本人は… 珍しい 国なのである 132
Il giapponese, una lingua con un carattere molto diverso sotto diversi aspetti rispetto alle lingue di filogenesi europea ヨーロッパ系の言語とさまざまな点でかなり 異質 の性格をもつ言語である日本語 59
I <i>kanji</i> e i <i>kango</i> presenti nel giapponese, dopo essersi assimilati e adattati, sono diventati qualcosa di completamente diverso da quelli cinesi 日本語の中の漢語や漢字はすでに同化順応して、中国のそれとは全く 別物 となっている 85
I sinogrammi della lingua cinese sono elementi differenti e indipendenti [da quelli giapponesi] 中国語の漢字は独立した別個のものとなっており 57-58

Tabella 5 - Espressioni della “giapponesità”

Poiché noi siamo Giapponesi; Essendo Giapponese/i 私たちは日本人なのだから 17; 日本人だから 24	Inimmaginabile per noi Giapponesi 私たち日本人には想像できないほど 92
In quanto Giapponesi 日本人として 23	La maggior parte dei Giapponesi 大多数の日本人 145
Il/i Giapponese/i ordinario/i 一般の日本人 91, 125, 177, 184; 日本人一般 147	Il Giapponese medio; Nel caso del Giapponese medio; L'intellettuale giapponese medio 平均な日本人 150; 平均な日本人ならば 92; 平均な日本の知識人 217
Noi Giapponesi normali; I Giapponesi normali; Il normale Giapponese medio 私たち普通の日本人 178; 普通の日本人 176, 185; 普通の平均的な日本人 176	Nel caso dei Giapponesi 日本人ならば 57
Secondo i Giapponesi; (Anche) secondo noi Giapponesi 日本人にとって 58, 192, 199, 205, 207, 236; 私たち (の) 日本人にとっても・は 122, 69, 78	Secondo il Giapponese medio che ha ricevuto un'istruzione 平均的な教育を受けた日本人にとって 89
Come sa chiunque se Giapponese; Chiunque se Giapponese 日本人なら誰でも知っているように 68; 日本人なら誰でも 121	Il vero Giapponese 本物の日本人 122

Tabella 6 - Linguaggio della parentela e dell'emozionalità

La madrelingua, la lingua dei propri [Giapponesi] antenati 自分の先祖のことば、母国語 36-37	Il nostro Paese 我国我が国 142, 199; わが国 161, 219; 我国 59, 154, 186, 252
Noi Giapponesi 私たち 17, 41, 80, 81, 82, 121x2, 149, 152, 154, 163, 173, 180, 185, 187, 188, 190, 191, 197, 199, 201, 229, 231, 232, 234, 236, 238, 239, 243; 自分たち 204, 251, 252; 我々 68, 159; 私たち日本人 16, 17, 41, 89, 122, 176, 186, 193x2, 216; 私たちの日本人 133, 146, 150, 159, 161, 162, 231; 我々の日本人 36; 私たち普通の日本人 178; 私たち日本人の大多数 231; 私たち日本人にとって 69, 122; 私たちの日本人にとって 78	Il nostro, di noi Giapponesi 私たちの (言語、日本語、国語、精神、心、心情、自覚、態度、鈍感、アメリカ理解他人との関係、日本) 115, 118, 117, 164, 190, 201, 58, 41, 153, 164, 193, 252; 自分たちの言語 204, 251; 私たちが用いる言葉 81; 彼我の言語観の相違 58; 我々の頭 101; 私たち日本人の (感覚、外国恐怖症、この根強いことば不信の伝統) 56, 187, 200
Il sangue della nazione; Il sangue dei Giapponesi 民族の血 188; 日本人の血 145	Etnia/nazione/razza giapponese 日本民族 128x2, 129x2, 187, 188

Essere nati in quanto Giapponesi, essere cresciuti per mezzo della cultura giapponese 日本人として生まれ、日本文化によってはぐくまれた 23	Fiducia 信頼 23x2
Fiducia in sé stessi 自負心 23	Amore 愛着 23
Orgoglio 誇り 23; 誇る気持ち 43	

Tabella 7 - Espressioni o lessico di “banalità linguistica”

Espressioni emiche “Noi Giapponesi” (<i>in-group</i>) 私たち 17, 41, 80, 81, 82, 121x2, 149, 152, 154, 163, 173, 180, 185, 187, 188, 190, 191, 197, 199, 201, 229, 231, 232, 234, 236, 238, 239, 243; 私たちの日本人 133, 146, 150, 159, 161, 162; 私たち日本人 17, 41, 89, 122, 176, 186, 193x2, 216; 我々は 68, 159; 我々の日本人 36; 自分たち 204, 251, 252; 私たち日本人の大多数 231; 私たち日本人にとっては 69; 私たちの日本人にとっては 78; 私たち日本人にとっても 122; 私たち日本人には 16; 私たち普通の日本人 178; 私たちは日本人なのだから 17	Espressioni costitutive della “giapponesità” 私たちは日本人なのだから 17; 日本人だから 24; 私たち日本人には想像できないほど 92; 日本人として 23; 大多数の日本人 145; 一般の日本人 91, 125, 177, 184; 日本人一般 147; 平均な日本人 150; 平均な日本人ならば 92; 平均な日本の知識人 217; 私たち普通の日本人 178; 普通の日本人 176, 185; 普通の平均的な日本人 176; 日本人ならば 57; 日本人にとって 58, 192, 199, 205, 207, 236; 私たち (の) 日本人にとっても・は 122, 69, 78; 平均的な教育を受けた日本人にとって 89; 日本人なら誰でも知っているように 68; 日本人なら誰でも 121; 本物の日本人 122
Espressioni essenzialistiche sui “Giapponesi” 日本民族 128x2, 129x2, 187, 188; 日本人 (...), 日本の方々 17	Espressioni essenzialistiche (emiche) riguardanti i ‘Giapponesi’, la ‘lingua giapponese’, la ‘cultura giapponese’, il ‘Giappone’ 私たちの精神 164; 私たちの心 145, 190; 私たちの心情 201; 私たちの…態度…41; 日本人の精神構造の深層 152; 日本人の行動様式 17; 日本人の自我の構造 193, 192; 日本人の心理の深層に在る外国観 145; 私たちの自覚 58; 日本人の意識の底 152; 日本人の自己認識 197; 日本人の見方 160; 日本人の「日本人観」「日本語観」 186; 日本人の国語観 27; 日本人の言語観 36, 199; 日本人の性格 19, 21/日本人の気質 104; 私たちの言語 115; 自分たちの言語 204, 251; 日本語と言う私たちの国語 117; 私たちの日本語 118; 私たちが用いる言葉 81; 日本の方式 69; 日本文化の価値体系 156; 日本人の伝統的な伝達 200; わが国 161, 219; 我国 59, 127, 154, 186, 252; 我国我が国 142, 199; 私たちの日本 252
Espressioni essenzialistiche riguardanti il ‘Giappone’ 日本という国 206, 207, 187, 103, 120	

LA SENSIBILITÀ GIAPPONESE CAMBIERÀ IL MONDO. UNA TEORIA ECO-LINGUISTICA SULLE CIVILTÀ [2014] (2016)

Nihon no kansei ga sekai o kaeru – Gengoseitaigakuteki bunmeiron

日本の感性が世界を変える—言語生態学的文明論

Adoperiamoci anzi tutto a ritrarre il nostro paese dal falso cammino per cui s'è messo; facciamo che torni a specchiarsi nel suo bel sogno d'adolescente e vi ritrovi la sua vera tendenza, il suo vero destino, finchè da tale contemplazione le ricrescano le forze per riprendere il suo cammino fatidico. (Fichte 1808-1809/1944: 124)

Profilo dell'opera

Nihon no kansei ga sekai o kaeru – Gengoseitaigakuteki bunmeiron (La sensibilità giapponese cambierà il mondo. Una teoria eco-linguistica sulle civiltà) è un saggio che esplora il tema dell'identità nazionale giapponese in uno scenario di imminente catastrofe ecologica mondiale, il cui contesto è la perdita repentina della varietà biologica e della diversità linguistico-culturale umana a causa della smodata attività economica dell'essere umano. Suzuki propone una “teoria eco-linguistica delle civiltà” perché considera fondamentale il sistema ecologico per collocare in modo inedito lo studio delle civiltà e società umane o delle etnie e nazioni, concependo l'essere umano un membro strutturale dell'ecosistema. La tesi di Suzuki è che oggi, di fronte alla crisi ambientale in atto, la civiltà giapponese sostituirà quella occidentale che per centinaia di anni ha controllato il mondo portandolo sull'orlo della distruzione. Ciò potrà avvenire in virtù della duplice natura della civiltà giapponese, che ha conservato la primordialità delle origini acquisendo però le caratteristiche di un moderno Stato nazionale.

Il saggio è strutturato in otto capitoli. Nel primo Suzuki presenta un parossismo di disastri ecologici in cui l'unico barlume di speranza è rappresentato dalla civiltà giapponese. Il secondo capitolo è dedicato alla descrizione dell'“effetto tatamizzazione”, il cuore della tesi dell'autore, cioè alla dimostrazione dell'idoneità giapponese a ricoprire il ruolo di guida spirituale dell'umanità. Il terzo capitolo ha come oggetto l'idealizzazione del periodo Edo, elevato a modello di sostenibilità ambientale a cui il mondo dovrebbe ispirarsi per fronteggiare la crisi ambientale. Nel quarto capitolo l'autore riflette su cosa sia veramente necessario per vivere, soffermandosi sui problemi della società capitalistica giapponese e mondiale e ribadendo i motivi per cui il Giappone dovrebbe prendere in mano la situazione. Nel quinto, sesto e settimo

capitolo Suzuki presenta gli ostacoli al suo progetto di tatamizzazione del mondo - la visione autolesionista della storia recente del Giappone e il complesso d'inferiorità dei Giapponesi verso la propria lingua e cultura - indicando anche le soluzioni per superarli. Nell'ultimo capitolo Suzuki riprende il tema ecologico, discute sul ruolo della cultura come ammortizzatore tra uomo e ambiente e motiva l'importanza della preservazione linguistico-culturale e biologica.

Il saggio, come *Tozasareta gengo*, è primariamente indirizzato ai *nihonjin*: Suzuki si appella alla comunità nazionale dei Giapponesi affinché essi risvegliano la propria coscienza nazionale e diventino consapevoli dell'unicità dei valori della cultura tradizionale. Egli utilizza costantemente il pronome in prima persona plurale "noi Giapponesi" (*wareware nihonjin*) e un'intricata rete di riferimenti storici, culturali, letterari intertestuali, citazioni, modi di dire, proverbi, aneddoti folclorici dalla profonda valenza emica. Qui il richiamo ai connazionali assume toni più marcatamente nazionalistici, dato che l'autore avanza un vero e proprio disegno di *soft power* per il Giappone. Esplicito è inoltre il riferimento al conservatorismo del governo Abe, attraverso l'apprezzamento per aver intrapreso la "direzione corretta" sulla questione apologetica verso i Paesi asiatici durante la commemorazione della fine della Guerra nel 2013, e per il fatto che alcuni politici giapponesi hanno chiaramente espresso la convinzione che la forza futura del Giappone nel mondo sarà la "tradizionale sensibilità per la natura". Il saggio di Suzuki è espressione della sua vicinanza all'*establishment* e s'inserisce nel mutato quadro geopolitico del primo decennio degli Anni Duemila. È un nuovo *nihonjinron* che tiene conto dell'ascesa della Cina come forza regionale e mondiale ed è allo stesso tempo un vecchio *nihonjinron*, perché ripropone le idee di particolarismo culturale degli Anni Settanta.

L'autore utilizza come pretesto l'odierna crisi ambientale e considerazioni di carattere ecologico per sostenere il proprio progetto nazionalista che s'inserisce nello stesso quadro ideologico di *Tozasareta gengo* (1975/2017). Egli stesso giustifica ideologicamente quest'opera come il culmine della sua riflessione sull'identità giapponese iniziata negli Anni Settanta. A partire da *Kotoba to bunka* (Lingua e cultura, 1973), dove Suzuki tratta della "visione masochistica di sé" dei Giapponesi che differiscono dagli 'Euroasiatici', tutti i suoi scritti successivi cercherebbero infatti di capire perché la 'visione del mondo e i valori occidentali' che il Giappone ha assimilato sin dal Meiji non sarebbero adatti ai Giapponesi, sebbene il Giappone sia stato riconosciuto come membro dei Paesi sviluppati. Questo (presunto) problema sarebbe stato risolto in *Nihonjin wa naze nihon o aisenai no ka* (Perché i Giapponesi non amano il Giappone? 2005), dove è presentata l'idea che la diversità tra Giappone e 'Eurasia' origina dal tipo di dieta, alla base di altre due differenze essenziali: il perseguimento dell'armonia tra uomini e tra uomo e natura e il violento soggiogamento di tutti

gli esseri viventi. Questo divario, che si mantenne inalterato grazie alle condizioni geografiche favorevoli all'isolamento del Giappone, sarebbe stato incrinato nell'Ottocento assorbendo la civiltà occidentale e adottando una politica capitalista. Nonostante ciò, come Suzuki evidenzia nel saggio, avendo il Giappone raggiunto e talvolta superato l'Occidente conservando una "visione della società e dell'uomo tipicamente giapponese", i Giapponesi sono riusciti a costruire una civiltà adatta a guidare il mondo.

Al fine di evidenziare l'ideologizzazione di Suzuki, mostrerò dapprima la sua ispirazione nazionalista, soffermandomi su due aspetti, uno riguardante la volontà e l'altro il contenuto nazionalista del saggio. In seguito, volgerò l'attenzione al nucleo ideologico del discorso nazionalista di Suzuki, il primordialismo, presentandone il sistema di credenze e le modalità retoriche e comunicative con cui esso è implementato e naturalizzato.

Il nazionalismo di *Nihon no kansei ga sekai o kaeru*

1. Volontà nazionalista

Rispetto a *Tozasareta gengo*, questo saggio si distingue per un tono ancor più marcatamente nazionalista e riprende diversi temi classici del nazionalismo tedesco ottocentesco.

Innanzitutto il tema della **guida dell'umanità**, secondo cui la civiltà giapponese dovrebbe prendere le redini della leadership mondiale per illuminare spiritualmente e culturalmente l'umanità verso la retta via, soprattutto in merito alla visione del rapporto essere umano-natura. Ciò dovrebbe avvenire attraverso la tatamizzazione del mondo, cioè la diffusione del modello giapponese tramite la propagazione di lingua e cultura giapponese, in questo preciso momento storico che si caratterizzerebbe per la fine del paradigma antropocentrico occidentale alla luce della grave crisi ecologica mondiale. L'enfasi sulla superiorità etnico-culturale di una nazione dovuta a una più ricca spiritualità interiore e sul loro primato morale, la predestinata guida e rigenerazione del mondo ad opera di una nazione, il groviglio di «preteso universalismo» e «modo di vedere grettamente nazionale» sono temi centrali ai *Reden* di Fichte, dai quali Suzuki sembra attingere la propria fonte d'ispirazione (Merker 2001: 60; Fichte 1807-1808/1944).

La sostituzione del paradigma dominante e l'ascesa globale del Giappone sono descritti in toni fortemente profetici: il risveglio della nazione giapponese è finalizzato a rinnovare la missione che è stata affidata al Giappone (*jibun ni ataerareta shimei*) di salvare subito l'umanità

dall'imminente autodistruzione. Il tema del **messianismo** è centrale in questo saggio, ma, a differenza del nazionalismo ottocentesco, è spogliato da connotati religiosi della tradizione cristiana. La missione profetica non è conferita da Dio, ma lo è, in modo più pragmatico e concreto, dall'ordine delle cose, dal fatto, per Suzuki oggettivo, che i Giapponesi conservano ancora elementi della cultura animista e panteista delle origini, che "predicano" il rapporto armonioso tra essere umano e natura. È presente inoltre una forte componente fatalista, dovuta però al carattere ideologico del discorso nazionalista di Suzuki e non a ispirazioni religiose.

A questo proposito, fondamentale è anche il tema del "**ritorno alle origini**", l'idealizzazione di un passato primevo e la concettualizzazione astratta e mistificatoria di un insieme di virtù spirituali tradizionali giapponesi. Questa categoria dell'"onnirisolutività della primordialità", che annulla il senso della Storia (Merker 2001: 125) ed è centrale alla retorica nazionalista, si riscontra dapprima nell'affermazione di una visione della natura specificatamente giapponese, incarnato dalla visione del mondo animista e panteista dello shintoismo e del buddhismo. È inoltre visibile nella mitizzazione storica, soprattutto nella nobilitazione unilaterale dell'epoca Edo come età dell'oro della storia non solo giapponese, ma dell'umanità intera. Il periodo Edo è infatti dipinto come una fucina di idee e principi positivi, come la moderazione, il pacifismo e l'autosufficienza, che dovrebbero diventare fonte d'ispirazione per il mondo intero al fine d'intraprendere collettivamente la strada verso la riduzione e la sostenibilità.

La restaurazione di elementi primordiali della cultura giapponese è strettamente connessa all'epurazione di elementi stranieri, che si traduce in un allontanamento da un modello di vita sbagliato, quello "occidentale". Il tema della "**colpa originaria**", nella fattispecie l'inizio della negativa influenza occidentale in termini soprattutto etici a partire dall'era Meiji, pervade tutto il saggio. L'Occidente si sarebbe macchiato della colpa di aver forzato il Giappone dei Tokugawa ad aprire il Paese e di avervi importato principi economici eticamente infimi, in quanto finalizzati a perseguire solo il benessere egoistico umano a danno dell'ambiente e, infine, dell'essere umano stesso come specie. Per contro, il Giappone non sarebbe colpevole per aver accettato di imitare l'Occidente, diventando un moderno Stato sviluppato, perché non aveva altra scelta per garantire la propria sopravvivenza. Tuttavia, esso non si integrò mai veramente nella società internazionale, in virtù della persistenza della primordialità originaria. Da ciò derivano la diversità giapponese nel panorama mondiale e la sua idoneità a guidare il mondo. La contaminazione dell'Occidente è però più subdola, perché include anche la sfera della 'psiche giapponese'. A partire dal Meiji, la visione del mondo egemonica dell'Occidente avrebbe inciso sull'elaborazione di un profondo complesso inferiorità verso la propria identità in quanto Giapponesi, verso la propria lingua, cultura e persino l'interpretazione della Storia.

Suzuki costruisce uno *strawman*, un “uomo di paglia”, intorno a cui intelare ad arte una fitta rete di mali che il popolo giapponese starebbe continuando a subire ingiustamente per mano di un’entità esterna, l’Occidente, e utilizza la crisi ecologica mondiale come pretesto per rivendicare il primato spirituale giapponese. Non è un caso che Suzuki parli di intellettuali giapponesi “soggiogati” (*shihai sarete iru*) da “un pensiero che è stato impiantato” (*tatakikomareta kangae*) senza specificarne l’agente. L’uso del passivo, la scelta di questi termini e la mancata specificazione dell’agente che compie l’azione sono indizi che lasciano intendere che gli ‘intellettuali giapponesi’ (e per estensione i ‘Giapponesi’) sono vittime del colonialismo occidentale, perché non erano consapevoli di quanto accadeva nel loro cervello. Il ruolo passivo dei Giapponesi è rafforzato dall’idea della loro inconsapevolezza del valore positivo delle peculiarità della visione del mondo indigena, dovuta a sua volta a un’educazione influenzata dai ‘valori occidentali’.

Pertanto, per Suzuki è necessario destare i Giapponesi dal loro sonno decennale: entra qui in gioco il tema del **risveglio** (*jikaku suru*) della consapevolezza nazionale, soprattutto da parte degli intellettuali alla guida della società (*shakai no shidōshateki tachiba ni aru*). Anche in questo frangente il richiamo ai *Reden* del filosofo Fichte è molto forte ed è palese. Il risveglio consiste nella rivalutazione di lingua, cultura e storia giapponese, enfatizzandone gli aspetti positivi e falsificando, nascondendo e minimizzando i fatti storici negativi. Soprattutto consiste nell’enfatizzare i sentimenti di orgoglio, fiducia, amore di sé in quanto nazione. La presa di coscienza si accompagna inoltre all’affrancamento dal ‘pensiero occidentale’, dall’idea che la mentalità e il metodo occidentali siano universalmente il bene supremo in quanto modalità di esistenza della specie umana, dalla “trappola dei pregiudizi” (*omoikomi no wana*) che avrebbe finora influenzato negativamente la scienza e la visione di sé dei Giapponesi, e alla restaurazione di un “punto di vista giapponese”.

Almeno altri due sono i temi che mostrano l’intento nazionalista dell’autore. Innanzitutto, l’idea herderiana di **lingua e parola quali epifanie dello spirito** di un popolo: la lingua giapponese e determinate parole del suo lessico sono concepite come finestre a una visione del mondo specificatamente giapponese, soprattutto al tradizionale e intimo rapporto che intercorre tra popolo giapponese e natura. Questa concezione del linguaggio presuppone una visione primordialista della nazione giapponese, come entità biologica sostanzialmente immutabile e statica. Alla visione della lingua/parola quale espressione del carattere nazionale Suzuki aggiunge un ulteriore elemento, ovvero il potere misterioso della lingua giapponese di nipponizzare persone estranee, di attrarle verso il contesto linguistico-culturale giapponese. Questo potere misterioso sembra riecheggiare lo spiritualismo metafisico proprio della retorica

nazionalista tedesca, in particolare il concetto di *Volksgeist*. L'autore sembra però in questo senso più fichtiano che herderiano, non solo perché sancisce il primato della lingua (e cultura) giapponese, ma anche perché assegna alla nazione giapponese il ruolo di salvare l'umanità.

Anche il tema dello stretto **legame tra popolo-nazione e terra** è qui molto presente. Più che sottolineare il legame sacrale che unirebbe indissolubilmente Giapponesi e arcipelago giapponese, più volte Suzuki ne enfatizza le peculiarità geografiche che sono all'origine della diversità giapponese, soprattutto l'insularità e l'isolamento. L'insularità, già di per sé fonte di separazione materiale, assume in Suzuki connotati ideologici, essendo qualificata come peculiare rispetto ad altre condizioni di insularità e fatale, perché cagione dell'eccezionalismo giapponese. Inoltre, dal saggio di Suzuki risulta chiara la concezione dell'autore di uno Stato-territorio giapponese in termini etno-razzialistici, in altre parole della piena accettazione e riproduzione dell'ideologia rappresentata dall'espressione *Blut und Boden* (sangue e terra) e della saldatura tra **popolo-nazione, etnia-razza e terra**.

L'intento nazionalista è chiaro se si considera altresì la tipologia di destinatari dell'opera, la **nazione giapponese**. Ciò è visibile sia nel lessico intimistico impiegato per appellarsi ad essa, come il pronome collettivo "noi Giapponesi", sia nella volontà fichtiana di purificare le scienze umane dall'influenza occidentale all'interno dell'accademia giapponese per giungere a una visione specificatamente giapponese del mondo, di sé, della propria storia, dell'essere umano, e di assumere un metro di misura "tipicamente giapponese".

Nel saggio Suzuki s'ispira dichiaratamente a una **prospettiva storicista**, anch'essa mutuata dal filosofo Herder. Nel saggio sono visibili rimandi alla volontà di giungere a possedere una visione, un'immagine generale, "un'ampia veduta", il "quadro", il "corso dei tempi ricolmo di tante vicende", una "linea di sviluppo" (Herder 1774/1951: 24), più in particolare di «spaziare nell'oceano dei popoli, delle età e delle terre [...] abbracciarli in uno sguardo solo [...] simpatizzare in primo luogo con la nazione, per sentire anche una sua singola inclinazione e attività, e poi il loro assieme, e trovare infine una parola, pensando tutto nella sua gravidanza, o sul libro non resta che un vuoto nome». (Herder 1774/1951: 22-23; 29-30). La differenza con Herder è la delimitazione esclusivista dell'applicazione di questa prospettiva al solo popolo-nazione giapponese e alla sola storia giapponese, fatto che rende Suzuki vicino più a Fichte.

Più herderiana, anche se poco sviluppata, è infine l'enfasi conferita dall'autore all'attività artistica, letteraria, artigianale degli *shomin*, l'insieme delle persone ordinarie che compongono e animano la nazione con la loro creatività.

2. Contenuto nazionalista

Suzuki prende le mosse da *Bunmei no shōtotsu* (*The Clash of Civilizations*, 1996) di Samuel Huntington come fonte da cui trarre l'ispirazione per strutturare il saggio. Lo scienziato politico americano, che apparteneva alla scuola di pensiero di storicisti britannici come Arnold Toynbee (1889-1975) secondo cui il Giappone non era da annoverarsi tra i Paesi satelliti della civiltà cinese come Vietnam e Corea, individua nel mondo contemporaneo tra le sette e le otto civiltà indipendenti (*dokuritsu shita bunmei*), che si distinguono le une dalle altre per il possesso di determinate caratteristiche. Il 'Giappone' figura tra di esse, grazie a una peculiarità: la **civiltà giapponese è isolata**, non condivide cioè nessun elemento di somiglianza con le altre civiltà (religione, lingua, cultura, etnia, territorio), essendo unificata sotto tutti questi aspetti.

Questa visione del mondo diviso in civiltà e delle civiltà come protagoniste della Storia è condivisa da Suzuki, secondo il quale **il Giappone**, piccolo Paese insulare, autosufficiente e isolato, **rappresenta un mondo a parte** (*betsu sekai*). Le altre civiltà hanno origini religiose e linguistiche in comune, comprendono diverse etnie, e, per questo motivo, hanno storicamente avuto numerosi contatti reciproci, nella forma di fusioni e riconciliazioni, conflitti e infinite guerre. Ciò significa che tali civiltà erano consapevoli dell'esistenza le une delle altre, fatta eccezione per il Giappone, di cui non si conosceva l'esistenza fino a tempi recenti. Suzuki sostiene che il Giappone non ebbe contatti diretti con i seguaci di ebraismo, islam e cristianesimo, il gruppo di civiltà più forte a partire dal primo periodo moderno e che anche gli scambi con la sfera d'influenza della civiltà cinese avvenne per mezzo dell'importazione selettiva della tecnologia continentale e dell'acquisizione di prodotti culturali attraverso la fonte scritta re-intepretandoli. Proprio per questa ricezione culturale indiretta de-umanizzata su larga scala il Giappone conserverebbe ancor oggi la specificità delle origini.

Intrepretando il mondo e la storia dell'umanità come una dialettica incessante tra civiltà, Suzuki elabora una **teoria delle civiltà** che definisce **"eco-linguistica"**. I due grandi attori protagonisti di questa teoria sono la 'civiltà occidentale-euroasiatica' e la 'civiltà giapponese', rappresentanti due modalità di esistenza e di relazione con il mondo antitetiche, "conflitto/armonia" e "distruzione/preservazione". Il soggetto che fa da sfondo allo "scontro di civiltà" è il sistema ecologico terrestre (*seimeitai*), presentato come un'entità a rischio di estinzione. L'altro soggetto è la cultura (*bunka*), in particolare un aspetto di essa, la lingua (*genko*), trattata da un punto di vista ecologico. Suzuki sostiene che la cultura (lingua) umana sia un "dispositivo di ammortizzazione" (*shōgekikyūshū sōchi*) tra l'essere umano e l'ambiente

naturale. È una “fascia intermedia” (*chūkan chitai*) e, in quanto tale, è definibile come “cultura in senso ampio” (*kōgi no bunka*), che comprende al suo interno l’utilizzo di fuoco, utensili, indumenti, una dimora; la lingua, i costumi e le usanze, la religione, le cerimonie. Questa fascia intermedia giocherebbe un ruolo fondamentale come dispositivo in grado di assorbire l’impatto proveniente dal mondo esterno, affinché l’essere umano non riceva direttamente l’influenza dell’ambiente. Grazie ad essa, l’essere umano sarebbe l’unica specie sempre uguale a sé stessa, che non cambia la propria “identità specifica” ma si adatta mutando la cultura di cui è circondato a seconda dell’ambiente. Sussistono sì differenze tra esseri umani, ma i cambiamenti parziali che gli umani hanno sviluppato sono visibili in differenze di “sottospecie”, che non intaccano l’identità specifica umana: a cotanta diversità naturale corrisponde un’eterogeneità e diversificazione culturale e linguistica. Ciò che muta nell’essere umano è la cultura, che “copre” l’ambiente naturale. La lingua, la parte principale della cultura, cambia anch’essa adattandosi alle differenze dell’ambiente naturale. La varietà del linguaggio umano gioca un ruolo fondamentale nel conservare la continuità e la medesimezza dell’essere umano. La lingua è infatti considerata come una “mappa percettiva” che riflette il modo di vivere di certe persone.

La tesi di Suzuki è che la **civiltà euroasiatica** (occidentale, americana), che ha dominato fino ad oggi il mondo, ha sostenuto una modalità esistenziale e relazionale con la natura (conflitto-distruzione) basata sul **principio di omologazione**, rivelatasi estremamente deleteria per la diversità biologica e, dunque, linguistico-culturale, la base per la sopravvivenza umana. Il benessere, le comodità raggiunte (longevità, incremento produttivo, espansione economica, sviluppo tecnologico e scientifico) hanno giovato apparentemente e solo l’essere umano, ma non l’ambiente, in veloce deterioramento. Le basi dell’esistenza dell’essere umano sono messe a repentaglio da questa prosperità materiale. L’effetto tangibile di ciò è l’attuale crisi ecologica mondiale. Oltre all’aumento dello spreco di risorse di energia che causa l’avanzamento repentino della distruzione dell’ambiente naturale, un altro problema insito nell’occidentalizzazione (americanizzazione) del mondo sarebbe di carattere linguistico. A mano a mano che l’inglese acquisisce una posizione più forte come lingua franca a scapito delle altre lingue, diventa sempre più chiara il suo ruolo di controllare il destino dell’umanità e di aver determinato uno sviluppo scientifico «estendendo la gamma delle attività fino al mondo celeste» (p.). Riferendosi al mito della torre di Babele e alla leggenda di Dedalo e Icaro, Suzuki afferma che l’essere umano, a guida occidentale, ha violato “il volere di Dio”, cioè la dispersione delle lingue umane, superando i limiti e dimenticando la propria natura finita. Tuttavia, la **civiltà giapponese** sostiene una modalità esistenziale e relazionale con il mondo basata sul principio della differenziazione, in linea con la diversità biologica, e, quindi, garante

della sopravvivenza della specie umana. Per questo motivo, essa dovrebbe ergersi come **protettrice dell'ideale universale della varietà**.

La crisi ecologica rappresenta un pretesto per asserire idee nazionaliste, è uno *strawman*. Tutto il discorso di Suzuki è costruito in modo da essere infalsificabile: tutti gli accadimenti che possono contraddire la sua tesi sono ascritti all'influenza occidentale. Tutto è considerato in ultima analisi essere colpa dell'Occidente. Il Giappone se ne deve liberare, ricostruirsi, ma siccome è un Paese generoso e amante dell'umanità farà vedere al mondo una strada alternativa. Lo spartiacque del discorso ideologico di Suzuki è rappresentato dall'era Meiji: tutto quello che è successo dopo è stato su istigazione o su reazione forzata dell'ideologia occidentale, quindi responsabilità degli Occidentali. La storia tracciata prima del Meiji è caratterizzata da isolamento, ecologismo, pacifismo: più vicino ai primordi si va, più l'argomento è solido. I Giapponesi si sono sì fatti le loro guerre, ma tra di loro; liberatisi delle influenze esterne e stabilizzati i rapporti di potere interni hanno potuto portare a compimento la loro civiltà con il periodo Tokugawa. Quella che segue è una ricostruzione contenutistica personale delle idee di Suzuki sopra sintetizzate, essendo presentate in modo disorganico nel saggio.

2.1 Atto I. Il dominio della civiltà occidentale

Suzuki identifica il periodo a partire dal XVI secolo, l'inizio dei grandi viaggi marittimi, fino al momento presente l'epoca in cui il mondo è stato posto alla **guida della civiltà occidentale**. Questo dominio fu possibile grazie al veloce progresso tecnologico e scientifico conosciuto in Europa dal Rinascimento, che portò l'“Uomo bianco” a espandersi su scala mondiale in cerca di nuovi mercati, intraprendendo la strada della grande crescita economica. L'espansionismo fu accompagnato da massacri sistematici su vasta scala mai visti prima nella storia dell'umanità. Durante la conquista violenta del mondo, si fece strada gradualmente la teoria della superiorità della “razza bianca” secondo la quale l'Uomo bianco, avendo raggiunto lo stadio più progredito in quanto essere umano, è più intelligente e forte di tutte le “razze” umane. Questa teoria ricevette un energico impulso dalla teoria darwiniana sull'evoluzione della specie, utilizzata poi da Herbert Spencer per spiegare le differenze di forza visibili tra le razze, applicandola a tutte le sfere di attività umana e ai popoli posti sotto il soggiogamento coloniale.

Con ‘civiltà occidentale’ Suzuki si riferisce ai Paesi dell'Europa occidentale e soprattutto agli **Stati Uniti**, forza trainante della civiltà occidentale stessa, che ha imposto lo stile di vita dell'uomo contemporaneo a livello mondiale. Suzuki individua proprio negli Stati Uniti il Paese occidentale in cui si è compiuta la realizzazione più completa del cosiddetto “**paradigma**”

occidentale”, un insieme di caratteristiche che formerebbero lo ‘stile di vita occidentale’, il ‘pensiero occidentale’, la ‘visione del mondo occidentale’, i ‘valori occidentali’, e che si concretizza in modo drammatico nella “**visione della natura secondo gli Occidentali**”. Questo paradigma è alla base dello sviluppo economico mondiale e dell’insorgere parossistico di disordini ecologici devastanti, interminabili scompigli, antagonismi ideologici. Suzuki ne individua gli attributi fondamentali:

- Primato della **logicità** e della **razionalità**: si manifesta attraverso la lingua e uno stile di vita offensivo verso gli Altri, tendente all’ostilità e all’antagonismo per l’affermazione del sé.
- **Antropocentrismo** o suprematismo umano:
 - perseguimento del benessere, della ricchezza e della prosperità dell’essere umano come obiettivo di esistenza (sviluppo infinito di tecnologie per migliorare le condizioni di vita il cui metro di misura è la convenienza economica, l’ottimizzazione, il disturbo arrecato agli Altri, il perseguimento insaziabile degli interessi del proprio Paese, il profitto);
 - dominio sulla natura: distruzione, annientamento dell’ordine naturale fino a un punto di non ritorno, rimodellamento del mondo naturale a proprio piacimento;
 - monoteismo: esclusione intollerante, disprezzo e sottomissione per poi convertire, la natura è stata creata da Dio per l’uomo e quindi è da porre sotto il suo controllo.
- **Conflittualità**:
 - principio di conflittualità endemica;
 - bellicosità: i Paesi occidentali hanno commesso verso i popoli di ogni parte del mondo crudeli guerre di saccheggio e di invasione senza pari, feroci battaglie per interessi economici, antagonismi esasperati per motivi ideologici, rivendicazioni per la terra; le rispettive terre nazionali erano continuamente devastate da conflitti violenti religiosi ed etnici; problemi di discriminazione razziale sono ben radicati;
 - sfruttamento: una cultura aristocratica e reale fioriva a scapito della cultura del popolo, perennemente sfruttato.
- **Dogmismo**: il pensiero per cui qualcosa piace o non piace, è buono o cattivo, è giusto o sbagliato, è bianco o nero, è alla base degli antagonismi ideologici, delle differenze religiose, dei conflitti per la terra del mondo moderno e ha portato a una diminuzione di uno strato della diversità sotto diversi punti di vista.

- Primato filosofico ed estetico del “**pieno**” sul “vuoto”: l’Occidente apprezza solo ciò che si può toccare con mano, ciò che si può vedere con gli occhi, ciò che si può quantificare e spiegare scientificamente.
- La cultura **pastorizia** è il fondamento della cultura e dello stile di vita occidentali.
- Nel vasto continente euroasiatico, fu impossibile costruire il consenso affidandosi all’omogeneità di “dati di fatto” a causa dell’**eterogeneità** delle popolazioni.
- Primato del principio “il **ragionamento** vale più dell’evidenza”, essendo la varietà e le differenze regionali molteplici. Affidamento sull’aspetto superficiale e logico delle parole, a livello razionale, a livello della **finzione** altamente **astratta**.

Questo paradigma è lo stesso che domina la ‘civiltà cinese’. ‘Occidente’ e ‘Cina’ formano la ‘civiltà euroasiatica’, contro cui si contrappone in modo dicotomico il ‘Giappone’, sebbene la Cina compaia solo talvolta e in una posizione secondaria rispetto all’Occidente. Secondo Suzuki, questo è il paradigma che avrebbe portato alla crisi ecologica contemporanea e, come emergerà dalla Tabella 1 nell’analisi retorica del saggio, i suoi attributi sono perfettamente antitetici a quelli che caratterizzano il paradigma giapponese.

2.2 Atto II. La crisi dell’egemonia occidentale: l’insorgere di una catastrofe ecologica senza precedenti

Suzuki concepisce la storia moderna, a trazione occidentale, come **un crescendo di distruzione ambientale**. Soprattutto dal Sette-Ottocento, la rivoluzione industriale diffusasi in tutto il mondo si rese possibile grazie alla pressione esercitata dall’essere umano sulla natura, alla modificazione dell’ambiente a beneficio del solo essere umano, alla conquista dei combustibili fossili. Fino a quel momento, l’essere umano viveva in relazione passiva rispetto alla forza della natura come gli altri animali, ma, dopo la scoperta del carbone, si sarebbe trasformato in un aggressivo distruttore ambientale. Sebbene l’agricoltura abbia modificato l’ambiente naturale, la sua velocità di diffusione e il suo impatto erano moderati e raggiunsero un compromesso con l’ecosistema. A partire da metà Novecento, quando il carbone fu sostituito da gas naturale e petrolio, ancor più dannosi, senza contare la recente tendenza verso il nucleare, il mondo divenne monopolio esclusivo dell’essere umano.

A causa di queste scoperte e delle innovazioni che ne conseguirono, sono emerse **due pericolose tendenze** per la preservazione dell’ecosistema terrestre. È aumentata innanzitutto la popolazione umana in modo repentino e perciò l’energia consumata. Sta scomparendo lo spazio

necessario per l'espansione della popolazione e la crescita economica sostenuta finora. Per Suzuki l'"astronave Terra", nella quale gli esseri umani non possono più vivere, si trova letteralmente in un'epoca di chiusura (*sakoku jidai*) che non consente un'ulteriore espansione umana. Sono aumentati inoltre gli spostamenti umani su scala globale, si sono intensificati l'internazionalizzazione, la globalizzazione, che starebbero appiattendole culture e le lingue umane, le mentalità, gli stili di vita.

Da un punto di vista linguistico, la tendenza che si osserva è la conservazione di un numero limitato di lingue naturali (cinese, francese, inglese, spagnolo, portoghese, arabo, russo), che, in virtù della grandezza data dal numero di parlanti e dalla forza della loro cultura, religione, economia e forza armata, controllano, sopprimono e assorbono una molteplicità di lingue minori, i cui parlanti, per sopravvivere, devono adeguarsi. Le lingue minori sono in costante declino, così come le persone in grado di trasmetterle alle generazioni successive. La **scomparsa della varietà linguistica e culturale** umana è concomitante alla **perdita** repentina della **varietà biologica** terrestre, dovuta anche all'aumento degli animali addomesticati e domestici e alla conseguente sottrazione degli habitat naturali agli altri animali.

Il deterioramento dell'ambiente terrestre sta ora entrando in una fase di rischio. Secondo Suzuki, anche se non tutte le problematiche ambientali sono causate dall'azione umana, bisognerebbe iniziare a capire che diversi sono i "**segnali di catastrofe imminente**" (*hakyoku no shigunaru*) che la natura ha iniziato a inviare all'uomo - fenomeni estremi senza precedenti che negli ultimi anni avvengono di frequente e ovunque nel mondo. Egli descrive una situazione ecologica odierna sempre più drammatica, caratterizzata da una lunga serie di eventi/tendenze:

- incendi boschivi record;
- inondazioni senza precedenti;
- grandi neviccate estive;
- riscaldamento climatico globale;
- desertificazione;
- fenomeni atmosferici anomali estremi e senza precedenti;
- grandi piogge record;
- disastri ingenti, violenza senza precedenti;
- caldo intenso continuativo;
- inizio di un periodo di intensi mutamenti;
- comparsa delle foreste pluviali tropicali;

- cambiamento della composizione atmosferica e accelerazione del riscaldamento climatico;
- diminuzione drastica della varietà della fauna;
- reazioni a catena di distruzione e peggioramento dell'ambiente naturale;
- esaurimento delle risorse.

Suzuki conclude che non si può dunque più perseguire lo sviluppo infinito e l'espansione economica, perché, se si continua su questa strada, la società umana cadrà in gravi disordini incontrollabili. È necessario che l'essere umano inverta il prima possibile la direzione dello sviluppo delle civiltà (*bunmei no susumu o hōkō*) per evitare la rovina. L'essere umano dovrebbe aspirare a una riduzione e contrazione economica, dovrebbe entrare in un'"epoca di discesa dalla montagna" (*gezan no jidai*). L'illimitata avidità dell'uomo e il desiderio di lasciare ai propri discendenti la Terra così com'è non sono compatibili.

2.3 Atto III. L'ascesa della civiltà giapponese come guida spirituale dell'umanità

A fronte di questa catastrofe ecologica imminente, il Giappone, civiltà periferica e isolata, dovrebbe sostituire la civiltà occidentale nella leadership mondiale. Quest'ultima ha dato prova dell'opinabilità del proprio paradigma e mostra ormai segni di cedimento. In questo momento storico, solo la civiltà giapponese, qualitativamente inconciliabile con quella occidentale, è in grado di indicare un nuovo stile di vita a cui l'umana dovrebbe aspirare d'ora in avanti.

Il Giappone è un *unicum* nella storia dell'umanità, essendo caratterizzato da una "**duplice struttura fermamente impiantata**" (*nimai goshi no nijō kōzō*) che combina modernità e antichità. Superficialmente, sotto l'influenza della civiltà occidentale a partire dall'era Meiji, il Giappone ha sviluppato uno Stato moderno e avanzato su modello occidentale diventando una **grande potenza economica e tecnologica**. Verso la fine dell'Ottocento, per mantenere l'indipendenza e sopravvivere nel mondo guidato dall'Occidente fu infatti costretto ad entrare forzatamente nella società internazionale, scegliendo la strada dell'"abbandono dell'Asia per entrare in Occidente" (*datsua nyūō*) ed effettuando un cambio di paradigma attraverso il Rinnovamento Meiji. Culturalmente però conserva immutati i valori spirituali costitutivi della giapponesità, in particolare la **primeva visione della natura animista e panteista**, non solo andata completamente perduta presso le altre grandi civiltà, ma giudicata addirittura un'eresia nella visione dominante del mondo occidentale di matrice cristiana. In Giappone, nonostante la modernizzazione, gli elementi dell'antica civiltà delle origini permangono come "**cultura profonda**" (*kisō bunka*). Se si considera la visione del mondo shintoista e buddhista, diversi

suoi elementi si manifestano inaspettatamente in molti aspetti della vita quotidiana giapponese. La civiltà giapponese è dunque peculiare in quanto persiste una **continuità** di visione della natura unitaria, sincretica, armoniosa, empatica e rispettosa verso tutti gli esseri viventi, persiste tra Giapponesi del passato e del presente.

Per scongiurare la distruzione dell'ecosistema naturale di cui fa parte anche l'essere umano, Suzuki crede che sia giunto il tempo di un **cambio del paradigma dominante**, con particolare riferimento al rapporto uomo-natura, cioè di sostituzione della visione antropocentrica a trazione occidentale con la visione panteista e animista custodita dal Giappone. Nell'ondata dell'occidentalizzazione e modernizzazione che il Giappone subì dal Meiji, i Giapponesi “si erano messi da parte”, ma da ora in poi dovrebbero essere inviati nel mondo come forza che il Giappone possiede. Per Suzuki, non è un'esagerazione affermare che ciò che è assegnato oggi ai Giapponesi è una “**missione storica di civilizzazione dell'umanità**” (*jinrui no bunmeishiteki shimei*). Suzuki pensa che sia necessario rispolverare l'ideale educativo tradizionale giapponese, perché è evidente che la strada che dovrebbe seguire d'ora innanzi l'umanità non sia quella dello sviluppo economico:

その一つの回答が…私たちの日本こそが、ものごとすべてを国と言う極めて人工的な単位、しかも人類の歴史から見てもごく短い伝統しかない考え方を絶対とする立場がいかに危険な誤れるものかを、世界に向かって堂々と公的に表明し、問題の解決を模索する道在先頭に立って切り開く努力をあらゆる面で少しずつでも始めることである 261

Una risposta sarebbe che fosse proprio il nostro Giappone [...] a mettersi in prima fila e a spianare la strada, per mostrare maestosamente a tutto il mondo quanto tragico sia l'errore di adottare in modo assolutistico il criterio del tutto artificiale di ridurre ogni cosa al concetto di 'Stato' – un pensiero dalla tradizione brevissima anche dal punto di vista della storia umana – e così iniziasse poco alla volta uno sforzo a tutto campo nel tentativo di dare una soluzione ai problemi.

La tragedia ecologica può essere evitata solo se i Giapponesi riusciranno a imporsi con il proprio esempio come nazione-guida spirituale, per diffondere ovunque nel mondo il “**paradigma giapponese**”, un insieme di caratteristiche che compongono lo ‘stile di vita giapponese’, il ‘modo di vivere sensibile’ della civiltà giapponese giapponese, la ‘visione del mondo giapponese’, i ‘valori giapponesi’. Esso si concretizza nella “**visione della natura giapponese**”, non gerarchica e oppositiva, ma circolare. Gli attributi del modello giapponese individuati da Suzuki sono:

- Primato della **sensibilità** rispetto alla logica. Società, cultura, lingua giapponese mostrano l'importanza conferita all'emozionalità più che alla logicità nel sistema di valori giapponese, cioè l'enfasi data all'emozione, al sentimento, all'intuizione.
- **Naturocentrismo**. L'essere umano non occupa una posizione privilegiata e isolata da tutte le altre creature, ma è solo una delle tante specie animali che popolano l'ecosistema terrestre:
 - **panteismo** e **animismo**: ogni essere vivente sulla Terra è interconnesso da innumerevoli fili invisibili e l'essere umano è fatto della stessa materia di cui sono fatti tutti gli altri esseri viventi;
 - **sincretismo** e **coesistenza**: unitarietà e fusione uomo-natura;
 - **circolarità**, parità uomo-natura, eco-sistema, interconnessione;
 - **rispetto**, deferenza, considerazione e senso di riguardo verso tutti gli esseri viventi;
 - **empatia** e **compassione** verso tutti gli esseri viventi;
 - senso di **comunione**;
 - tenero sentimento di **umiltà**;
 - **amore**;
 - **senso di ringraziamento** per tutti gli esseri animati e inanimati.
- **Armonia**. La saggezza di vivere in cooperazione e in modo mite senza guadagni personali e senza invadere l'Altro:
 - **coesistenza**: stile di vita basato su convivenza, compromesso, comprensione reciproca;
 - **evitare** il più possibile arrabbiature, **frizioni**, antagonismo e conflitto con gli Altri;
 - **preservazione** delle **relazioni umane** di amicizia, padronanza di sé, stabilimento di un Altro a cui rapportarsi costantemente in modo amichevole per non disgregare le relazioni sociali;
 - **pacifismo**: perseguire l'armonia sociale nazionale e la pace internazionale; eliminare le differenze e appianare i conflitti interni (mantenimento del sé collettivo, assenza di affermazioni egoistiche e di antagonismi religiosi, ideologici, discriminazioni razziali), assenza di guerre interne e poche guerre esterne;
 - "**populismo**": attenzione particolare alla vita degli *shomin*, l'insieme delle persone comuni, o del *minshū*, la massa.
- **Ambivalenza**. Capacità di interpretare la realtà senza distinguere chiaramente tra bianco e nero lasciando nell'ambiguità. L'equivocità è strettamente connesso al principio dell'armonia, perché un modo di pensare che lascia spazio all'interpretazione e a molteplici possibilità implica tolleranza e un'inclinazione a evitare collusioni.
- La sensibilità di riconoscere un significato nel "**vuoto**" sia spaziale che temporale.

- **Omogeneità** dei dati di fatto, delle premesse tra i membri della società. Non esistono altri Paesi al di fuori del Giappone che continuano ad avere per così lungo tempo una stessa etnia che è un tutt'uno con Stato, lingua, territorio di abitazione e potere giurisdizionale.
- Una società del dato di fatto in cui **“l'evidenza vale più del ragionamento”**, che pone come premesse l'omogeneità e detesta la verbosità, l'“argomentatività”.
- **Chiusura.** Il Giappone è un Paese che, nella sua lunga storia, ha perseguito un modello di Stato “chiuso”, cioè isolato, autosufficiente, “a conservazione energetica”, non proiettato verso l'espansione militare ed economica. La **società Edo**, “un tesoro di esperienze e saggezza” (*chie to keikan no hōko*), rappresenta la realizzazione più completa di questo modello e fu la prima società umana a imboccare la corretta via verso uno **stile di vita sostenibile**. La preservazione per ben duecentocinquanta anni di un sistema di *sakoku o kaikin*, cioè di chiusura dei confini dello Stato e divieto di uscire dallo stesso, fu un'impresa così straordinaria da giustificarne l'imitazione a livello globale. Gli aspetti positivi che il Giappone dovrebbe recuperare e diffondere nel mondo evidenziati da Suzuki sono i seguenti:

Pacifismo. Durante il periodo Edo non morirono persone in guerre esterne, né Giapponesi né stranieri: se tutti i Paesi del mondo implementassero una politica di *sakoku*, tutte le guerre d'invasione scomparirebbero dal mondo.

“Populismo”. Fermento di una cultura popolare unica: possibilità dei governanti di dedicarsi completamente alla vita delle persone comuni e di promuovere le arti a livello delle masse, come risultato del pacifismo e dell'isolazionismo. Le arti dello *yūgen*, *ikebana*, *cha no yu*, *nōkyōgen*, *gagaku*, *waka*, prerogative della classe guerriera e aristocratica, si diffusero presso i ricchi commercianti e i contadini in diverse forme e poi anche tra le persone comuni, subendo cambiamenti e mutazioni. Già in epoca Edo, la maggior parte dei divertimenti con le parole, delle arti della lingua, prima fra tutte l'*haiku*, molto amato dal popolo giapponese odierno, aveva raggiunto uno sviluppo elevato.

Contrazione. Sviluppo di un modello statale proiettato non verso l'esterno, ma l'interno, non verso il grande ma il piccolo, attraverso il “populismo”, in particolare la valorizzazione dell'“attività di creazione poetica delle persone comuni che si divertono con le parole” (*kotoba o tanoshimu shomin shiteki sōsaku katsudō*). Essa è in grado di aprire un nuovo orizzonte spirituale illimitato, assorbendo quell'energia posseduta dagli esseri umani tendente a un'espansione infinita e destinandola a un'ideale conservazione di energia. Il senso di antagonismo, l'ambizione e la perfettibilità sono qualità ben radicate nella natura dell'essere umano, che in qualche modo devono essere sfogate. Il significato attuale del *sakoku* di epoca Edo risiede nella possibilità di soddisfare tali peculiarità dell'essere umano invertendo la

tendenza del vettore dello sviluppo verso una direzione di contrazione, in modo da non interferire più con la stabilità terrestre. In epoca Edo esisteva “una saggezza per vivere con leggerezza” (*tanoshiku ikiru tame no chie*), in armonia e in modo quieto, per passare tempo piacevole “con un basso consumo di energia”. La promozione dell’attività poetica, artistica e creativa umana, che nel Giappone tradizionale si manifestava attraverso il godimento della natura (*shizen no tanoshimikata*) e molteplici modalità di divertimento (*goraku*) presso il popolo comune, è un esempio ben riuscito di come sia possibile incanalare la potenziale distruttività dell’essere umano in direzioni positive, tirando fuori potenzialità illimitate dello spirito umano. Il Giappone è infatti «il Paese con il maggior numero di poeti al mondo», dove ‘poeta’ (*shinjin*) è inteso nel senso etimologico della parola greca *poiesis*, cioè “persona che crea qualcosa, artigiano” e da qui “persona che crea qualcosa di nuovo ingegnandosi con le parole”. Nel Giappone odierno, le persone comuni si divertono con le arti della parola (gestualità compresa), estremamente familiare ai Giapponesi, come *waka*, *haiku*, *senryū*, *rakugo*, *kōda*, *shigin*, *rōkyoku*, *nō*, giochi di parole tra cui *dajare*, *kakekotoba*, *kaibun*, *gioongo*, *gitaigo*. Così facendo, partecipano all’attività artistica, a un atto poetico. I Giapponesi comuni sono “raffinati poeti” (*rippana shinjin*).

Riciclo, conservazione energetica. La società Edo ha messo in pratica ciò che oggi viene definita “mentalità del riutilizzo, del riciclo”, fondamentale affinché l’essere umano sopravviva convivendo pacificamente nella limitata Terra.

Suzuki si rende conto che la vita che conducevano le persone nella società Edo è irrealistica per un essere umano che vive nella società odierna. Tuttavia, il *sakoku* di epoca Tokugawa è un modello di società al quale è quantomeno auspicabile ispirarsi per risolvere la crisi ecologica odierna. Per comprendere il nesso tra periodo Edo e la situazione presente, per l’autore è necessario riflettere su una questione:

人が生きるためにはどれだけのものが本当に必要か 95

Che cosa è veramente necessario nella vita di una persona?

È veramente necessario importare da Paesi esteri i beni di prima necessità che potrebbero essere prodotti in Giappone, sottoponendoli a imballaggi, lunghi trasporti, pesticidi, senza considerare il risvolto drammatico per l’ambiente? È normale sprecare ingenti quantità di cibo? Non è forse giunta l’ora di contrastare la logica commerciale, tra cui l’obsolescenza programmata?

In questo senso, l'epoca Edo, con il suo pacifismo, la sua autosufficienza, la sua cultura del riciclo, mostrerebbe le gravi contraddizioni della modernità che richiedono oggi un cambio di paradigma dominante, una rivoluzione spirituale e culturale. Mostrerebbe altresì l'urgenza di ritornare a uno stile di vita parco, basato sulla produzione e consumo locale dei beni, sulla conservazione e riutilizzo energetico; di implementare il “principio di salvare la Terra” (*chikyū genri*), ovvero la filosofia che si pone come standard etico la preservazione del pianeta nelle condizioni in cui si trova attualmente per stabilizzare l'ecosistema. In definitiva:

古くから日本人の得意とする数々の人生の楽しみ方を、世界に広く知らせる必要がある

89

È necessario far conoscere diffusamente al mondo i molteplici modi con cui ci si può divertire nel corso della vita che i Giapponesi padroneggiano sin dall'antichità.

江戸時代に日本人が経験した、言ってみればきわめてソフトな人間の生き方を、人類のこれからの生き方の参考モデルとして世界に提示し積極的に広めること、これこそ日本がいま果すべき、そして日本人にもっとも適している国際的な役割なのです 105

Diffondere attivamente e proporre al mondo come modello di riferimento dello stile di vita che l'essere umano dovrebbe intraprendere d'ora in poi quello, per così dire, estremamente mite che i Giapponesi hanno esperito durante l'epoca Edo è un ruolo internazionale che si presta soprattutto ai Giapponesi e di cui ora il Giappone dovrebbe investirsi.

2.4 La sensibilità giapponese cambierà il mondo. L'“effetto tatamizzazione” della lingua giapponese

Come dovrebbe avvenire la sostituzione della civiltà occidentale con quella giapponese? Secondo Suzuki, il Giappone dovrebbe prestare attenzione al potere insito nella lingua e cultura giapponese, al fenomeno che egli definisce “effetto tatamizzazione” (*tatamize kōka*).

La parola giapponese ‘tatamize’ タタミゼ deriva dal francese *tatamiser*, che, a sua volta, deriva da *tatami*, trasformato in un verbo in francese, secondo le sue regole grammaticali di formazione verbale. Il suo significato approssimativo è “andare pazzi per, privilegiare il Giappone”, p. 53 (*Nihon kaburesuru, Nihon biiten ni naru*). Sebbene l'origine di questa parola non sia chiara, sembra che fosse ripetuta da alcuni Francesi che, durante un'Esposizione Universale, vedendo certi concittadini aver perso la testa per il Giappone decorando casa con meravigliosi ventagli giapponesi e dipinti *ukiyo-e*, sedendosi sul pavimento srotolando un *tatami* o posizionando uno schermo di bambù all'entrata della stanza, cioè godendo di uno stile di vita

colmo di emozioni giapponesi, dicevano loro, a metà fra il sorpreso e il canzonatorio: «Ti sei proprio tatamizzato!». In tempi più recenti, questa parola iniziò a essere utilizzata nel senso di “giapponesata”, in relazione all’esotica influenza esercitata dalla cultura giapponese in Occidente, oppure, in riferimento al cambiamento di attitudine rilevato presso certi inviati speciali, uomini d’affari, diplomatici, di ritorno in Francia dopo un periodo trascorso in Giappone. Fu però solo nel 2011 che Suzuki intuì la valenza e la portata di questo termine, durante una conversazione con alcuni ex studenti stranieri. Tra di essi vi fu qualcuno che disse che «imparare il giapponese fa tatamizzare» p. 53 (*nihongo o gakushū suru to tatamize ni naru*).

Suzuki così apprese che il termine *tatamize* è di recente utilizzato presso gli studenti stranieri per indicare il fatto che:

久しぶりに自分の国に戻ると、つい日本で身についた色々な癖が出て、周りの人と調子が合わないことが間々あること 53

Tornando nel proprio Paese dopo un certo periodo, insorgono diverse abitudini acquisite in Giappone e capita talvolta di non essere in sintonia con le persone che ti circondano.

Altrimenti detto, la “tatamizzazione” non sarebbe nient’altro che una “nipponizzazione” (*nihonka*) e l’“effetto tatamizzazione” un tipo specifico di capacità assimilatrice propria della cultura e lingua giapponese. Suzuki sostiene che nell’apprendimento della lingua giapponese è particolarmente significativa la “riorganizzazione dell’ego” (*jiga no saikōsei*), un processo psicologico e fisiologico che porta alla mutazione dell’ego che si attua quando si apprende una nuova lingua e/o si passa da una lingua all’altra, comportando un cambiamento non solo della mimica, della gestualità, ma addirittura della personalità e dello spirito di una persona. Nel caso del Giappone, ciò consiste nel diventar simili ai Giapponesi da un punto di vista comportamentale. Suzuki cita alcuni esempi concreti di apprendenti stranieri di giapponese che finiscono per essere tatamizzati. Gli aspetti positivi e/o rilevanti della cultura e lingua giapponese che Suzuki evidenzia a sostegno dell’idea che “la sensibilità giapponese cambierà il mondo” (*nihon no kansei ga sekai o kaeru*) sono i seguenti:

- sentire di **diventare cortesi** quando si parla il giapponese (p. 54);
- **deferenza delle donne verso gli uomini**, enfasi della femminilità (p. 56). Apprendere e parlare la lingua giapponese fa assimilare uno stile comunicativo di “rispetto verso gli uomini”, in cui **tutto è moderato, misurato**, in cui l’ego è incapace di entrare in collisione con un altro ego (p. 57), come se si perdesse, collassasse o **si annullasse** (p. 57);

- **essere indiretti**, non offensivi attraverso la circonlocuzione espressiva: utilizzo di espressioni eufemistiche derivanti dalla conoscenza della lingua e cultura giapponese (p. 57);
- **diventare persone miti, rispettare il prossimo** utilizzando il giapponese o vivendo circondati dalla cultura giapponese (p. 59). Assumere un'attitudine flessibile, diventare indiretti, evitando, per esempio, di esprimere un rifiuto (p. 59);
- **scusarsi sorridendo** (p. 59);
- **“giapponesizzare” maniere, attitudini, scelta delle parole** (p. 61). Ad esempio, fare un leggero inchino a una persona sconosciuta prima di uscire per primo dall'ascensore è segno di tatamizzazione (p. 61);
- apprendere l'abitudine di **ascoltare e assecondare l'altro e non parlare solo di sé** (p. 63):
 - annuire ed emettere interiezioni (p. 63) come segno di gentilezza, riguardo verso l'interlocutore (p. 63);
 - mostrarsi sempre d'accordo (p. 63);
 - non avere una opinione personale (p. 63);
 - diventare pacati (p. 63);
 - non parlare più incessantemente (p. 63);
 - non essere più risoluti, fermi (p. 63);
 - stancarsi della conversazione nella propria madrelingua (p. 63);
- **scusarsi spesso** (p. 63): ad esempio, iniziare il discorso chiedendo scusa (p. 63);
- **parlare in modo non chiaro, equivoco, riempiendo il significato di frasi contestuali**, di “spazi bianchi” (p. 63):
 - non parlare in modo diretto (p. 63);
 - la comunicazione diventa dipendente dall'*high-context*, dallo “spazio” (p. 64);
 - iniziare ad utilizzare una lingua (es. inglese) in base all'interlocutore (p. 64);
- **pianificare**, “come prima cosa” (*toriaezu*):
 - imparare che è corretto pianificare le cose, stabilire una prospettiva (p. 64);
 - conoscere l'importanza di iniziare con *toriaezu* e cambiare il comportamento, il modo di sentire e relazionarsi con la società (p. 63);
- **deplorare se stessi** (p. 64). Mentre si migliora il giapponese, si arriva a comprendere che il proprio comportamento ha sempre un ritorno su di sé (p. 64). Il termine ‘deplorable’ riflette il sé che si biasima per non essersi comportato bene;
- **diventare vulnerabile** (p. 64): diventare ingenui in senso positivo, cioè non pensare male del prossimo, che però può avere risvolti negativi in contesti culturali diversi (ad es. pagare una

cifra più alta per non aver controllato l'errore nella fattura del ristorante; aspettando che le porte del taxi si aprano, essere preceduto da una persona che arriva da dietro...);

- **mettere in ordine le stoviglie** (p. 65). Ad es., dopo aver mangiato riporre nel punto di riconsegna del ristorante *self-service* le stoviglie sul vassoio, diventare come una “domestica”, diventare collaborativi, preferire lo stile giapponese;
- **sentirsi sollevato quando si torna in Giappone** (p. 65) per:
 - la mitezza del linguaggio (modulazione della voce, del suono della voce, del modo di parlare) (p. 65);
 - la gentilezza (p. 65);
 - il non dire le cose direttamente (p. 65);
 - il non essere in conflitto con gli Altri (p. 65);
- **grazie al cielo** (*okagesamade*). Farsi scappare l'esclamazione *okagesamade* involontariamente anche mentre si parla la madrelingua è un segno di tatamizzazione (p. 65);
- il disorientamento positivo **nell'utilizzo del soggetto “io”** (p. 65).

Suzuki indica come esempi di tatamizzazione anche il caso dei Giapponesi espatriati che, dopo aver vissuto per lungo tempo all'estero, tornano in Giappone e riattivano immediatamente la loro giapponesità come se non avessero mai lasciato il Paese natio:

- il **potere della tatamizzazione che permea il Giappone** (p. 61). L'“effetto tatamizzazione” entra in azione presso i Giapponesi che hanno lasciato il Giappone per molto tempo e consiste nel “ritornare ad essere Giapponese” (*nihonjin ni kaette shimatta*). La forza di ciò che è tipicamente giapponese che pervade la società giapponese, cioè della cultura e lingua giapponese, possiede una così potente viscosità (*kyōryokuna nensei*) da riportare subito i Giapponesi espatriati in un'atmosfera giapponese.

Da questo elenco, per Suzuki appare evidente che l'unicità della sensibilità giapponese, che si cela nella visione armonica con la natura, nella visione del mondo simbiotica, e nella lingua giapponese, sia in grado di nipponizzare lo straniero in modo spontaneo. L'autore considera l'“effetto tatamizzazione” un fenomeno visibile prevalentemente presso gli stranieri “occidentali” e qualifica questo fenomeno linguistico-culturale come marcatamente giapponese.

L'effetto tatamizzazione si manifesterebbe in modo diverso a seconda del tipo di Giapponesi di cui ci si circonda e della professione da essi svolta. Particolarmente significativo è in questo

senso il ruolo del docente di lingua giapponese a stranieri, che ha il compito di insegnare non solo la fonetica e la grammatica della lingua, ma anche il fatto che il giapponese appartenga a una cultura *high-context*:

外国人相手の日本人の教師は、…結果として学生をタタミゼ化する教育を積極的にしていることとなります 62

Il docente giapponese a studenti stranieri [...] promuove positivamente un'educazione che, come risultato, tatamizza lo studente.

Suzuki concepisce l'effetto tatamizzazione della lingua giapponese come un sogno, perché «utile alla pace nel mondo» (*sekai heiwa ni yakudatsu*). Il Giappone non dovrebbe sforzarsi di far comprendere meglio lo stile di vita giapponese a livello internazionale, ma:

諸外国、特に欧米のほうが、日本の社会のこのような非対決的なあり方や日本人のこの柔らかい生き方をモデルとして学んで、もっと対立対決の少ない平和で穏やかな世界が出現するようにと、日本が積極的に外国を啓蒙し教導する努力を、それこそ日本は国を挙げてすべきだということにあります 148

Sono i Paesi stranieri, soprattutto l'Occidente, che dovrebbero prendere a modello il modo di vivere mite dei Giapponesi, questa modalità di esistenza a-conflittuale della società giapponese, mentre il Giappone dovrebbe sforzarsi attivamente di istruire, guidare e illuminare i Paesi stranieri, affinché il mondo divenga più calmo e pacifico, con pochi conflitti e antagonismi.

Ora è giunto il turno della lingua giapponese, che possiede la forza di portare armonia e compromesso, di evitare di cadere in guerre senza fine.

2.5 Gli ostacoli che impediscono la diffusione del modello giapponese

Tuttavia, secondo Suzuki, i Giapponesi non hanno finora sostenuto come comunità nazionale il potere della propria lingua e cultura in modo fermo e positivo, anzi, non hanno per niente fiducia in esso. Due sono gli ostacoli principali individuati nell'implementazione della diffusione del modello giapponese: la visione masochistica della propria storia (identità e cultura) e il senso di inferiorità verso la propria lingua. Sono entrambi *strawman*, problemi creati da Suzuki che non trovano un riscontro scientifico di natura, per esempio, sociologica.

Non è chiaro infatti chi sia il soggetto portatore di tali credenze, in quanto l'autore le attribuisce genericamente ai "Giapponesi", talvolta sovrapposti all'ego dell'autore.

2.5.1 Visione autolesionista della propria storia

Il contesto di questo durevole pregiudizio spirituale sarebbe il prolungato trauma provocato dalla sconfitta del 1945, anche se non è chiaro in che senso. I Giapponesi, da allora, come risultato del «pessimo sistema educativo del dopoguerra», mantengono una percezione negativa del proprio Paese (*hiteitekina jikoku ninshiki*), in particolare una visione masochistica della storia (*jigyakutekina jikokushi*) da cui sarebbe necessario liberarsi.

Secondo Suzuki, i Giapponesi devono sottrarsi dal "circuito di pensiero patologico paralizzato da un'unidirezionalità introspettiva" (*hansei ippō no ishuku shita shisō kairo*), cioè devono smettere di autobiasimarsi e autoanalizzarsi per il ruolo avuto dal Giappone nella Guerra del Pacifico. Soprattutto devono arrivare a comprendere che il verdetto emesso dal Tribunale militare internazionale per l'Estremo Oriente, colpevole di aver diffuso un'immagine dei Giapponesi quale popolo bellicoso responsabile di atroci crimini di guerra e portatore di una cultura della vergogna e del Giappone quale stato invasore e militarista, è infondato e illegittimo. Più in generale, devono capire che il biasimo verso le azioni dei Giapponesi in atto sin dall'era Meiji è negativo per il Paese e non ha nemmeno ragion d'essere, essendo state motivate da precise cause storiche.

Il Giappone sarebbe diventato infatti un "Paese patetico" (*nasakenai kuni*), ridicolizzato per l'assenza di ideali nella *governance* globale. È un Paese abile solo nel controllo di un genere di diplomazia che tenta di risolvere i problemi internazionali con il potere finanziario. È un grande Paese che "ha perso la faccia". Tutte queste illazioni di Suzuki si basano solamente su speculazioni: nel corso del saggio non è mai chiarito, per esempio, la natura del "disastroso" sistema educativo postbellico, delle azioni commesse dai Giapponesi "sin dal Meiji" o chi sono gli attori internazionali che si prendono gioco del Giappone.

2.5.2 Senso d'inferiorità verso la lingua giapponese

Il senso d'inferiorità verso la propria lingua madre (*nihongo ni taisuru tettō ishiki*) nei confronti delle "lingue occidentali" sarebbe non solo un ostacolo alla tatamizzazione, ma anche un complesso psicologico profondamente radicato nell'inconscio dei Giapponesi. Avrebbe la stessa origine del senso d'inferiorità che i Giapponesi continuano ad avere sin dal Meiji verso la propria diversità fisica e somatica con gli Occidentali, in particolare verso i propri "tratti mongolidi" (*jibun no mongoroidotekina kaotsuki ni rettōkan*). A causa di ciò, per quanto i

Giapponesi percepiscano di essere in possesso di peculiarità “non occidentali”, anziché apprezzarle e andarne fieri, molti di essi le definirebbero “vestigia premoderne”, “ritardi alla modernizzazione” del Giappone (*nihon no kindaika no okure, zenkindaisei no zanshi*) da superare il prima possibile. Si vanifica così qualsiasi appello alla diffusione capillare della lingua e cultura giapponese per proporre una visione del mondo diversa da quella occidentale.

Il senso di inferiorità verso la lingua giapponese deriverebbe più nello specifico dall’«impatto sui Paesi sottosviluppati nell’area spirituale-culturale» causato dalla violenta conquista del mondo dell’Occidente nella modernità e dall’imposizione della sua concettualizzazione. Deriverebbe inoltre dall’accettazione del giudizio secondo cui gli usi, i costumi, le strutture sociali, le religioni e lingue diversi da quelli incontrati dagli Occidentali a partire dai grandi viaggi marittimi sono arretrati, cioè dall’influenza della “visione del mondo parziale ed egoista degli Occidentali” (*seiōjin no temae kattena katayotta sekaikan*).

Questa visione distorta della realtà, secondo cui la “mentalità” e il “metodo occidentali” sono il “bene supremo e universale” e tutto ciò che è occidentale costituisce lo “standard di sviluppo e progresso delle civiltà umane”, si sarebbe impressa sin dal periodo Meiji anche nelle menti di molti intellettuali giapponesi educati sotto l’influenza occidentale. Quest’ultima si manifesta oggi nel fatto che sia molti intellettuali che occupano posizioni di guida della società cresciuti con un’educazione ispirata a valori occidentali, sia i Giapponesi comuni, non sono sempre consapevoli che sia necessario esprimere un senso di rispetto e moderazione verso la natura in quanto esseri umani. Persino le scienze importate dall’Occidente sarebbero impregnate di una visione del mondo che colloca al centro o alla sommità la civiltà occidentale, cioè di pregiudizi culturali, impressioni, opinioni distorte. La scienza linguistica, nata in Occidente, non è un’eccezione e ciò sarebbe dimostrato dal fatto che per lungo tempo le lingue europee furono considerate i veicoli della civiltà e della cultura europea e, dunque, “le lingue più progredite del mondo”. Il “dibattito sul rifiuto del giapponese” (*nihongohiteiron*) e il “dibattito sull’eliminazione del giapponese” (*nihongohōkiron*), che sostengono la necessità di sostituire il giapponese con una “lingua sviluppata occidentale” o di riformarlo profondamente, che affliggerebbero ancora pesantemente il mondo intellettuale, scientifico e la mentalità comune giapponese, emersero precisamente in questo contesto. Hanno infatti come presupposto la credenza che la lingua giapponese sia la principale responsabile della presunta arretratezza socio-culturale giapponese, essendo:

- inferiore (p. 189);
- inutile (p. 193);

- ambigua e non chiara (p. 204);
- inadeguata per la modernizzazione (p. 143);
- priva di internazionalità (p. 147);
- sottosviluppata e illogica (p. 144).

Anche il sistema di scrittura giapponese sarebbe vittima di dogmi e “pregiudizi non corretti” (*tadashikunai omoikomi*), soprattutto i *kanji*, caratteri che, secondo i loro detrattori, dovrebbero essere sostituiti con quelli latini, veicolanti internazionalità. Il *kanji kana majiribun* infatti:

- è imperfetto, a uno stadio primitivo, antiquato (p. 183);
- è intricato, non pratico, sottosviluppato (p. 185);
- obsoleto (p. 193);
- ostacola il progresso e lo sviluppo sociale (p. 185).

Suzuki definisce il complesso d’inferiorità dei Giapponesi verso la propria lingua e la propria giapponesità come la radice di tutti i mali del Giappone e il senso comune della scienza non sempre necessariamente corretto. Soprattutto le scienze umane e sociali, a cui mancherebbe la forte oggettività e universalità proprie delle cosiddette “scienze dure”, essendo osservatore e osservato coincidenti, sarebbero suscettibili a interpretazioni spesso furovianti e arbitrarie.

Anche nel caso di questo secondo “ostacolo”, risultano oscuri diversi passaggi: esiste un’indagine sociologica che conferma l’esistenza del complesso? Chi sono gli intellettuali giapponesi educati all’occidentale e detrattori dei *kanji*? In che modo le “scienze occidentali” sono eurocentriche? Nel complesso Suzuki decontestualizza per fini ideologici il “problema della lingua nazionale” (*kokugo no mondai*) sorto in era Meiji alludendo solo ad alcune teorie senza attribuirle a soggetti precisi e, paradossalmente, critica la stessa disciplina di specializzazione, la sociologia del linguaggio, una di quelle scienze umane dal carattere soggettivo.

2.6 Come superare gli ostacoli. Riconsiderare l’identità giapponese in chiave nazionalista

La chiave per superare questi due impedimenti alla tatamizzazione del mondo è lo sradicamento del profondo senso di inferiorità e autocommiserazione, che si traduce nella **revisione** positiva del proprio passato e delle autorappresentazioni nazionali promuovendo sentimenti comunitari

positivi di orgoglio, fiducia, amore, e nel risveglio della consapevolezza di appartenere a una grande nazione dai tratti primordiali. È proprio nelle soluzioni agli ostacoli che emerge la natura ideologica delle rivendicazioni di Suzuki. Per Suzuki bisognerebbe avviare un percorso educativo affinché i Giapponesi arrivino a comprendere e applicare concretamente la saggezza espressa dal proverbio *Owari yokereba banji yoshi* (Tutto è bene quel che finisce bene): se il risultato finale che si raggiunge attraverso determinate azioni comporta aspetti positivi, non importa dei mezzi, del processo, di come si giunge ad essi. È fondamentale guardare il sistema, la totalità, l'insieme entro cui si colloca un'azione o, per esempio, un aspetto culturale.

2.6.1 “Rivalutare” la Storia

Soprattutto quando si discute del comportamento passato del Giappone, con particolare riferimento alla Guerra del Pacifico, bisognerebbe applicare questo proverbio. I Giapponesi, anziché dibattere sulla natura della Guerra, dovrebbero considerare i **risultati conseguiti**, cioè chi ha guadagnato che cosa, chi ha tratto beneficio da essa. Suzuki afferma infatti che la Guerra del Pacifico è spesso criticata anche dagli stessi Giapponesi come guerra insensata e pazza, come guerra d'invasione maligna di cui vergognarsi. Tuttavia, prima di giudicarla, per l'autore bisognerebbe capire innanzitutto come l'aspetto del mondo sia cambiato concretamente attraverso di essa, come dato di fatto oggettivo. Questo perché i “detrattori della Guerra” non conoscerebbero quasi o per niente la verità sull'andamento del mondo prima e dopo di essa. La verità di cui parla Suzuki sarebbe che, *prima* della Guerra, i cosiddetti “Paesi indipendenti delle razze colorate” erano colonie dei Paesi occidentali, cioè il mondo era soggiogato dall'egemonia occidentale e ordinato secondo la logica razziale e gerarchica, e che, *dopo* la fine della Guerra, **le colonie dichiararono l'indipendenza** grazie alla lotta di liberazione intrapresa dal Giappone.

Suzuki sostiene che, se si osserva la storia globale da un'ampia prospettiva, emergono molti esempi di ideologie mirabili - il principio di democratizzazione, gli ideali di libertà, fratellanza e uguaglianza, il comunismo, ecc. - che prospettano un futuro sereno, un ideale eccelso su come l'umanità dovrebbe vivere, e che cambiano lo stile di vita degli esseri umani più degli aiuti economici. Anche il Giappone ha espresso **due ideali universali** a cui l'umanità dovrebbe aspirare per aver contribuito a mutare sostanzialmente l'andamento del mondo: l'uguaglianza razziale e la lotta per la liberazione dal dominio occidentale. Il primo manifesto che il Giappone avrebbe messo in pratica verso l'umanità è rappresentato dalla “Proposta dell'**uguaglianza razziale** per abolire tutte le differenze razziali” (1919), la prima nella storia del mondo, presentata presso la Commissione della Società delle Nazioni ma rifiutata dalle maggiori potenze occidentali. Nonostante il rifiuto, tale proposta avrebbe contribuito grandemente

all'incremento dell'opportunità di indipendenza, iniziata con la resistenza alle oppressioni e atrocità commesse dall'Uomo bianco nelle colonie africane e asiatiche, e avrebbe influito sulla corsa all'indipendenza dopo il 1945. Il secondo manifesto espresso dal Giappone fu la decisione di porre un termine al controllo delle colonie abitate da "razze colorate" da parte dei "Paesi bianchi" come obiettivo della Guerra del Pacifico, oltre alla sua (presunta) ragione principale, l'autodifesa (*jizon jie*).

La guerra che il Giappone intraprese sarebbe stata la prima **guerra di liberazione dei popoli oppressi** (*hiyokuatsu minzoku kaihō sensō*). Non sarebbe un caso che, subito dopo la sconfitta del Giappone, imitando l'ardore dei Giapponesi "non bianchi" nella lotta contro gli Occidentali, iniziata con la sconfitta della Russia a inizio Novecento e culminata negli eventi del '44, avvenne la corsa verso l'indipendenza delle colonie in Asia, Africa, Oceania con la nascita di ben centododici nuovi Stati indipendenti. Furono cioè realizzati entrambi gli ideali giapponesi. Suzuki afferma che, se non fosse stata per l'influenza internazionale della guerra innescata dal Giappone, eventi decisivi come l'abolizione del suprematismo bianco in Australia e dell'Apartheid in Sud Africa sarebbero sicuramente avvenuti più tardivamente.

Al fine di realizzare il grande sogno di diffondere a livello internazionale la cultura e la lingua giapponese, i Giapponesi dovrebbero dunque ricercare la **Verità storica**, prove dirette fornite dalle persone interessate dei luoghi dove avvenne la Guerra e non basarsi su interpretazioni o opinioni provenienti da racconti di Giapponesi. Per Suzuki, lo stesso principio di "Verità" dovrebbe essere applicato all'intera storia giapponese, in una prospettiva comparativa con la "storia dell'Occidente". Solo così si riuscirà a fornire un quadro completo delle azioni del proprio Paese e a capire che:

- il Giappone è stato effettivamente bellicoso solo per un lasso di tempo estremamente breve se si considera la lunga storia del Giappone - dal Meiji fino al 1945 - peraltro per effetto dell'apertura forzata del Paese da parte dei Paesi occidentali, avvenuta con la "diplomazia della cannoniera";
- il *kaikoku* e la modernizzazione avvennero perché furono l'unica soluzione per preservare l'integrità del Paese dalle mire colonialiste occidentali;
- i Paesi Occidentali trascinarono forzatamente il Giappone nella società internazionale;
- il Giappone, per sopravvivere come membro dell'ordine internazionale guidato dagli Occidentali e dalla legge del più forte, mise in atto un cambio di paradigma di civiltà, allineandosi al senso comune internazionale vigente a quel tempo e iniziando a tracciare lo

“spazio vitale” (*Lebensraum*) e a stabilire il controllo verso i Paesi deboli confinanti per mantenere le risorse essenziali e garantire quelle di base necessarie per la sua difesa e indipendenza;

- il Giappone divenne uno Stato militarista per difesa e necessità;
- coloro che beneficiano della situazione politica estera giapponese sin dal dopoguerra, con particolar riferimento alla questione apologetica, sono la Corea e soprattutto la Cina.

L’operazione ideologica sostenuta dall’autore è evidente nella pretesa stessa di comparare due entità non comparabili, non solo perché l’‘Occidente’ è un costrutto ideologico, ma anche perché è un’entità di natura multiforme costituita da più Stati, ognuno con la propria storia e specificità, comparata però con un’entità considerata in partenza monolitica.

Tornando ai due valori universali difesi dal Giappone proprio durante il periodo storico così deprecato dai Giapponesi sin dal dopoguerra, per Suzuki essi dimostrano **la pertinenza del Giappone a ricoprire ancora il ruolo di guida spirituale** mondiale. Poiché il mondo odierno necessiterebbe ancora di “un grande cambiamento di rotta” (*shinro no ichidai henkō*), è giunto il momento per il Giappone di decidersi ad alzarsi ancora in nome dell’umanità, attraverso la conoscenza corretta di due “dati di fatto” di natura storica: 1) la Guerra fu combattuta per migliorare il mondo, attraverso i sacrifici e le sofferenze dei nonni e delle persone più anziane, che si batterono per l’indipendenza e la formazione di uno Stato moderno giapponese, e 2) per questo il Giappone ricevette il ringraziamento da tutti i Paesi del Sud-est asiatico. Visto il fallimento e il tramonto del paradigma e della civiltà occidentale:

そこで日本の出番だ 104

è dunque arrivato il turno del Giappone

Storicamente il Giappone, mai invaso dal continente, assorbì e apprese molto dalle grandi ‘civiltà euroasiatiche’, prendendo sempre il meglio e arrivando infine a creare un meraviglioso Paese pacifico invidiato dal mondo intero. Tuttavia, secondo l’autore, d’ora in poi la tendenza si invertirà. Poiché l’obiettivo a cui l’umanità dovrebbe aspirare deve compiere una drastica e impellente inversione, che tenda verso l’interno:

日本は、これまでのもっぱら外に学ぶ日本から、積極的に外に教える日本へと、国家の性格を反転させる精神革命を起こすべきなのです 106

Il Giappone dovrebbe generare una rivoluzione spirituale che inverta il carattere nazionale, passando da un Giappone che impara da fuori a un Giappone che insegna attivamente verso l'esterno.

Suzuki aggiunge che se il verbo 'insegnare' (*oshieru*) suona troppo presuntuoso, si può utilizzare al suo posto 'restituire' (*okaeshi o suru*). È giunto il tempo che i Giapponesi restituiscano il favore (*mukuiru, okaeshi o suru*) ricevuto da tutti i Paesi nel corso dei millenni da un punto di vista della cultura e della civiltà con un dono. Il dono è la diffusione della peculiarità della civiltà giapponese nel mondo. D'ora in poi sarà fondamentale per il Giappone prestare **assistenza** (*enjo*) e **consiglio** (*jogen*) **nell'area spirituale** (*seishinteki ryōiki*), oltre che in quella economica che è stata finora abbondantemente fornita con la politica degli ODA, non sempre in modo efficace. Il modello del Paese-Giappone proposto da Suzuki integra dunque ciò che l'antropologo Funabiki Takeo ha definito modello del "Giappone internazionale", implementato per la prima volta da Oda Nobunaga, e quello del "piccolo Giappone", sostenuto da Tokugawa Ieyasu (Funabiki 2018: 13-14). Il Giappone deve diffondere la lingua e cultura giapponese all'estero unilateralmente, senza ricevere l'influenza dalle altre culture. La nipponizzazione deve essere un processo a senso unico: può prevedere l'immissione di stranieri in Giappone e l'invio di Giapponesi nel mondo, ma queste politiche devono aver come unico fine l'espansione "orizzontale" dell'influenza giapponese.

2.6.2 Riconsiderare la Lingua

Suzuki crede che i ricercatori e gli studiosi umanisti giapponesi, in grado di guardare il mondo e l'essere umano da un punto di vista diverso dagli Occidentali, non dovrebbero accettare *a priori* le teorie e il sapere occidentale. Dovrebbero invece esprimere proposte uniche sulla direzione che l'umanità dovrebbe seguire in qualità di autorevoli rappresentanti del mondo non occidentale che non hanno mai avuto la possibilità di dire la propria per secoli. Come ho affermato poc'anzi, Suzuki crede che la "linguistica occidentale" nasconda numerosi pregiudizi che influenzano negativamente non solo la concezione che gli intellettuali giapponesi hanno della propria lingua, ma anche lo studio su di essa. Per Suzuki, senbbene entri nel merito, è possibile che sussistano diverse **faziosità culturali** proprie degli Occidentali di cui nemmeno essi sono consapevoli. Se si riuscisse a capire questo, si riuscirebbe anche a capire che la questione per cui l'inferiorità o meno del giapponese come lingua non sia una questione linguistica è una semplice questione di buon senso.

Questo buon senso consiste nell'arrivare a comprendere **il primato della totalità** sul singolo aspetto. Perché il Giappone, un piccolo Paese asiatico, è riuscito a conseguire un risultato così straordinario, a raggiungere i Paesi occidentali in tutti i campi e superarli in alcuni in poco tempo, utilizzando quella lingua giapponese continuamente deprecata in modo masochistico sin dal Meiji dagli intellettuali giapponesi? Come sono riusciti i Giapponesi ad assorbire velocemente le tecniche e la scienza occidentali attraverso la propria lingua? Come si spiega il fatto che le generazioni che hanno condotto il Giappone allo sviluppo odierno sono le stesse persone cresciute con un'educazione basata sull'utilizzo dei vecchi *kana* e *kanji*, più complicati rispetto a quelli di oggi? Perché solo il Giappone è riuscito a sviluppare un'educazione in tutti i campi e a tutti i livelli senza affidarsi alle grandi "lingue occidentali"? I "dati di fatto" presentati in queste domande sono descritti in modo mistificatorio, decontestualizzati, senza contare che la questione dell'inferiorità del giapponese è stata creata da Suzuki.

Infatti, Suzuki sostiene che, sebbene la "tipologia linguistica" cui appartiene il giapponese differisca da quella delle "lingue occidentali", la sua qualità intrinseca non è inferiore ad esse. Non è chiaro cosa l'autore intenda per 'tipologia linguistica' e 'lingue occidentali'. Questa indeterminatezza è grave per un linguista, ma se si analizzano le successive considerazioni si comprenderà l'ideologicità delle riflessioni di Suzuki. Se si confrontano il giapponese e le "lingue occidentali" dal punto di vista sociolinguistico, si vedrà che **il modo di utilizzare la lingua giapponese riflette lo stile di vita dei suoi parlanti**. La lingua è infatti per Suzuki l'epifania della società, quindi della cultura e dello spirito di un popolo. Diventa allora ovvio che, se non si considera la società in cui si utilizza il giapponese, quest'ultimo apparirà sottosviluppato e illogico. I Giapponesi sono riusciti ad arrivare dove sono ora e a conseguire i successi di cui dovrebbero andare solo fieri grazie all'**esistenza della lingua giapponese**.

L'origine del successo risiederebbe nelle proprietà uniche dei *kanji*, definiti "caratteri diabolici" (*akuma no moji*). Il funzionamento nascosto dei *kanji* che, secondo Suzuki, la "linguistica occidentale" avrebbe trascurato è il loro **potere visivo discriminante** (*shikakuteki benbetsuryoku*), essendo associati non solo a uno stimolo uditivo, ma anche visivo (*shikakuteki shigeki*) rappresentato dal carattere scritto (immagine). Un'altra particolarità dei *kanji* che avrebbe "salvato" la lingua giapponese, distintiva rispetto alle lingue dei Paesi satelliti della Cina in età antica, è la doppia fonetizzazione di uno stesso concetto grazie alla presenza della glossa, la **lettura kun**, una lettura autoctona dei *kanji*, una «guida delle parole di origine straniera» (*gaikokugo no tebiki* 212). La sua elaborazione sarebbe stata possibile grazie alla separazione fisica del Giappone dal continente, alla mancanza di frequenti e diretti scambi interpersonali. Secondo l'autore, non vi fu quasi nessuna opportunità per i Giapponesi di

lavorare o elaborare le conoscenze provenienti dall'esterno utilizzando lingue straniere, e, siccome i maestri giapponesi insegnavano i *kanji* e il cinese classico in giapponese e gli allievi giapponesi facevano domande solo in giapponese, vi furono tante occasioni di usare il *kun* come metodo di lettura dei *kanji* tipicamente giapponese. Fu inventata una tradizione di apprendimento del cinese senza l'intermediazione delle persone rappresentanti e parlanti la lingua. Questa tradizione continuò fino al Meiji e consentì l'apprendimento delle lingue straniere occidentali in modo indiretto, dato che i Giapponesi inviati all'estero per imparare insegnavano inglese utilizzando il giapponese.

Grazie al *kun'yomi* i concetti assenti in lingua giapponese rappresentati con i *kanjigo* sarebbero in grado di «innalzare il livello dell'attività intellettuale» dei Giapponesi (*nihonjin no chiteki seiktasu no reberu o takameru*), dato che è possibile indovinarne il significato. Ad esempio, se un Giapponese sente per la prima volta la parola *yōryokuso*, difficilmente ne comprenderà subito il senso. Tuttavia, se vede la sua rappresentazione grafica, cioè 葉緑素, sarà in grado di figurarsi approssimativamente il significato. Gli sarà infatti naturale scomporre la parola in tre *kanji*, ognuno dei quali rappresenta concetti basilari che si leggono con la glossa *ha* 葉 (foglia), *midori* 緑 (verde), *moto* 素 (origine, fonte). A questo punto, sarà in grado di intuire il significato di “clorofilla”. Per questo motivo, in giapponese questa parola sarebbe difficilmente definibile “specialistica”.

In definitiva, i *kanji*, grazie alla duplice lettura *on* e *kun*, sarebbero all'origine della forza della civiltà e lingua giapponese. A partire dal Meiji, il giapponese moderno rafforzò gli aspetti linguistici più deboli fino a quel momento, utilizzando in modo pratico i *kanji*. Essi compensarono l'aspetto logico e razionale della lingua necessario per la modernizzazione, che non si sviluppò prima nel giapponese tradizionale perché non ve ne era il bisogno. Il giapponese così diventò:

理性と感性の両面を、どちらもうまく処理できる硬軟両面をもつ二重複合的な守備範囲
のきわめて広い効率の良い言語 165

una lingua efficiente, con un raggio di difesa ampissimo e dalla doppia composizione: dura e resiliente al tempo stesso, con un aspetto razionale e uno emotivo, e in grado di processare entrambi molto bene.

Cosa intenda l'autore per “aspetto razionale della lingua” rimane oscuro. Sembra inoltre contraddirsi con quanto affermato precedentemente circa l'inopportunità di definire una lingua “irrazionale” e “illogica”. Per Suzuki la scrittura giapponese riflette il funzionamento, la

tipologia della lingua giapponese. Nelle lingue in cui è essenziale la combinazione tra una vocale e una consonante, la **scrittura sillabica**, come i *kana*, ha **un'efficienza** come rappresentazione scritta più elevata rispetto ai caratteri monofonici come l'alfabeto latino che dividono le consonanti dalle vocali. In giapponese non è necessaria la distinzione tra consonante e vocale e ciò è riflesso dalla scrittura sillabica scelta per rappresentarlo: se non fosse sussistita tale necessità, si sarebbe creata un'altra rappresentazione grafica.

Suzuki sostiene che è necessario rivalutare la lingua giapponese considerandola come un sistema (*nihongo no zentai toshite*) e un tutt'uno con la società giapponese, dal punto di vista dell'efficienza, del funzionamento totale. In questo senso, il **tasso di efficienza del *kanji kana majiribun*** è ottimo: l'economia, la politica, lo stile di vita giapponese non hanno subito danni a causa dell'utilizzo della lingua e scrittura giapponese. Perciò, se si prova a ripensare dal "punto di vista dei Giapponesi" la questione dei *kanji* giapponesi come una questione ordinaria che chiunque possa comprendere, separandola da pregiudizi e dibattiti scientifici difficili, sarà visibile la "trappola dei pregiudizi" che ha finora influenzato negativamente la scienza e la visione di sé dei Giapponesi. Infine, se si considera il sistema sociale in cui si utilizza il giapponese, si noterà come **tutto funziona molto bene** nel suo complesso, più di ogni altro Paese al mondo. La prova materiale dell'egregio funzionamento del Paese-Giappone e la dimostrazione che le condizioni sociali che garantiscono il benessere umano (educazione, sanità, sicurezza, alimentazione) realizzate in Giappone sono le migliori al mondo sono rappresentate dal primato di longevità del popolo giapponese. Il desiderio di eterna giovinezza è proprio di qualsiasi umano, che cerca di realizzarlo con ogni mezzo possibile: il Giappone è riuscito a farlo al meglio. Suzuki cita alcuni "dati di fatto" che spiegherebbero perché le persone si stupirebbero che il Giappone sia il Paese più bello del mondo e che rendono il Giappone un Paese sviluppato unico ed efficiente: il più alto tasso di alfabetizzazione; assenza di differenze linguistiche; copertura completa del servizio sanitario nazionale; il più basso tasso di omicidi; possibilità di viaggiare all'estero; assenza di guerre; assenza di conflitti religiosi; assenza di problemi di discriminazione razziale; virtuosa separazione tra Stato e chiesa, tra politica e religione; record mondiale di pacifismo interno e internazionale.

Suzuki esorta i lettori a ricordarsi che colui che urlò: «Il re è nudo!» nell'omonima favola di Andersen fu un bambino, libero da pregiudizi ed eccessive speculazioni. Allo stesso modo i Giapponesi dovrebbero gridare a gran voce la Verità. Non solo che la lingua giapponese è estremamente efficiente per la società in cui è utilizzata, ma che racchiude la visione del mondo unica dei Giapponesi, fondata sulla sensibilità e sull'armonia.

Il nucleo ideologico: il primordialismo

1. Il sistema di credenze primordialiste

I contenuti di *Nihon no kansei ga sekai o kaeru* mostrano un impianto ideologico nazionalista infuso di credenze primordialiste, che ho evidenziato qui sotto.

1) NATURALITÀ O PRIMORDIALITÀ

- Esistenza di una precondizione di **purezza** indigena minacciata dall'estraneità. Essa emerge nell'individuazione di una visione del rapporto tra essere umano e natura primeva del Giappone primitivo, rappresentata dalla visione del mondo panteista e animista, e di una visione antitetica "straniera", l'antropocentrismo, penetrato a tutti i livelli della società giapponese infettando i valori tradizionali. Questa contrapposizione tra prima e dopo, tra tradizione e modernità, tra puro e corrotto è riscontrabile ovunque nel testo, ad esempio nell'invocazione di una 'lingua giapponese tradizionale', implicitamente contrapposta alla lingua 'moderna' (il giapponese venuto a contatto con le 'lingue occidentali'), o di un'ideale educativo giapponese tradizionale contrapposto a un'educazione occidentale che influenza negativamente gli intellettuali giapponesi.
- La nazione giapponese è concepita come una **comunità biologica**, costituita da un gruppo di individui che condividono gli stessi geni e, dunque, omogenei non solo da un punto di vista linguistico, culturale, spirituale, ma anche "razziale", e separati da un divario "naturale" e incolmabile da altri gruppi umani. Quando Suzuki parla ad esempio di 'consapevolezza dei Giapponesi', 'visione della società e dell'essere umano giapponese', 'visione della natura giapponese', implicitamente comunica l'idea dell'esistenza di un'**unità cognitiva e spirituale originaria** specifica al popolo-nazione-razza giapponese.
- La nazione giapponese odierna è unica e diversa da tutte le altre perché conserva ancora gli **elementi primordiali** propri della cultura panteista e animista delle origini.
- La primordialità del Giappone come entità deriva anche dal fatto di possedere il primato della **storia** più lunga e **più vetusta** al mondo sancita dalla continuità del principio di omogeneità.
- La **lingua giapponese** condivide i caratteri di primordialità della nazione giapponese, in quanto l'autore sancisce una netta separazione tra "Giapponese-lingua giapponese" e "straniero-lingua giapponese". Mentre per un nativo Giapponese (avente "sangue giapponese")

è naturale riattivare la propria giapponesità attraverso l'uso della lingua e l'immersione nella cultura giapponese, per un non Giapponese il processo di tatamizzazione è indotto, artificiale. Lingua e sangue giapponese sono inscindibili. È naturale il fatto che parlare giapponese significhi esprimere il modo di essere del popolo-nazione giapponese.

2) LA PARTE PER IL TUTTO

- I 'Giapponesi' sono trattati come un **intero**, in quanto comunità nazionale. Suzuki si erge a portavoce del 'Giapponese medio', del 'senso comune dei Giapponesi', della saggezza vigente, senza prestare attenzione alle differenze, alla molteplicità, ai diversi modi di essere Giapponesi.
- Grande enfasi è data all'**armonia** nei rapporti sociali, nelle relazioni internazionali, nel rapporto con la natura e il mondo e alla capacità giapponese di appiattare le differenze.
- Suzuki enfatizza la **totalità**, l'insieme, che sia il risultato di azioni storiche, l'efficienza e il funzionamento complessivo del Giappone come Paese e la lingua giapponese come sistema.
- Invocazione di **sentimenti comunitari** (fiducia, orgoglio, amore, comunanza di destino, fatalità).

3) INDIVISIBILITÀ E SEPARATEZZA

- La nazione giapponese è definita come una nazione omogenea o come una società in cui è prevalsa l'**omogeneità** dei dati di fatto, delle premesse tra i membri della società. Il Giappone è un Paese caratterizzato da sempre dalla stessa etnia che è un tutt'uno con Stato, lingua, territorio di abitazione e autoritarità di controllo. È costituito da un'unica "razza", da un'unica lingua, da una cultura uniforme, da una psicologia uniforme.
- Il Giappone è definito come un Paese che si caratterizza per l'**assenza di conflitti** di matrice religiosa, etnica, sociale. È un Paese con il più breve periodo di guerre di espansione e di conflitti interni nel mondo. In altre parole, è un Paese che non ha motivi per dividersi. Così facendo si sancisce la compattezza, l'armonia e l'unitarietà interna della nazione giapponese.
- Suzuki fa riferimento spesso a espressioni dal valore gruppista come 'consapevolezza giapponese', 'sensibilità giapponese', 'spirito giapponese', 'visione della società e dell'essere umano giapponese'. L'idea sottostante è l'esistenza di un **canone unitario e monolitico** di giapponesità.
- I potenziali elementi di disgregazione della comunità nazionale (eterogeneità etnica, linguistica, sociale, visioni o idee straniere) sono **minimizzati** o ignorati e la realtà è semplificata.

- La nazione giapponese è una comunità unitaria indivisibile, **limitata** da caratteristiche distintive precise, che ruotano intorno agli attributi di “armonia”, “sensibilità” e “panteismo/animismo”, che sanciscono la **separazione** simbolica e materiale da altre nazioni e sono dicotomiche rispetto a quelle che caratterizzano il mondo esterno.

4) TERRITORIALITÀ

- Il destino della nazione giapponese è intrinsecamente legato alla conformazione geografica ed ecologica particolare del territorio entro cui essa si è sviluppata sin dalla sua origine (isole giapponesi), perché ha contribuito a plasmarne i caratteri fondamentali.
- Fondamentale è la definizione dell’entità ‘Giappone’ quale entità territoriale insulare (*shimaguni*). L’insularità giapponese si distingue da altre simili condizioni di isolamento in virtù del mare burrascoso che separa il Giappone a ovest dal continente e a est da un vasto oceano. Grazie a questa distanza fisica si sono rese impossibili conquiste, invasioni, espansioni verso l’esterno, mescolamenti e fusioni con popoli stranieri.
- Queste condizioni hanno determinato la naturale corrispondenza tra la comunità biologica della “razza-nazione giapponese” e l’estensione delle isole giapponesi. Queste ultime sono il luogo di abitazione naturale per la nazione giapponese, dove si è sviluppata.
- Il Giappone è anche caratterizzato territorialmente come “piccolo Paese asiatico”, “stretto”, “remoto”, “agli estremi dell’Oriente”: si tratta di qualificazioni ideologiche per rimarcarne la grandezza economica e tecnologica nonostante la limitata estensione del territorio e l’impervietà dello stesso, e la sua condizione di peculiare isolamento dal resto del mondo.

5) CONTINUITÀ TEMPORALE

- **Continuum** tra Giapponesi del passato e del presente: linearità ancestrale. **Persistenza** e decontestualizzazione della nazione giapponese nel tempo.
- Il panteismo/animismo è un attributo fondamentale della visione della natura giapponese che la rende primordiale e si caratterizza per la **sopravvivenza** delle credenze fondamentali sulla natura che compongono questa visione del mondo dai tempi antichi fino al momento presente. La continuità della visione tradizionale della natura è il punto focale su cui si base l’asserzione della primordialità del Giappone, della sua unicità e del suo primato spirituale.

6) CICLICITÀ O ATAVISMO

- Certi tratti salienti della nazione giapponese, che possono rimanere latenti in certi periodi storici, si **ripresentano** ciclicamente inalterati nella loro forma primeva e originale nel corso del tempo, anche se non tutti sempre nello stesso modo e con la stessa intensità. Qui a essere atavico è lo stesso spirito giapponese o, se si preferisce, la stessa giapponesità, la quale ricorre attraverso i secoli e le epoche nella sua integrità grazie al nesso tra mondo “visibile” (i Giapponesi di oggi) e mondo “invisibile” (i Giapponesi di ieri). La nipponicità ricorre nel modo più manifesto nella visione della natura e nel rapporto di essa con la nazione giapponese.

7) ETERNITÀ O PERENNIALITÀ

- È lo **spirito** della nazione giapponese stessa a permanere attraverso il tempo e le epoche attraverso il corpo della nazione, i cui tratti, le cui parti possono subire variazioni, ma permangono. Lo spirito giapponese è qui incarnato in modo particolare dalla sensibilità e dai sentimenti, valori a essa connessa (moderazione, rispetto, empatia, compassione...).
- Le **origini** storiche della nazione giapponese sono **vaghe** e sono associate a un lontano e indefinito passato collocato indicativamente nella storia antica o in epoche preistoriche.
- La nazione giapponese è dunque trattata come un'entità **astorica**, da sempre esista.

8) MEDESIMEZZA

- In quanto entità atemporale, la nazione giapponese è fondamentalmente sempre **uguale a sé stessa** da un punto di vista dell'essenza spirituale.
- Le variazioni sociali interne, le minoranze etniche e linguistiche, la varietà dialettale sono eccezioni alla norma di omogeneità e medesimezza vigenti che non cambiano il *pattern* fondamentale, sono superficiali e non incisive. Questi indici di eterogeneità sono minimizzati o del tutto ignorati, compresi gli apporti culturali esterni, che sono neutralizzati attraverso la loro nipponizzazione grazie alla particolare capacità assimilatrice della cultura giapponese.

9) SPIRITUALITÀ

- Particolare enfasi è data all'aspetto spirituale della nazione giapponese. Quest'ultima rigenera generazione dopo generazione lo **spirito primevo** alla base della nipponicità. È lo stesso spirito plasmatore che nipponizza e reinterpreta gli oggetti, i fenomeni, i concetti stranieri secondo il gusto, la visione, la mentalità giapponese.

- Il mezzo per eccellenza attraverso cui si manifesta lo spirito giapponese, a cui l'autore si riferisce anche con "visione del mondo dei Giapponesi" è la **lingua nazionale** "naturale" dei Giapponesi, il giapponese.
- Il carattere spirituale della cultura e lingua giapponese è dato dalla loro misteriosa forza di attrarre e tatamizzare gli stranieri.
- Il primato dello spirito della nazione Giappone è ribadito dall'enfasi sul ruolo che il Giappone dovrebbe ricoprire nel generare una rivoluzione spirituale, nel diventare la nuova guida spirituale per la salvezza dell'umanità e dell'ecosistema.

2.2 La retorica primordialista

Come visto per *Tozasareta gengo*, anche in questo caso il sistema di credenze primordialiste è sostenuto da modalità comunicative e dalla metodologia tipiche della letteratura del *nihonjinron*. Considererò ora per ogni categoria i dispositivi utilizzati da Suzuki, confrontandoli, se necessario, con quelli impiegati nell'altro saggio.

a) Strategie retoriche

1) ESSENZIALIZZAZIONE E DICOTOMIZZAZIONE

Il nucleo del saggio ruota intorno a due essenze fondamentali, la 'civiltà giapponese' e la 'civiltà euroasiatica' (occidentale-americana, cinese), intese come realtà ultime della conoscenza. Individuate queste due entità astratte, stereotipate, atemporali, Suzuki pone l'una in relazione dicotomica rispetto all'altra, in quanto recanti due visioni della natura diametralmente opposte, basate su due modalità di esistenza antitetiche. La civiltà euroasiatica funge da termine di paragone da cui ricavare gli attributi definitivi della prima. Gli attributi così identificati sono polarizzati: a quelli giapponesi è assegnato un valore positivo, a quelli euroasiatici un valore negativo. Il risultato dell'essenzializzazione e della dicotomizzazione della realtà è l'enfasi sull'incommensurabilità che sussiste tra il gruppo del "noi" (*in-group*) e il gruppo del "loro" (*out-group*) e l'unicità del proprio gruppo di appartenenza in virtù della sua primordialità, con particolare riferimento alla visione della natura. Nella Tabella 1 in appendice ho riportato alcuni esempi rappresentativi di frasi estrapolate dal testo per ciascuna opposizione dicotomica individuata.

Rispetto a *Tozasareta gengo*, in questo saggio il contrasto è stabilito tra civiltà essenzializzate. Da una parte vi è la ‘civiltà giapponese’, alla quale lo studioso si riferisce sia con espressioni emiche quali *ware ware no nihon bunmei*, *watashitachi no bunmei* (la nostra civiltà) o *watashitachi (nihonjin)*, *jibuntachi*, *wareware nihonjin* (noi, noi Giapponesi), sia con espressioni ideologiche come *hiseiō sekai* (il mondo non occidentale), sia con espressioni più neutre come *nihon bunmei* (civiltà giapponese), *Nihonjin* (i Giapponesi), *Nihon no kokumin* (il popolo giapponese), *Nihon to iu kuni* (il Paese chiamato “Giappone”), eccetera. Dall’altra vi è la ‘civiltà euroasiatica’ (*yūrajia bunmei*), che rappresenta l’Altro da contrastare e da cui ricavare gli attributi di nipponicità. Essa comprende principalmente la ‘civiltà occidentale’ (*seiō bunmei*), con particolare riferimento alla ‘civiltà americana ed europea’ (*amerika bunmei*, *yōroppa bunmei*) e alla ‘civiltà cinese’ (*chūka bunmei*). Sono menzionate anche altre civiltà, ma svolgono una funzione di relativa importanza da un punto di vista ideologico. Interessante è l’enfasi sull’elemento asiatico-cinese, la cui presenza è probabilmente dovuta al mutato scenario geopolitico del Pacifico rispetto agli Anni Settanta, quando comparve *Tozasareta gengo*.

Più nello specifico l’estraneità è associata anche in questo caso soprattutto ai Paesi del mondo occidentale, ‘Stati Uniti ed Europa occidentale’ (*ōbei, seiō, Yōroppa*), cioè dai cosiddetti “Paesi sviluppati” (*senshinkoku*). Tra di essi risaltano per importanza gli ‘Stati Uniti d’America’ (*Amerika gasshūkoku*) a cui Suzuki si riferisce con *Amerika* o *Beikoku*, essendo considerati il prototipo e l’estremizzazione del paradigma occidentale. Seppur compresi nei Paesi occidentali, in questo saggio il Regno Unito, a cui Suzuki si riferisce indistintamente con ‘Inghilterra’ (*Igirisu*) o ‘Gran Bretagna’ (*Eikoku*), la ‘Francia’ (*Furansu*), la ‘Germania’ (*Doitsu*) sono menzionati poche volte. Anche parole generalmente vaghe come *tasha* (l’Altro), *gaikokujin* (straniero, forestiero) e *sekai* (il mondo) hanno connotati “razziali” ben precisi. Soprattutto *gaikokujin* è associato all’“Uomo bianco”, all’“Occidentale europeo o americano”. Similmente *Yōroppa* designa non tutti i Paesi della comunità europea, ma quelli dell’Europa occidentale. La ‘Cina’ (*Chūgoku*) rappresenta il secondo polo dell’Eurasia dopo l’Occidente: l’aggettivo ‘euroasiatico’ è utilizzato in modo intercambiabile con ‘occidentale’. Ciò significa che, riprendendo il classico disegno del *nihonjinron*, la ‘Cina’ incarna e condivide tutte quelle caratteristiche che sono attribuite solitamente all’“Occidente”. Infine, l’autore menziona molte altre entità (‘Russia’, ‘Grecia antica’...) per dare l’impressione di condurre una vera analisi comparativa tra contesti linguistico-culturali, ma la loro marginalità numerica e qualitativa mostra il loro mero utilizzo strumentale.

Anche in questo saggio, l'Altro esiste in funzione di termine di paragone, di peso e misura della nipponicità. L'essenzializzazione e la dicotomizzazione della realtà rispondono alla volontà di risaltare gli attributi unici e positivi della nipponicità, nella fattispecie a proposito della visione valoriale del mondo e del rapporto uomo-natura. Il contrasto tra nipponicità ed estraneità ruota qui intorno a due visioni della natura (*shizenkan*) opposte, quella secondo i Giapponesi (*nihonjin ni tote no shizenkan*) e quella secondo gli Occidentali (*seiyō ni tote no shizenkan*), che rimandano a una più generale differenza in termini di 'visione del mondo' (*sekaikan*) e 'sistema di valori' (*kachi taisei*). Con 'visione' s'intende il modo di relazionarsi con la natura (animali e piante), con gli esseri umani, con gli esseri inanimati, con il mondo in genere.

Tre sono gli attributi principali su cui verte il discorso ideologico di Suzuki che ho individuato dall'analisi del saggio: 1) panteismo, animismo e antropocentrismo, suprematismo umano, 2) sensibilità, emotività e razionalità, logicità, 3) armonia e conflitto. Da ognuno di essi derivano altre dicotomie: 1) a) evitare la distruzione dell'ecosistema, preservare la natura e ricerca del benessere, del profitto umano, distruzione della natura; b) continuità e interruzione; c) politeismo e monoteismo; d) tolleranza, inclusione, ambiguità e intolleranza, esclusione, dogmismo; e) agricoltura e pastorizia; 2) a) istinto e intelletto; b) dato di fatto, sostanza, verità, concretezza, profondità, interno e ragione, discussione, artificio, astrazione, superficialità, esterno; c) silenzio e parola; d) invisibile, intangibile, vuoto, grezzo, sobrio e visibile, tangibile, pieno, decorazione, opulento; 3) a) omogeneità, unitarietà, omologazione ed eterogeneità, mescolamento, varietà; b) insularità, isolamento e continentalità; c) chiusura, contrazione, introverso, piccolo e apertura, espansione, estroverso, grande d) vegetarianesimo: co-esistenza e co-prosperità e carnivorismo: legge del più forte.

Mentre l'essenza 'Giappone' è un'entità che incarna una civiltà il cui paradigma di sviluppo fondativo è il panteismo-animismo, la cui filosofia è la concezione unitaria, simbiotica e armoniosa tra essere umano e natura/mondo, il loro rapporto circolare, paritario, basato sulla co-esistenza e co-prosperità e il cui impianto è "naturocentrico", l'essenza 'Eurasia' è un'entità il cui paradigma di riferimento è il suprematismo umano, basato sull'opposizione gerarchica tra natura e uomo in cui l'uomo domina sulla natura e la trasforma a proprio piacimento, il cui impianto strutturale è l'antropocentrismo. Ciò significa che mentre per il modello giapponese è fondamentale, da un punto di vista dei valori, preservare la natura per evitare la distruzione dell'ecosistema, il modello euroasiatico è orientato verso la distruzione della stessa allo scopo di perseguire il profitto e il benessere individuale ed egoistico. Nel primo caso, questa antitesi si evince da un'attenzione per l'essere umano, sia da un punto di vista delle relazioni umane

che del benessere materiale e spirituale del popolo; nel secondo caso, dallo sfruttamento dei propri simili. Queste opposte visioni del rapporto essere umano-natura sono rispettivamente sostenute dal politeismo e monoteismo religioso, che hanno portato allo sviluppo dei valori di tolleranza e inclusione da una parte, intolleranza ed esclusione dall'altra. Tolleranza e inclusione presuppongono una tendenza all'ambiguità, un modo di pensare e conoscere il mondo che lascia spazio all'interpretazione e a molteplici possibilità. Viceversa intolleranza ed esclusione presuppongono un modo di pensare dogmatico, dottrinario, perentorio. Inoltre, esse si riferiscono a due modalità di sussistenza opposte che hanno caratterizzato le due civiltà sin dalle loro origini, agricoltura (pesca) e pastorizia. Infine, il panteismo/animismo è un attributo che si caratterizza per la persistenza, la continua sopravvivenza delle credenze sulla natura che compongono questa visione del mondo sin dai tempi antichi, andate invece perdute nella civiltà euroasiatica, caratterizzata come "interrotta". Ciò significa che la nazione giapponese è l'unica ad essere primordiale, esistente sin dai tempi memorabili nella sua forma originaria. Questa dicotomia caratterizza anche la storia del Giappone e dell'Eurasia, la prima qualificata come lunga, antica, continua, la seconda come breve, non lineare, con molti cambiamenti sostanziali.

La seconda coppia di attributi fondamentali intorno a cui ruota il discorso di Suzuki sono l'enfasi posta sulla sensibilità ed emotività da una parte e il primato della razionalità e logicità dall'altra. Mentre lo stile di vita giapponese, il modo di rapportarsi con la natura, la cultura e la lingua giapponese stesse mettono in risalto la parte emotiva dell'essere umano, lo stile di vita occidentale, il suo rapportarsi con la natura e il mondo, la sua cultura antropocentrica e la struttura delle sue lingue risaltano il lato più razionale e "logico" dell'umanità, caratterizzato da durezza e aggressività. Queste due opposizioni corrispondono a quelle da esse derivanti tra istinto e intelletto, dato di fatto/sostanza e ragione/discussione, verità e finzione, concretezza e astrazione, profondità e superficialità, interno ed esterno, silenzio e verbosità. Mentre la sensibilità è ritenuta essere propria dell'istinto, la razionalità è frutto dell'intelletto: istinto e intelletto sono agli antipodi anche per quanto riguarda la conservazione della specie, perché il primo porta alla conservazione della specie, il secondo all'affermazione dell'individuo. Infatti, la sensibilità porta alla formazione di una società dove la prova, l'evidenza, il dato di fatto, la sostanza, cioè la verità è privilegiata; la razionalità porta invece a una società in cui il primato spetta alla ragione, alla discussione, al dibattito, cioè alla finzione. La sensibilità, l'istinto, la verità sono caratterizzate da concretezza; la razionalità, l'intelletto, la finzione, da astrazione. La prima tocca l'interiorità umana, cioè è profonda; la seconda rimane al di fuori di essa, è superficiale. Questa opposizione porta all'antinomia tra interno ed esterno, che costituisce la duplicità della natura giapponese: i valori giapponesi sono qualificati come "interni", propri

dell'*in-group*, i valori euroasiatici come “esterni”, dell'*out-group*. Come conseguenza di tutte queste qualità, in Giappone il silenzio è considerato più importante della parola come modalità comunicativa, perché più vera, più diretta, più istintiva; in Eurasia vale il principio opposto, perché l'eloquenza è un mezzo attraverso cui popoli eterogenei hanno potuto trovare il compromesso per coesistere, problema non sussistente presso i Giapponesi in virtù della loro omogeneità. Infine, dall'antinomia tra sensibilità e razionalità deriva un'ultima opposizione qualitativa, che contrasta l'enfasi posta nella cultura giapponese su ciò che non si può toccare e vedere, cioè per il vuoto, che va di pari passo con l'apprezzamento per i valori estetici della sobrietà e rusticità, e la preferenza euroasiatica per il visibile, il tangibile, cioè per il pieno, corrispondente all'amore per la decorazione, l'opulenza, il lusso.

L'ultima dicotomia fondamentale che ho individuato è armonia e conflitto. L'armonia è strettamente collegata al panteismo e alla sensibilità perché è la qualità che, secondo Suzuki, è oggi fondamentale per evitare la distruzione del mondo naturale. Armonia significa innanzitutto concordia tra essere umano e natura, che, per sussistere, deve essere rispecchiata anche nelle relazioni interpersonali, tra persone dello stesso gruppo sociale, etnico, nazionale, ma anche tra gruppi umani di natura diversa. Suzuki ribadisce da una parte l'assenza di discriminazioni razziali, di conflitti religiosi ed etnici nella società giapponese; dall'altra, il pacifismo perseguito nella politica estera – e in passato interna – giapponese, tanto da affermare che la storia giapponese detiene il record mondiale per il periodo più lungo di assenza di guerre.

L'Eurasia è per contro caratterizzata da una notevole bellicosità: questo ampio territorio si è sempre distinto nel corso della sua storia per lotte crudeli, antagonismi, scontri sanguinari, invasioni, saccheggi per la conquista del potere, l'affermazione di un gruppo sull'altro. Tale principio conflittuale sarebbe poi stato trasferito su scala mondiale a partire dall'epoca dei viaggi marittimi e della colonizzazione del mondo, attraverso un'aggressiva politica di espansione. Le società che compongono l'Eurasia sono inoltre caratterizzate da una conflittualità endemica religiosa e razziale, dovuta alla coesistenza all'interno di uno stesso territorio sovrano di popolazioni eterogenee. In Giappone vige l'armonia grazie alla presenza millenaria di un'unica etnia-nazione-razza dominante, omogenea, uniforme ed omologata, condividente cioè lo stesso sangue, la stessa lingua, la stessa cultura, gli stessi valori. Al contrario, i Paesi che compongono l'Eurasia sono sempre stati popolati da genti diverse, che si sono fuse, mescolate attraverso matrimoni combinati, migrazioni, invasioni, conquiste, sopraffazioni.

Queste differenze sono ricondotte a fattori geografici, che qui assumono un'importante valenza ideologica. In Giappone vive un'unica etnia egemonica omogenea e armoniosa grazie

alla sua condizione di insularità, la quale possiede attributi unici perché ha permesso il suo quasi totale isolamento da influenze dirette del continente, in virtù della burrascosità del mare a ovest e della vastità dell'Oceano Pacifico a est. L'“insulare” insularità del Giappone è cagione della sua unicità e della sua essenziale diversità con il resto del mondo, con il quale non condivide nessun elemento, e dell'inesperienza del popolo giapponese nel trattare con l'alterità. Questa inesperienza si è tradotta, per esempio, nell'ingenuità e nella mancanza di consapevolezza dei Giapponesi, soprattutto degli intellettuali Meiji che hanno accolto il sapere occidentale senza filtri e senso critico. L'insularità ha determinato le caratteristiche di chiusura, contrazione, introversione, piccolezza dello Stato-nazione giapponese: il Giappone non ha mai teso all'espansione verso il mondo esterno, ma ha sviluppato una modalità di comunicazione chiusa e concentrata su sé stessa e un modello di esistenza orientato verso il piccolo, il “basso”.

L'Eurasia è invece qualificata con l'attributo della continentalità, che permise un continuo scambio diretto tra civiltà. Tutte le maggiori civiltà del mondo tranne il Giappone condividono elementi religiosi, culturali, linguistici, e sono sempre state consapevoli dell'esistenza reciproca. La qualità di essere continentali formò un carattere e un modello di sviluppo aperto, estroverso, proiettato all'espansione e, figurativamente parlando, al grande, all'alto.

Infine, i principi dell'armonia e conflittualità sarebbero connessi anche a differenze nell'alimentazione, rispettivamente (quasi)vegetariana (cereali e prodotti ittici) e carnivora. Questa dicotomia, oltre ad essere suggerita dall'opposizione relativa all'economia di sussistenza “agricoltura e pascolo”, in cui si è evidenziato l'antagonismo tra batteri enzimatici adibiti alla digestione delle alghe marine e batteri adibiti alla digestione del lattosio, è ribadita attraverso una lunga metafora in cui il popolo giapponese (cioè i Giapponesi durante il *bakumatsu*) è accostato a un branco di pacifiche mucche erbivore che a un certo punto sono attaccate da un gruppo di bestie carnivore (gli Occidentali). Il vegetarianesimo è infine ricondotto al principio di “co-esistenza e co-prosperità” (*kyōzon kyōei*), mentre il carnivorismo al principio della “legge del più forte” (*jakuniku kyōshoku*).

Oltre a queste tre dicotomie fondamentali con i relativi attributi, è possibile identificarne un'altra minore, quella tra lingua giapponese e ‘lingue occidentali’, delineata attraverso tre principali dicotomie. La prima è l'antinomia tra scrittura sillabica e scrittura monofonica: mentre la struttura fonologica del giapponese avrebbe “fatalmente” determinato la rappresentazione scritta di questa lingua con gli alfabeti sillabici in cui un carattere corrisponde generalmente a più di un suono (solitamente C+V), le cosiddette “lingue occidentali” sono rappresentate attraverso alfabeti i cui caratteri rappresentano ciascuno un suono. La seconda opposizione vede da una parte l'accostamento della lingua giapponese alla televisione come

mezzo di comunicazione in quanto combina il carattere visivo con quello fonico, fatto che giustifica la presenza non confusionaria di tanti omofoni per la scarsità di fonemi e, perciò, di sillabe. Dall'altra, la "scrittura occidentale" è paragonata alla radio, poiché trasmette informazioni solo per mezzo di suoni linguistici (foni): ciò giustifica la pressoché completa assenza di parole omofone, dovuta anche alla presenza di numerosi fonemi e, perciò, a una maggior possibilità di combinazione sillabica. La terza dicotomia oppone rispettivamente la presenza e l'assenza della glossa per le parole di origine etimologica straniera. Nella scrittura giapponese, si è sviluppata una duplice modalità di lettura di un *kanjigo*, che, secondo Suzuki, sarebbe alla base dell'accessibilità e comprensione paritaria e orizzontale della lingua giapponese. Le lingue occidentali (il riferimento è soprattutto all'inglese), non essendovi la glossa per le parole specialistiche di origine etimologica solitamente greca o latina, sono invece qualificate come "inaccessibili" e "discriminanti": la conoscenza del loro significato è riservata a un'esigua cerchia di individui specialisti nelle lingue classiche. A proposito della parità, mentre nella lingua giapponese non esisterebbero differenze classiste, in quelle occidentali (inglese), il lessico "intellettuale" differisce sensibilmente rispetto a quello "popolare".

Il contrasto è dunque l'essenza della struttura di *Nihon no kansei ga sekai o kaeru* e ciò è visibile primariamente attraverso l'utilizzo ripetuto di costrutti di paragone, contenuti nella Tabella 2 in appendice. Il risultato è la cristallizzazione dell'idiosincrasia della giapponesità, enfatizzata a sua volta attraverso una moltitudine di espressioni perifrastiche. Esempi di espressioni perifrastiche e di lessico improntato al particolarismo sono contenuti rispettivamente nella Tabella 3 e Tabella 4 in appendice. L'enfasi sul contrasto e sul particolarismo è un espediente avente la funzione di fissare l'immagine della nazione giapponese come un'entità unica, irripetibile, dai tratti primordiali.

2) PROFETIZZAZIONE

La più evidente tecnica per trasformare l'idealità in realtà è l'utilizzo di **frasi assertive universalizzanti e normative**, terminate innanzitutto con *beki de aru* (dovrebbe essere) (pp. 10, 13x2, 16, 19, 20, 28, 32, 41, 43x3, 44x2, 54, 67x2, 85, 97, 101x3, 105x2, 106x2, 119, 158x2, 162, 163x2, 164, 167x2, 182x2, 260). Ciò che è importante sottolineare è il contenuto trasmesso nelle proposizioni terminanti con questo costrutto, ovvero l'impellenza di prendere provvedimenti per contrastare l'imminente crisi ecologica quali il cambio di paradigma dominante e la sostituzione della civiltà a guida dell'umanità. Essendo particolarmente rilevante l'uso di *beki* ed essendo numerosi gli esempi, ne riporto alcuni significativi:

私は人間だけがこの世界で特別の、他の生物一切から隔絶した特権的な地位を占める存在ではないと確信しています。そこで今地球規模で急速に進行中の、人間圏をも含む自然生態系の崩壊を何とか食い止めるために、西欧キリスト教的世界観から見れば、これまで明らかに異端視されてきたアニミズム的で汎神論的な世界観こそが、今改めて世界的に見直されるべきだと考えている⁶⁰のです 10

Io credo che l'essere umano non sia il solo a questo mondo ad occupare una posizione privilegiata e speciale, in netto distacco dagli altri esseri viventi. Pertanto, penso che oggi dovrebbe essere riconsiderata a livello globale proprio quella visione del mondo panteista e animista che, se si giudica dal punto di vista della visione del mondo cristiana occidentale, è stata finora chiaramente considerata eretica, allo scopo di arrestare in qualche modo la distruzione dell'ecosistema naturale che include anche l'essere umano e che sta velocemente avanzando su scala globale.

私はまさにこの意味で、これまでの常識から言えば近藤氏も危惧されているような、「国際関係では不利なのかもしれない」日本人の、論理ではなく感性を重視し、できる限り他者に善悪の二者選択を迫ることを避ける伝統的な生き方を、フロンティアなき過密状態となった地球上での、これからの人類の生き方のモデルとして世界に提示すべきだと考えている⁶⁴のです 44

Io penso che, in una Terra divenuta sovraffollata e senza frontiere, si dovrebbe presentare al mondo come modello di vita di ora in poi dell'umanità lo stile di vita tradizionale dei Giapponesi, che, per quanto possibile, evita di far scegliere all'altro l'una o l'altra cosa, il buono o il cattivo, ed enfatizza non la logicità ma la sensibilità, e che, se si ragiona con il senso comune vigente fino ad oggi, è forse “non pratico nelle relazioni internazionali”- come ha sottolineato con apprensione l'ex direttore dell'Agenzia degli affari culturali Kondō Seichi.

鎖国の江戸時代は今後人類が進むべき道を取って先取りしている⁶⁷ 67

L'epoca Edo del *sakoku* è antesignana della via che l'umanità dovrebbe intraprendere d'ora in avanti.

ですから私は何をおいても、一部の人々がすでに提唱している「地産地消」、つまり出来るだけ遠隔地からの輸送に頼らない、地元で出来た、なるべく農薬を使わずに人手をかけて作った農水産物を、無駄なく消費するという、一昔ならば日本どころか、世界のどこでも実行していた生き方を少しでも取り戻すことを、改めて望ましい生活の目標とすべきだと思います⁹⁷ 97

Pertanto, io credo che l'obiettivo verso una vita desiderabile dovrebbe essere di nuovo il ritorno, seppur graduale, a uno stile di vita, praticato una volta ovunque nel mondo e non solo in Giappone, in cui si “consuma e produce localmente”, che già alcune persone propongono. Ovvero a uno stile di vita in cui si consumano senza spreparli i prodotti ittici e terrestri, generati attraverso il lavoro dell'uomo senza l'utilizzo, se possibile, di pesticidi, e a livello locale, facendo affidamento il meno possibile all'importazione da luoghi remoti.

ところがなんとも残念なことに、私たちの日本文明にはこのように〔西欧の文明がいち早く失ってしまった《人間としての自然に対する節度や畏敬の念》とでも表現すべきものがある〕という事実を、肝心の日本人自身、それも社会の指導的立場にある、特に西欧的教養のみで育った多くの知識人たちは、必ずしもはっきりと自覚していません¹³

Tuttavia, è veramente una sfortuna che gli stessi veri Giapponesi e molti intellettuali che si trovano in una posizione di guida della società, soprattutto quelli cresciuti solo con un'educazione in stile occidentale, non sono sempre chiaramente consapevoli del fatto che, nella nostra civiltà giapponese, «vi è un aspetto che si dovrebbe esprimere come “senso di moderazione e rispetto verso la natura in quanto esseri umani” che la civiltà occidentale ha completamente perduto».

私が、日本はもっと国内で農産物を生産する体制を強化すべきだと主張し、同時に食物の無駄をあらゆる手立てを講じて防ぐ努力を、国を挙げて行うべきだというのも、以上のような世界規模での水不足による食料危機がついそこまで来ているからなのです⁸⁵

Poiché sta emergendo un pericolo alimentare per la carenza idrica su scala globale, sostengo che bisognerebbe rafforzare maggiormente il sistema di produzione dei beni agricoli all'interno del Paese e bisognerebbe allo stesso tempo tutti insieme mettere in campo uno sforzo per prevenire lo spreco alimentare adottando ogni misura possibile.

しかし今は違うのである。二枚腰文明をまだ辛うじて保持している日本の立位置からは、これから人類の進むべき道が、もはや欧米諸国の目指す旧態依然とした更なる経済発展の方向にはないことが、はっきりと見えるからである²⁶⁰

Tuttavia, oggi è diverso. Questo perché si può vedere chiaramente che, dal punto di vista del Giappone che preserva in un modo o nell'altro una civiltà fermamente impiantata, la strada che dovrebbe seguire l'umanità d'ora innanzi non è più nella direzione di un ulteriore sviluppo economico a cui mirano i Paesi occidentali.

もう少し何とかならないものだろうかといった焦る気持ちを抑えながら、私は少しでも世界の真実、世界に誇るべき日本の本当の姿を知っている日本人を増やしたいと、私なりにあるがままの事実を伝える努力をしているの[です] 164

Pur soffocando l'impazienza di chiedersi se si può fare qualcosa di più, io vorrei aumentare il numero di Giapponesi che conoscono un po' di più le verità del mondo, le vere sembianze del Giappone di cui bisognerebbe essere orgogliosi nel mondo e mi sto sforzando di trasmettere a mio modo i fatti così come sono.

In tutti questi esempi, Suzuki indica ai Giapponesi la via che è bene perseguire, non solo per il benessere materiale dell'umanità, ma soprattutto per il raggiungimento di una rettitudine morale e spirituale. *Beki* accompagna infatti verbi – *minaosareru* (essere riconsiderato), *teiji suru* (presentare), *susumu* (avanzare, seguire), *mokuhyō to suru* (fare di qualcosa un obiettivo), *hyōgen suru* (esprimere), *okonau* (mettere in pratica), *kyōka suru* (rafforzare) - che indicano concretamente le azioni positive da perseguire e il cui soggetto di riferimento è sempre il Giappone. L'autore esprime assertività in opinioni che esulano dal suo campo di specializzazione e che si distinguono per la loro ideologicità, derivante dal collegamento tra problemi ecologici odierni e pretese nazionalistiche. Questa assertività è rafforzata dalla terminazione delle frasi con espressioni copulari (*de aru, da*) e con la forma piana degli altri verbi, dal valore universalizzante, come si può evincere nelle frasi precedenti, o dall'utilizzo di costrutti ancor più imperativi, come *nakute wa naranai* p. 17 (si deve) o *nakereba narimasen* p. 110 (bisogna):

前世紀の半ばに日本が国運をかけて戦った大東亜戦争（アメリカ側の呼称は太平洋戦争）は日本が連合国側に大敗したため、肝心の日本人からも未だに愚かで無意味な戦争だったと批判されることが多いのですが、私たちはこの戦争をどう評価するかを決める前に、解釈とか意見の問題以前の、この戦争によって世界の様相が客観的な事実として具体的にどう変わったかを、何よりも先ず知らなければなりません 110

Poiché il Giappone fu sconfitto pesantemente dagli Alleati, spesso la Guerra della Grande Asia Orientale (il suo nome da parte americana è Guerra del Pacifico), che il Giappone ha combattuto nella prima metà dello scorso secolo in opposizione alla Società delle Nazioni, è spesso ancora criticata come guerra insensata e pazza anche dai veri Giapponesi. Tuttavia, prima di decidere con quale attitudine giudicare questa guerra, dobbiamo innanzitutto sapere più di ogni altra cosa e ancor prima del problema interpretativo come le condizioni del mondo siano concretamente cambiate attraverso questa guerra come dato di fatto oggettivo.

なぜ小さな孤立文明である日本が、いま行き詰まりを見せている西欧文明に代わって、人類社会がこれから目指すべき新しい目標を表せるのかと考えると、日本というアジアの小国は、西欧文明の影響を明治開国以降、これまで急激に、しかも強く受けてきたにもかかわらず、未だに「生きとし生けるものすべては、互いに複雑な共存共栄の無数の網目につながっている」という、今ではほとんどの大文明が失ってしまった、古代のアニミズム的で汎神論的な自然観を、未だにかりうじて保持している唯一の、しかも強力な先進近代国家だからです¹²

Il Giappone, piccola civiltà indipendente, sostituendosi alla civiltà occidentale che sembra ora trovarsi in una condizione di stallo, è in grado di mostrare un nuovo obiettivo verso cui la società umana dovrebbe tendere d'ora in poi. Questo perché il piccolo Paese asiatico chiamato "Giappone", nonostante sia stato influenzato in modo improvviso e intenso dalla civiltà occidentale dall'apertura del Paese in era Meiji fino ad oggi, è un moderno Paese sviluppato, potente e unico, che mantiene ancora in un modo o nell'altro l'antica visione della natura panteista e animista, secondo la quale tutti gli esseri viventi sono interconnessi da una rete illimitata di complessa coesistenza e co-prosperità.

Nel primo caso, il dovere morale si fa imperativo ed è rafforzato dal pronome collettivo "noi" (sottinteso "Giapponesi"). Il dovere in questione è conoscere la verità storica, che, secondo Suzuki, sarebbe stata troppo a lungo travisata nella storia del Paese, influenzando negativamente l'immagine che i Giapponesi hanno di sé. L'imperatività è ancor più significativa se si considera il fatto che l'autore non è uno storico, ma un intellettuale ben consapevole del ruolo ricoperto dalla sua categoria nella società giapponese, che si erge a portavoce dell'intera comunità nazionale. Il secondo caso è un esempio di asserzione che non lascia spazio al dubbio e alla contestazione. Nella proposizione secondaria che introduce la principale, Suzuki costruisce lo *strawman*, costituita dal chiedersi il motivo per cui il Giappone dovrebbe prendere le redini del mondo, a cui l'autore si risponde in modo deciso nella principale, strategicamente posposta perché contiene il contenuto del messaggio.

Inoltre, anche in questo saggio è possibile identificare diverse **espressioni** che suggeriscono al lettore l'**esistenza di una "normalità" giapponese**, di una norma morale vigente che, qualora fosse trasgredita, confinerebbe l'individuo in una condizione di anormalità e stranezza. Esempi di queste espressioni sono riportati in appendice nella Tabella 5. Esse veicolano l'idea dell'esistenza di una normalità giapponese, di un senso comune, di un modo di pensare o di essere proprio della maggior parte della compagine nazionale definita "i Giapponesi". Si tratta di espressioni "speculative", nel senso che le affermazioni ricondotte al 'Giappone' o alla

‘maggior parte del popolo giapponese’ non si basano su dati raccolti seguendo una determinata metodologia analitica e su un campione rappresentativo della popolazione. Inoltre, sono espressioni vuote, perché, se considerate nel loro significato letterale, non vogliono dire niente. Quanti sono ‘molti Giapponesi’? Cosa significa essere ‘vero Giapponese’ o un ‘Giapponese normale’? Ciò non è mai chiarito.

Come spesso accade nella retorica del *nihonjinron*, ciò che conta in questo caso è la connotazione, il valore emozionalmente positivo ed evocativo che tali espressioni sono in grado di suggerire e grazie al quale è trasmessa l’idea dell’esistenza di una norma morale sociale. Significativa è in questo senso l’espressione ‘chiunque se docente di origine giapponese’, dove l’autore ha voluto sottolineare non la materia d’insegnamento del docente (la lingua o cultura giapponese), ma la sua appartenenza etnica. Il senso emozionale e normativo è rafforzato anche dall’utilizzo pervasivo di espressioni emiche quali *wareware nihonjin*, *watashitachi nihonjin*, *watashitachi*, *jibuntachi*, *wareware*, *watashitachi nihonjin dōshi* (v. Tabella 1) che sanciscono e ammoniscono circa l’esistenza di una comunità fraterna di “noi Giapponesi”, con la quale Suzuki confonde il proprio io come autore, identificando così in modo simmetrico se e i Giapponesi, il proprio pensiero e il loro.

La **reiterazione** di termini chiave o di certe espressioni “magiche” ed evocative è un’altra tecnica per plasmare la realtà. Anche in questo saggio, l’idea fondamentale che ne sostiene l’impianto ideologico, ma che Suzuki fa apparire come conseguenza naturale delle sue riflessioni, è l’unicità e la diversità del Giappone. L’eccezionalismo è continuamente ribadito attraverso sintetiche espressioni molto simili fra loro e un lessico specifico, che finiscono per essere interiorizzati dal lettore anche perché non sono mai messi in discussione. Esempi in questo senso sono: *sekai de mo rui o minai*, *sekai ni kantaru*, *sekai de mo mezurashii*, *sekai de yūichi*, *nihon dokuji*, *nihon dokutoku*, *nihonkei no tokuchō*, eccetera (v. Tabella 3 e Tabella 4). Un’altra idea fondamentale del saggio, strettamente connessa al particolarismo e ripetutamente ribadita, è la sensibilità quale peculiarità della cultura, della lingua, dello spirito giapponese. Il termine *kansei*, insieme al lessico ad esso associato (*kankaku*, *kimochi*, *shinjō*, *kanjō*, *jōsho*, ecc.), pervade il linguaggio del saggio apparendo persino nel titolo ed è in grado di instillare indirettamente nelle menti dei lettori l’idea dell’unicità giapponese in virtù dell’enfasi posta sulla sensibilità. Come si vedrà successivamente, il lessico scelto per comporre il titolo, la copertina e la fascetta del saggio, tra cui *nihon rashisa*, *jōsho*, *yūwa*, mostrano molto bene la forza evocativa di questa tecnica mistificatoria.

Infatti e infine, la **mistificazione** del fenomeno descritto rappresenta un’ultima tecnica per plasmare la realtà a proprio piacimento. In questo contesto essa è attuata soprattutto nella

qualificazione del rapporto che intercorre tra Giapponesi e natura/mondo/nazioni aliene come unico, trascendente le epoche storiche in un *continuum* tra ‘Giappone tradizionale/delle origini’ e ‘Giappone moderno’, secondo una concezione storicista e revisionista della realtà storica. A titolo di esempio, Suzuki descrive i suoni prodotti da alcuni dispositivi tradizionali del giardino giapponese quali lo *shishiodoshi* e lo *suikinkutsu* evocando sensazioni di mistero, ineffabilità, stranezza:

聞くともなしに聞いていると、妙に気持ちが落ち着くから不思議です 79

Poiché la sensazione che si prova ascoltandolo ha stranamente un effetto calmante, è misterioso.

何とも形容できない不思議な反響音が地上に聞こえる 79

Stando sulla superficie si può sentire una riverberazione veramente misteriosa e indescrivibile.

基本原理は廃水（排水）を利用して、地下の空洞で生じる静かな反響音を地上で聞いて楽しむという、何とも恐れ入った工夫 79

Un congegno di cui veramente ci si stupisce, il cui principio di base consiste nel godersi il tranquillo riverbero che scaturisce in una cavità sotto terra, ascoltandolo in superficie e utilizzando l’acqua di scarico.

Anche se apparentemente queste affermazioni sembrano innocue, sono inserite in un contesto più ampio di esemplificazione di come la cultura giapponese sia tradizionalmente una cultura che gode quotidianamente dei suoni prodotti non solo dagli esseri viventi, ma anche da esseri inanimati. Le sensazioni sopra descritte sottendono l’idea che solo i Giapponesi, in virtù della loro innata sensibilità, sono in grado di emozionarsi ascoltando questi suoni, qualificati non a caso in termini propri dell’esperienza estatica e religiosa.

Nelle pagine iniziali del saggio, dove Suzuki riporta un episodio significativo che attesterebbe la separazione degli Occidentali dal mondo naturale, la sensazione predominante è lo stupore:

その際に、日本語の上級のクラスでは日本人教師なら誰もが必ず取り上げる次の松尾芭蕉の句「閑さや岩にしみ入る蟬の聲」を使って、日本人の自然観を説明しようとしたとき、米国の学生たちが全くと言っていいほど、およそ虫というものすべてに対して、無知無関心なのだということを知って大変に驚いたことがありました 29

In quel frangente, in una classe di lingua giapponese avanzata, quando cercai di spiegare la visione della natura dei Giapponesi utilizzando lo *haiku* di Matsuo Bashō: “Silenzio. / Penetra nella roccia / il canto delle cicale!” che chiunque cita se docente di origine giapponese, provai molto stupore nello scoprire che gli studenti americani erano quasi completamente ignoranti e disinteressati verso quasi tutti quegli esseri chiamati *mushi*.

Non solo l'autore essenzializza un esiguo numero di studenti universitari come rappresentanti dell'intera categoria 'studenti americani', qualificandoli con attributi, che, sempre che siano veri, varrebbero forse per un certo numero di persone, ma mistifica l'episodio enfatizzando la sensazione di sbigottimento da egli provata. Questo perché Suzuki vuole trasmettere l'idea dell'inusualità dell'ignoranza dei *mushi* per lo standard giapponese, quest'ultimo ricordato con l'espressione “chiunque se docente di origine giapponese”. La sensazione di meraviglia (*odoroita*) continua scoprendo che neanche uno di quegli studenti aveva mai visto né ascoltato la voce della cicala in vita loro (p. 30). Infine, lo stupore (*odoroita koto wa...*) è totale nello scoprire che in inglese non esiste una parola perfettamente corrispondente a *mushi* (p. 30). Questa affermazione è altamente mistificatrice perché Suzuki, da linguista, dovrebbe sapere che il giapponese non è altro che una delle numerose lingue che hanno un termine per indicare una forma di vita residuale di piccole dimensioni per raccogliere quegli animali che “avanzano” dopo la classificazione delle forme di vita più salienti. Il tipo di classe residuale come quella giapponese dei *mushi* ha persino un nome tecnico, assegnatole nello studio linguistico e antropologico delle etnoclassificazioni: si chiama *wug*, da *worm* + *bug* (Brown 1979: 793). Il giapponese si differenzia perciò dall'inglese, indubbiamente, ma non da lingue come il cornico (della Cornovaglia), il paiute, il dumba settentrionale, che pure hanno una classe *wug* (Brown 1979: 796, 800). Questa ignoranza da parte di Suzuki è grave, perché si tratta proprio del campo di cui si dice esperto. Il problema, però, non è tanto la presunta ignoranza dell'autore, ma il modo con cui veicola l'idea dell'unicità giapponese omettendo la frequenza del fenomeno.

Suzuki descrive in termini simili il fenomeno da lui stesso definito “effetto tatamizzazione”. La lingua e la cultura giapponese sono innanzitutto descritte come se avessero una forza (*nihongo to nihon bunka ga motsu chikara* p. 52), una potente viscosità (*kyōryokuna nensei* p. 62), in grado non solo di attrarre verso sé influenzandole persone di lingue e culture completamente diverse, ma anche di ri-attrarre in un’“atmosfera giapponese” Giapponesi espatriati per lungo tempo una volta che fanno ritorno in madrepatria. Suzuki descrive la scoperta dell'intensità di questo potere soprattutto in relazione a questa tipologia di Giapponesi invocando un sentimento di sorpresa (*odorokimashita*), sebbene ammetta di non sapere fino a

che punto tale potere riesca a provocare cambiamenti profondi negli Occidentali che hanno una lunga storia di conflitti tra etnie (p. 61). La mistificazione ha luogo per la modalità con cui Suzuki descrive un fenomeno sociolinguistico comune – appaesamento - attribuendolo prevalentemente a coloro che entrano in contatto con la lingua/cultura giapponese, omettendo inoltre di citare esempi comparativi. Lo stupore è un sentimento più volte invocato anche nell'espressione *odoroku beki* (di cui bisognerebbe stupirsi), utilizzata in stretta connessione al sentimento di orgoglio che dovrebbe sorgere nei cuori dei Giapponesi in relazione ad alcuni fatti manipolati e generalizzati – ad es. l'alto numero di poeti in Giappone.

Un altro esempio è l'atto di spacciare come “dati di fatto” (*jijitsu*) le affermazioni di Nakane Chie in *Tate shakai no ningen kankei*, un famoso bestseller “sociologico” di *nihonjinron* degli Anni Settanta. Suzuki afferma di essersi sorpreso (*odorokimashita*) quando, rileggendo questo famoso saggio, si rese conto che già allora Nakane aveva rilevato le peculiarità della vita linguistica giapponese che l'autore evidenzia nel suo libro (p. 146). La mistificazione sta nello spacciare come scientifiche affermazioni della stessa natura pseudo-sociologica di quelle di Suzuki, convalidandole. Due ulteriori esempi di mistificazione sono i seguenti:

虫を含む日本語の表現を、いざ外国語に訳そうとすると、少なくとも私の知っている限りの言語では、全く生き物とは関係のない言葉でしか意味を伝えることができないので
す 35

Se si prova a tradurre in lingue straniere - almeno in quelle che io conosco - le espressioni linguistiche giapponesi che includono la parola *mushi*, è possibile renderne il significato solo attraverso parole che non hanno nessuna connessione con gli esseri viventi.

日本人は食品としてさまざまな八十種にも上る海藻を、一年中利用する文化を持つ民族として世界的に有名です。そのため日本人の腸内には他の民族には見られない、海藻の消化吸収を助ける特別な酵素菌がすみ着いていることが知られています 235

I Giapponesi sono famosi al mondo in quanto nazione avente una cultura tale per cui si utilizzano nel corso di un anno persino più di ottanta tipologie di alghe diverse come alimento. È risaputo che, per questo motivo, speciali batteri enzimatici che aiutano a digerire e assorbire le alghe marine, che non si trovano in altre nazioni, si depositano nelle intestine del popolo giapponese.

Nel primo caso la mistificazione è celata dietro al sintagma *sukunaku to mo watashi no shitte iru kagari no gengo*. Suzuki dà al lettore come garanzia di veridicità la propria autorità intellettuale: è dato per scontato che l'autore abbia tracciato una comparazione linguistica tra

giapponese e le lingue straniere (europee) conosciute per quanto riguarda le espressioni contenenti *mushi* e le sue eventuali corrispondenti in queste lingue. Tuttavia, se si riflette sul senso di questa proposizione, appariranno alcune incongruenze. Quali sono le lingue straniere conosciute da Suzuki di cui parla? Com'è possibile stabilire corrispondenze lessicali con la parola *mushi* se poco prima Suzuki affermava che in inglese non esiste una parola corrispondente a *mushi*? Il confronto è impossibile in partenza. Perciò, la mistificazione consiste nell'omettere alcune informazioni cruciali sfruttando la propria influenza di intellettuale.

Per quanto riguarda il secondo esempio, la parte esplicita del messaggio veicolata dal contenuto è già di per sé problematica. Che una parte importante della dieta (tradizionale) giapponese sia rappresentata dalle alghe è una dichiarazione che sottende una visione dei Giapponesi come popolo marino o popolo mangiatore di alghe, che non è mai esistito nella storia. Che per questo nell' 'intestino giapponese' risiedano enzimi speciali per la loro digestione è un'affermazione non corroborata scientificamente che presuppone un'evoluzione fenotipica assai discutibile. Se si presta più attenzione all'analisi linguistica delle due frasi, vi sono inoltre alcuni elementi che fanno sospettare la presenza di una parte implicita del messaggio trasmessa dalle due proposizioni. *Hachijūshu ni mo agaru kaisō* (persino più di ottanta tipologie di alghe), *sekaiteki ni mo yūmei* (famoso a livello mondiale), *ta no minzoku ni mirarenai* (non riscontrabile in altre nazioni) sono sintagmi che sottendono un confronto con un termine di paragone al fine di risaltare l'unicità giapponese. Infatti, l'autore prosegue affermando che:

その反面日本には、つい百年ほど前までは、牛や山羊などの家畜を飼って、その乳を利用する習慣がまったくなかったため、今でも腸内に乳糖分解酵素の少ない人がいて、牛乳を沢山飲むと腹具合が悪くなったりするのです 235-236

Al contrario, siccome in Giappone, fino a circa cent'anni fa, non vi era per niente l'abitudine di allevare bestiame come bovini e capre e di utilizzarne il latte, persino oggi vi sono persone le cui condizioni di stomaco peggiorano se bevono tanto latte, avendo pochi enzimi nell'intestino per la scomposizione del lattosio.

Il confronto (*sono hanmen, ima demo*) sembra essere stabilito tra due tipi di enzimi, quelli per la digestione delle alghe e quelli per la digestione dei latticini. In realtà, il paragone avviene tra 'nazione giapponese' e 'Altro', in particolare tra due modalità di sussistenza antitetiche, 'agricoltura' e 'pastorizia'. Queste proposizioni sono mistificatorie perché si utilizza un contenuto oggettivamente condivisibile – la formazione di particolari enzimi in determinati

popoli in virtù delle caratteristiche della loro dieta – per veicolare un contenuto implicito, per rivendicare un primato o trasmettere l’idea dell’esistenza di un’invalicabile differenza internazionale (cioè inter-razziale).

Come visto precedentemente, Suzuki invoca la necessità di rivedere la storia giapponese per reinterpretarla sotto una luce positiva, presupponendo che fino ad oggi ai Giapponesi siano state raccontate solo menzogne. Questa invocazione è sostenuta da una retorica mistificatoria nei confronti sia dei fatti storici, sia della narrazione dei processi storici. Basterà citare e commentare la seguente proposizione paradigmatica:

極東軍事裁判の結論などを受けて、日本は軍国主義国家だったとか、日本人は好戦的な民族だなどとよく言われますが、このような日本観は私の見るところ、日本と欧米諸外国との接触が本格的に始まった明治以後の日本、つまり長い日本の歴史から見るとわずか半世紀にも満たない、昭和の半ばまでの、きわめて短い時期だけを問題にしているのです…日本と言う国は…世界の国々の中では最も歴史の古い国… 155

Prendendo per buono il verdetto del Tribunale militare per l’Estremo Oriente, si dice spesso che il Giappone sia stato un Paese militarista e che i Giapponesi siano una nazione bellicosa, ma, per come la vedo io, una simile visione del Giappone problematizza solo il Giappone a partire dal Meiji quando iniziò a entrare in contatto in modo sostanziale con i Paesi occidentali fino alla metà del Shōwa, cioè un periodo storico estremamente breve, di nemmeno mezzo secolo, se si considera la lunga storia del Giappone [...] Il Giappone è il Paese con la storia più lunga al mondo [...]

Il punto focale dell’argomentazione di Suzuki è la rivendicazione della lunghezza della storia giapponese, la quale supererebbe genericamente i millequattrocento anni, fatto in seguito asserito in modo incontestabile, dato che egli afferma che, se si conosce un poco la storia del Giappone, l’opinione comune (*ippanron*) per cui i Giapponesi sono bellicosi e il Giappone è uno Stato invasore non può reggere. La lunghezza storica di un Paese è per Suzuki determinata dalla persistenza e immutabilità di una stessa e unica nazione-etnia dominante. Pertanto, mentre il Giappone sarebbe unico proprio per questo motivo, la storia dei Paesi occidentali è breve, come America e Australia che hanno una storia di circa due, trecento anni, o Germania, Francia e Inghilterra che non hanno una storia così lunga come il Giappone. Persino la Cina, sebbene la sua civiltà sia vetusta, non ha una storia “continua”, in cui ha cioè dominato lo stesso Stato (*kuni*) o la stessa etnia (*shihai minzoku*).

Avendo stabilito questo punto fermo e l’inizio del Giappone come Paese approssimativamente nel 600 d.C., anno in cui fu inviata la prima spedizione presso la corte dei

Sui, Suzuki ripercorre molto velocemente la storia dell'arcipelago per mostrare i momenti di maggiore bellicosità. La guerra verso l'esterno che il Giappone mise in atto per la prima volta fu la battaglia di Baekgang (663 d.C.), che vide la contrapposizione tra la dinastia Tang e il regno di Silla contro la corte Yamato e il regno di Paekche. Dopodiché, per circa 900 anni, cioè fino al periodo delle guerre d'invasione sostenute da Hideyoshi contro la Corea alla fine del periodo Senkoku (1592-1598), il Giappone non intraprese più nessuna guerra. In questo periodo di tempo ci furono sì due tentativi di invasione dei Mongoli, ma furono attacchi che il Giappone subì dall'esterno e unilateralmente. Anche gli atti predatori che devastarono le aree del Sud-est asiatico e le coste cinesi da parte dei *wakō*, i pirati giapponesi, non sono da considerare perché non rientrano nelle guerre del Giappone in quanto Paese. Infine, subito dopo le invasioni della Corea iniziò il *sakoku* e ancora per circa duecentocinquanta anni non ci furono guerre verso l'esterno. Questa situazione fu interrotta a partire dal 1894 quando iniziò la Guerra sino-giapponese e da allora fino al 1945 il Giappone conobbe mezzo secolo di guerre ininterrotte. Pertanto, conclude Suzuki, se si fanno i conti, escludendo le due invasioni della Corea che durarono solo sette anni e la battaglia di Baekgang che durò solo due giorni, per un periodo di circa milleseicento anni dalla fondazione del Giappone alla Guerra sino-giapponese, continuò una situazione di assenza di guerre verso l'esterno, senza contare che quelle intraprese dall'era Meiji furono causate dalla volontà dell'Occidente di forzare l'apertura del Paese e dal tentativo di porlo sotto il giogo coloniale.

La mistificazione si attua su più livelli intersecanti. Innanzitutto, l'assunto di fondo che sorregge l'argomentazione di Suzuki si basa su alcuni presupposti discutibili: la visione dei Giapponesi come entità atemporale, decontestualizzata, essenzializzata; l'omogeneità razziale, linguistica, culturale, religiosa dei Giapponesi; l'immutabilità della 'nazione giapponese'; l'isolamento preistorico e storico dell'arcipelago giapponese; la concezione della storia di un Paese basata sulla continuità razziale, più importante di quella culturale e storica in senso stretto. Inoltre, i milleseicento anni di pacifismo si basano sull'oscuramento della "bellicosità interna". Il secondo livello di mistificazione è visibile infatti nel racconto semplicistico della storia bellica giapponese, i cui eventi significativi sono comunque dipinti alla stregua di eccezioni o minimizzati nella loro importanza. La mistificazione si attua anche a livello concettuale, quando Suzuki confronta implicitamente la 'storia giapponese' con la 'storia del mondo', cioè due entità che non possono essere paragonate, e quando parla di 'visione del Giappone', in riferimento alla sentenza del Tribunale di Tōkyō, trattando quest'ultima come un problema d'interpretazione sull'essenza dei Giapponesi tra 'Occidente' e 'Giappone'. Infine, Suzuki mistifica il discorso intorno alla storia giapponese perché è evidente dalle righe citate il pretesto

di criticare l'Occidente personificato dal Tribunale militare per l'Estremo Oriente per asserire il proprio nazionalismo. La stessa operazione è compiuta, per esempio, per trasmettere l'idea di a-conflittualità all'interno del Giappone, enfatizzando il pacifismo e il "populismo" della società Edo e tralasciando le rivolte interne e i disordini delle epoche precedenti.

3) INDETERMINATEZZA

Al pari di *Tozasareta gengo*, anche questo saggio è caratterizzato da un'esposizione degli argomenti talvolta non lineare e incoerente, che salta da un tema all'altro per confondere il lettore presentandogli molteplici e diverse informazioni. I concetti e i contenuti che l'autore intende veicolare non sono mai chiariti o sviluppati, ma sono disseminati, ripresi e ripetuti attraverso una costellazione di affermazioni sparse e un'infarcitura di esempi, aneddoti e divagazioni, citazioni, che rendono difficile per il lettore mantenere il filo del discorso. Ad esempio, iniziando a parlare del disastro ecologico imminente, Suzuki finisce per divagare e spostare l'attenzione del lettore sull'importanza nella cultura giapponese del vuoto simbolico spaziale e temporale menzionando esempi tratti dalla propria conoscenza, per poi interrompere la digressione e ritornare all'argomento interrotto. Parlando dei *bonsai* come testimoni viventi di come la società giapponese sia stata pacifica e lontana dai disordini avendo essi bisogno di cure quotidiane, l'autore inserisce due aneddoti relativi a usanze del passato legate al mondo naturale. Il meccanismo consiste nell'agganciare costatazioni generali sul divertimento dei Giapponesi di immaginare fitte foreste riprodotte in piccoli vasi all'usanza di ammirare l'ipomea e i fiori di ciliegio in estate e primavera. Si stabilisce così un collegamento implicito tra due argomenti apparentemente disgiunti – *bonsai* e usanze folcloriche – dato dalla condivisione di una sensibilità tutta giapponese per la natura.

Questa indeterminatezza e confusione strutturale si riflette a livello del contenuto del testo, cioè a livello dei **concetti** sottesi a diverse espressioni linguisticamente altrettanto vaghe. È innanzitutto il caso delle numerose **espressioni essenzialistiche** riferite ai 'Giapponesi' e agli 'Occidentali', che ho raggruppato nella Tabella 1. Che cosa denotano esattamente 'consapevolezza dei Giapponesi' (*nihonjin no ishiki*), 'visione della società e delle relazioni umane tipicamente giapponese' (*nihontekina ningenkan ya shakaikan*), 'paesaggio spirituale di noi Giapponesi' (*watashitachi nihonjin no seishin fūdo*), 'società occidentale' (*seiyo shakai*), 'lingue occidentali' (*seiōgo, ōbei gengo*), 'linguistica occidentale' (*ōbei no gengogaku*), 'poesie occidentali' (*ōbei no uta*), 'scienza e teorie occidentali' (*ōbei no gakumon ya gakusetsu*), 'Paesi e civiltà su modello occidentale' (*seiōgata bunmei kokka*), 'persona contemporanea su modello occidentale' (*seiōgata no kingendaijin*)? I referenti non sono chiari e non sono mai spiegati da

Suzuki. Anche ‘civiltà americana’ (*amerika bunmei*), ‘civiltà europea’ (*yōroppa bunmei*), ‘Eurasia’ (*yūrajia*) non sono espressioni così trasparenti, anche perché sono talvolta sovrapposte con ‘civiltà occidentale’ (*seiō bunmei*) e a ‘mondo non occidentale’ (*hiseiō sekai*). Che cosa costituisce una civiltà? Quali sono le entità che ideologicamente non fanno parte dell’‘Occidente’? Esiste una gerarchia tra i “Paesi non bianchi”? Se sì, come sembra trasparire da alcune affermazioni dell’autore, qual è il primato del Giappone rispetto agli altri Paesi/culture/nazioni...? La razza, la cultura, o l’etica? Nel complesso, le entità essenzializzate non sono mai chiarite dal punto di vista della denotazione. Questa vaghezza concettuale è collegata alla natura mistificatrice del discorso di Suzuki: l’eventuale chiarimento di espressioni come quelle appena riportate ne rivelerebbe l’ideologicità, instillando forse il dubbio e stimolando il senso critico del lettore.

Simili considerazioni di imprecisione valgono per numerose altre espressioni solo apparentemente più limpide. L’attributo riferito al Giappone ‘piccolo Paese dell’Asia’ (*Ajia no shōkoku*) non descrive in modo semplice e neutro che il Giappone è piccolo ed è annoverabile tra i Paesi asiatici, perché il Giappone non è un Paese asiatico così piccolo in senso assoluto, sia da un punto di vista di estensione territoriale che culturale ed economico. Questa espressione, come *semai shimaguni no Nihon* (il Giappone, stretto Paese insulare), *isshōkoku no Nihon* (il Giappone, piccolo Paese unitario) o *sokoku nihon* (il Giappone, Paese degli antenati), enfatizzano ideologicamente alcune particolarità del Giappone come entità ideologica: la sua grandezza economica e tecnologica nonostante l’isolamento e la relativa estensione territoriale; l’isolamento geografico, etnico, linguistico, spirituale del Giappone con il resto del mondo; l’unitarietà e l’omogeneità della società giapponese; la primordialità e sacralità della nazione giapponese. Anche la designazione del Giappone come ‘piccolo Paese unitario dell’Estremo Oriente’ (*kyokutō no isshōkoku*), ‘piccolo Paese periferico’ (*henkyō no shōkoku*) è ideologica perché sottende un’(auto)attribuzione orientalista di una prospettiva culturale essenzializzata che vede il Giappone come Paese ai confini e agli antipodi della civiltà occidentale.

La confusione concettuale è accresciuta dal fatto che Suzuki attinge più volte alla tradizione di pensiero più volte criticata, anzi si può affermare che la struttura ideologica del saggio prenda le mosse da una **concettualizzazione estranea** alla tradizione intellettuale giapponese. Esempio è la suddivisione del mondo in ‘civiltà’, qui intese primariamente nel senso dato da Samuel Huntington come i più ampi raggruppamenti culturali riferibili al concetto di ‘identità culturale’, ma al contempo ricollegate al concetto di ‘evoluzione culturale’ del colonialismo europeo dell’Ottocento, secondo cui i popoli hanno la naturale tendenza a progredire da uno stadio primitivo a uno civilizzato e le culture sono dunque suddivisibili in “selvagge”, “barbare”

e “civilizzate”. Per Suzuki le civiltà tendono ad espandersi e influenzare altre civiltà o ad assimilarle, dando così luogo alla scala delle civiltà. Più precisamente, Suzuki si riferisce a “stadi di sviluppo” (*hatten no kaidan*) senza tuttavia indicarne i criteri e definisce il Giappone come “moderno Paese/Stato sviluppato” (*shinpo kindai kokka* pp. 12, 240; *senshin koku* pp. 149x2, 153, 167). Anche se l’autore classifica il Giappone nel gradino più alto dello sviluppo insieme all’Occidente, s’inserisce in una cornice ideologica da cui invece dovrebbe prendere le distanze. Addirittura definisce il Giappone come “il più diligente tra i Paesi sviluppati” (*senshinkokuchū daiichi no yūtōsei*), in relazione alla separazione tra politica e religione. Si può parlare invece di vero e proprio auto-orientalismo in due affermazioni sulla scrittura giapponese in riferimento al concetto di ‘modernità’. Anche se critica il pregiudizio che sarebbe diffuso tra i Giapponesi circa l’imperfezione e il sottosviluppo dei sinogrammi, Suzuki afferma che la scrittura in *kanji* è definibile come una struttura grafica in cui sopravvivono elementi vetusti se paragonata a “scritture progredite” (*shinka o togeta moji*) come l’alfabeto latino. Quest’ultimo, in quanto scrittura monofonica, è concepita come “l’ultimo stadio di sviluppo in quanto scrittura” (*moji no hatten toshite wa saishū dankai*). Nonostante Suzuki affermi poi che ogni scrittura risponde a una funzione pratica peculiare alla lingua da rappresentare graficamente, sembra che accetti la categorizzazione gerarchica proveniente dalla tradizione intellettuale europea, mostrando involontariamente un atteggiamento auto-orientalizzante.

Anche quando afferma che la scienza linguistica, importata in Giappone nel Meiji, veicola una visione del mondo eurocentrica, che pone tutto ciò che è occidentale alla base di “progresso e sviluppo delle civiltà umane” (*jinrui bunmei no shinpo hattatsu*), Suzuki mostra ancora una volta di aver fatto proprie una terminologia e una concettualizzazione estranee alla tradizione di pensiero giapponese e di non aver superato egli stesso l’ideologia della modernizzazione risalente all’era Meiji. Un altro concetto di cui s’impadronisce è quello di *Lebensraum* o ‘spazio vitale’ (*rēbensuraumu, seizonken no kakutoku kakuho*). Esso è invocato per giustificare le mire espansionistiche del Giappone di fine Ottocento, come tentativo di stabilire un controllo sul territorio dei Paesi vicini per assicurarsi le risorse fondamentali per l’indipendenza e l’autodifesa del Giappone secondo la logica del mondo occidentale del tempo. Ciò contrasta con la critica di Suzuki verso la “mentalità occidentale”, come avviene per l’invocazione delle nozioni di *high-context language* (*takabunmyaku gengo* p. 62) e di ‘teoria relativista della lingua’ (*gengosōtairon* p. 51) menzionate per caratterizzare la lingua e la connessione tra lingua giapponese, ma che stridono con la critica alla ‘linguistica occidentale’, dato che sono state elaborate dall’antropologo Edward Hall in *Beyond Culture* (1976) e dai linguisti Edward Sapir e Benjamin Whorf.

Infine, i concetti di ‘civiltà’ e ‘sviluppo’ sono accompagnati da una terza categoria concettuale, la ‘razza’ (*jinrui*), un insieme di caratteristiche biologiche ritenute peculiari a un determinato gruppo umano. Il *nihonjinron* ha un impianto profondamente razzialista, un ingrediente ideologico che si ritrova in modo implicito o esplicito nei testi identitari. In questo saggio Suzuki più volte si riferisce esplicitamente alla divisione del mondo in razze, come evidenzio nella seguente tabella che mantengo nel testo per mostrare direttamente l’utilizzo del termine ‘razza’:

Tabella 6 - Concettualizzazione estranea: la ‘razza’

Uomo bianco, Paesi/Stati bianchi 白人 110, 119, 125, 126x2, 152, 191x3, 227; 白人国 111, 112; 白人国家 111
Uomo nero 黒人 139, 191, 227
(noi) Razze colorate; Paesi (indipendenti) delle razze colorate/non bianche 自分たち有色人種 112x2, 119, 127; 有色人種国 119; 有色人種の独立国 110, 111; 非白人種の独立国 112
Forma del viso mongolide [in riferimento ai Giapponesi] モンゴロイド的な顔つき 142
Differenze di “razza” 「人類」の違い 227
Popolo-nazione giapponese [in senso razziale] 日本の国民 149; 日本民族 84

Anche in questo caso Suzuki mette in atto il meccanismo dell’auto-orientalismo, poiché non solo accetta la categorizzazione razziale di provenienza europea, ma la applica ai Giapponesi caratterizzandoli come “colorati” e dai tratti “mongolidi”.

Un altro tipo di disordine concettuale consiste nel descrivere certe caratteristiche di certe epoche con categorie di pensiero contemporanee non concettualizzate in Giappone. L’indeterminatezza sta nell’utilizzo di concetti estranei alla tradizione intellettuale giapponese camuffati attraverso composti di *kanjigo* e *katakanakotoba*, dando una parvenza di giapponesità. È il caso innanzitutto dei concetti di ‘riciclo’ e ‘conservazione energetica’ riferiti a ‘società del riciclo’ (*risaikuru shakai* p. 67) e a ‘modello della conservazione energetica sostenibile’ (*jizokukanōna shōenegata* p. 67), ritenuti peculiarità della società Edo. Si tratta rispettivamente di parole composte da un elemento preso in prestito dall’inglese (*risaikuru* = *ricycle*; *ene* = *energy*), da elementi già presenti in lingua giapponese (*shakai*, *shō*, *gata*) e da *kanjigo* di recente coniazione (*jizokukanō*). Sono neologismi conati per definire concetti contemporanei sviluppati fuori dal contesto giapponese. Ciò ovviamente non significa che nella società Edo non esistessero i principi del risparmio e del riutilizzo, ma il ricorso da parte dell’autore a

neologismi di matrice straniera suggerisce che fino a tempi relativamente recenti non esistessero in lingua giapponese termini per riferirsi ad essi e che dunque non ve ne fosse una concettualizzazione. Anche la definizione del *Genji monogatari* quale “romanzo psicologico” (*shinri shōsetsu* p. 32) è una classificazione non solo di per sé inappropriata per definire il genere letterario di quest’opera, ma è anche una concettualizzazione di matrice estranea alla tradizione letteraria giapponese, riduttiva per caratterizzare la sua complessità.²² La sua stessa valorizzazione in quanto opera scritta da una donna, fatto che dovrebbe essere fonte di orgoglio nel mondo, reinterpreta il *Genji* sotto una luce “femminista” di matrice europea.

È interessante notare che Suzuki utilizza poi due concetti stranieri per descrivere peculiarità tipicamente giapponesi. Il primo è ‘affinità’ (*shinwaryoku* p. 52), un termine proveniente dal campo della chimica e risalente al Meiji, per descrivere la sensibile modalità esistenziale giapponese, basata sull’importanza del vivere insieme e sull’evitare i conflitti. Il secondo è ‘cultura profonda’ (*kisō bunka* p. 12), termine creato dal folclorista tedesco Hans Naumann (1886-1951) per indicare ciò che si materializza in ed è sostenuto dal pensiero pre-logico, un tipo di cultura semplice, quotidiana, collettiva, stereotipata, intrisa di tradizione, che si contrappone alla ‘cultura di superficie’, il risultato della creazione di valori sofisticati. Suzuki utilizza questo concetto del folclore tedesco, che il folclore giapponese ha poi fatto proprio, per concettualizzare quella che dovrebbe essere una caratteristica peculiare alla nazione giapponese, la permanenza di certe caratteristiche primordiali, “profonde”.

Infine, è possibile rilevare un’indeterminatezza a livello lessicale e grammaticale, insita nell’utilizzo di **espressioni temporali indefinite** riportate nella Tabella 7 in appendice che servono a veicolare idee altrettanto vaghe sulla ‘nazione giapponese’, soprattutto sulle sue origini. La dimensione temporale ricopre un’importanza cruciale in questo saggio, perché su di essa si gioca l’idoneità di un Paese ad assumere la guida spirituale del mondo. La primordialità del Giappone, la sua continuità temporale e la permanenza di elementi culturali antichi giustificano, agli occhi di Suzuki, la leadership giapponese. Commenterò alcuni esempi di espressioni temporali:

千年以上前から虫を愛してきた日本人 32

I Giapponesi, che hanno amato i *mushi* da più di mille anni.

²² Per una critica letteraria del *Genji*, v. Orsi 2012: vii-li.

L'amore dei Giapponesi per i *mushi*, ovvero per la natura in senso esteso, sarebbe antico più di mille anni, almeno sin dai tempi del *Genji monogatari*. Risalirebbe a tempi immemorabili, avrebbe sempre caratterizzato la nazione giapponese come se fosse un suo particolare attributo ascritto nei geni e sarebbe perdurato nel tempo fino ad oggi, come suggerisce la perifrastica *-te kita*, che conferisce un senso di continuità da un impreciso passato al presente. I Giapponesi (*nihonjin*) sono concepiti come un'entità monolitica, atemporale, il cui attributo persistente è il sentimento di rispetto verso la natura.

以上かなり詳しく虫のことを書いたのも、古代から近世へと受け継がれてきた日本人のもつ身の回りの小さな自然に対する関心、日常生活のあちこちに顔を出す小さな動植物に対する興味が現代も息づいていてることを再認識してほしいからなのです 38

Anche il motivo per cui ho finora scritto in modo molto dettagliato riguardo ai *mushi* è che vorrei che si riconoscesse ancora il fatto che l'interesse dei Giapponesi verso la natura minuta e familiare e la passione verso i piccoli animali e vegetali che emerge qua e là nella vita quotidiana, tramandata dall'antichità fino alla modernità, sopravvive persino oggi.

In questo caso, ciò che è senza tempo è la curiosità verso tutte le forme viventi familiari alla vita quotidiana dei Giapponesi, derivante dalla tradizionale sensibilità verso la natura. Non a caso il costrutto temporale *N-kara-N-e* è accompagnato da un verbo rilevante sia da un punto di vista semantico (*uketsugareru* “tramandare”) che grammaticale (*-te kita*), perché trasmette un senso di continuità. In questa proposizione è presente un altro verbo che rafforza il senso di permanenza, *ikizuku* (sopravvivere, rimanere) anch'esso nella forma perifrastica *-te*, sempre riferito all'interesse verso la natura nelle sue apparizioni quotidiane, accompagnato dall'avverbio *gendai mo*, avente la funzione di enfatizzare la persistenza. I Giapponesi sono sempre decontestualizzati, come se costituissero una compagine umana sostanzialmente immutabile.

千数百年も続いた不戦国家 158

Uno Stato-nazione anti-militarista che è persistito per mille anni e più secoli

Quest'espressione temporale è estremamente vaga perché è composta dal contatore indefinito *sū*, che significa genericamente “molti, vari”, e serve a dare un senso di atemporalità a una condizione propria della ‘nazione giapponese’, l'essere pacifica e armoniosa. A riprova dell'idea di persistenza, vi è il verbo *tsuzuku* (continuare) e il rafforzativo *mo*, per enfatizzare

l'estensione temporale, il *continuum*, cancellando in un solo colpo una serie di fatti storici da Suzuki giudicati particolari, eccezionali, ininfluenti alla condizione di a-conflittualità in cui vive il Giappone. Quest'espressione riecheggia gli slogan nazionalisti *banzai* (per diecimila e più anni) e *bansei ikkei* (una linea per diecimila generazioni).

宗教が原因の流血の惨事どころか紛争と呼べるものが、一六世紀後半の、織田信長による一向一揆の平定以来今に至るまで、国内で四百年以上も全く見られない国は世界で日本だけなのです 152

Il Giappone è il solo Paese al mondo in cui non è affatto visibile all'interno del Paese da più di quattrocento anni - dalla soppressione della rivolta degli Ikkō ikki ad opera di Oda Nobunaga a metà del Cinquecento fino al momento presente - qualcosa definibile come un conflitto, lungi dall'essere uno spargimento di sangue causato dalla religione.

L'utilizzo delle espressioni temporali enfatizzate risponde a fini meramente ideologici, servono ad risaltare l'armonia della società giapponese e a veicolare un'idea di monoliticità e persistenza. Ciò è comunicato dal costrutto *irai – ni itaru made* “da...da” nel primo caso, e dall'avverbio enfatico *ijō mo* nel secondo caso, che enfatizzano l'estensione temporale, cancellano momenti storici particolari e semplificano la realtà. Infatti, non solo in questo arco di tempo ci furono episodi violenti di matrice religiosa dopo la soppressione della rivolta di gruppi di ribelli autonomi che si opposero al governo dei *daimyō* durante il periodo Sengoku – come ad es. la rivolta di Shimabara del 1637 - ma anche attriti a sfondo religioso. Basti pensare alla continua collusione tra *shintō* e la politica, come si evince dalla “questione Yasukuni”, all'attentato ad opera della setta Aum shinrikyō del 1995, o al conflitto emerso durante il *bakumatsu* tra lo Shugendō e tre nuove associazioni religiose, Kurozumikyō, Tenrikyō e Konkōkyō. Fonti?

中国も、文明は四、五千年と古いのですが、支配民族や国はころころ変わり、今の中国すなわち中華人民共和国は、まだ建国以来七十年足らずの歴史しかもっていない 156

Anche la Cina ha una civiltà antica di quattro-cinquemila anni, ma gli Stati e le etnie dominanti cambiarono spesso e la Cina di oggi, cioè la Repubblica popolare cinese, ha una storia lunga nemmeno settant'anni dalla fondazione del Paese

Le espressioni temporali numeriche non sono problematiche prese da sole, ma lo diventano se contestualizzate. Infatti, si riferiscono alla storia della Cina, la cui civiltà è sì antica, ma non lo è il Paese, cioè la Repubblica popolare cinese. Altrimenti detto, l'operazione di Suzuki consiste nello scindere le forme di governo che si sono susseguite nella storia cinese dalla civiltà cinese,

affermando il primato della prima sull'altro aspetto. Questo perché nel discorso ideologico dell'autore la continuità storica è data da quella dinastica che infine determina anche l'unitarietà di una civiltà. Suzuki tuttavia non si comporta allo stesso modo con il Giappone, poiché tratta la Casa reale giapponese come la custode del potere temporale della civiltà-nazione giapponese senza considerare che essa ricoprì effettivamente questa funzione in pochi momenti della storia giapponese e senza avere riguardo per le diversità nell'esercizio del potere nell'arcipelago. Il Giappone è sempre trattato come entità statica da un punto di vista territoriale, amministrativo, culturale, la cui storia ha inizio in un lontano passato, ben più di millequattrocento anni fa:

日本という国は、その歴史が千四百年を優に超えていて、現存する世界の国々の中では最も歴史の古い国なので、日本人は好戦的だ、日本は侵略国家だなどという一般論は、日本の歴史を少しでも知っていれば、間違っても出てくるはずがないのです 155

Essendo il Paese chiamato “Giappone” il Paese con la storia più antica al mondo tra quelli oggi esistenti sul pianeta, dato che la sua storia supera abbondantemente i millequattrocento anni, è impossibile che emerga la diffusa opinione secondo cui i Giapponesi sono bellicosi e il Giappone è uno Stato invasore, se si conosce solo un po' la storia del Giappone.

Come può Suzuki affermare che la storia giapponese sia in assoluto la più vetusta al mondo se non la confronta con quella di tutti gli altri Stati del mondo - ammesso che sia possibile e corretta un'operazione del genere e che il principio da cui parte (la continuità dinastica) sia un criterio valido?

日本が起こした大東亜戦争が、今でも多くの日本国民が偏向した学校の教科書などで習う、どこから見ても弁護の余地のない、たちの悪い恥ずべき侵略戦争であるどころか、大航海時代以後西欧諸国主導の近代世界を覆っていた四百年以上にもわたる非人道的で歪んだ状況を、本来のあるべき正しい姿に戻すことに大きく貢献した、それなりの評価に値する被抑圧民族解放戦争の面が十分にあったと言うべきなのです 119

Si dovrebbe dire che la Guerra della Grande Asia che il Giappone ha provocato, lungi dall'essere una malvagia guerra d'invasione di cui vergognarsi e indifendibile da ovunque la si guardi - cose che ancor oggi molti nazionali Giapponesi imparano in testi scolastici tendenziosi - fu caratterizzata da sufficienti aspetti per definirla una guerra di liberazione di popoli oppressi. Quest'ultima merita un giudizio positivo per l'aver contribuito enormemente a riportare una situazione disumana e distorta, che dura da più di quattrocento anni e che governa il mondo moderno sotto la guida dei Paesi occidentali sin dall'epoca dei viaggi marittimi, a quello che dovrebbe essere il giusto stato delle cose.

これは、日露戦争で日本が勝利したことが、いかに当時全世界を覆っていた西欧諸国の何百年にもわたる独占的な支配構造を揺るがすきっかけになったかの証左です 125

Questa è la prova di come la vittoria del Giappone nella Guerra russo-giapponese sia diventata il pretesto per far traballare la struttura del dominio monopolistico dei Paesi occidentali che dura da qualche centinaia d'anni e che una volta governava il mondo intero.

元来義理堅い日本人が、これまで千数百年にもわたって諸外国から受けたさまざまな文化文明上の恩恵を、いよいよお返しする時が来たのだと考えれば、むしろ日本からの返礼は遅きに失するくらいなのです 106

Se si considera il fatto che è giunto il tempo in cui i Giapponesi, che hanno in origine un forte senso del dovere, restituiscano infine la saggezza delle diverse culture e civiltà ricevuta dai Paesi stranieri nel corso di millenni fino ad oggi, il dono da parte giapponese giunge piuttosto in ritardo.

In questi ultimi esempi Suzuki mostra ancora una volta un'interpretazione della storia "ad ampio respiro", poiché individua alcuni grandi processi nella storia dell'umanità che avrebbero influito sul corso degli eventi su scala mondiale. Quest'operazione è ideologica in quanto l'autore vuole far emergere certe "verità", dando loro un senso di estensione temporale enfatizzato dall'utilizzo delle indeterminate espressioni temporali sopra evidenziate. Nei primi due casi Suzuki vuole evidenziare la durezza del dominio occidentale sul resto del mondo, per trasmettere l'idea che è giunto il tempo di porre fine a questo stato delle cose e di cambiare rotta. A questo proposito, nell'ultimo esempio, Suzuki vuole sottolineare il debito che il Giappone ha contratto verso diverse culture e civiltà (occidentale e cinese) nel corso di tutta la sua storia e del dovere morale dei Giapponesi di ripagarlo nel momento presente con un dono, la guida spirituale del mondo. *Kore made sensūhyakunen ni mo watatte* (da oltre mille anni fino ad oggi) evidenzia la persistenza della condizione di debito in cui si trova il Giappone e, come conseguenza implicita, l'impellenza di ripagarlo.

4) RICONNOTAZIONE

Come in *Tozasareta gengo*, anche in questo saggio Suzuki assegna un preciso valore agli attributi designati per il 'Giappone' e a quelli designati per l' 'Eurasia', **polarizzandoli**. Nel primo caso si tratta di attributi dal valore positivo, nel secondo caso nettamente negativo. Qui Suzuki è ancora più esplicito e drastico rispetto all'altro saggio, in quanto assegna chiaramente al Giappone la capacità di salvare il mondo grazie ai suoi valori, mentre definisce l'Eurasia

come la civiltà responsabile di aver portato l'umanità e l'ecosistema sull'orlo dell'autodistruzione. Quindi, mentre panteismo, animismo, sensibilità, emotività, armonia, evitare la distruzione dell'ecosistema, preservare la natura, continuità, politeismo, tolleranza, inclusione, ambiguità, agricoltura, istinto, dato di fatto, sostanza, verità, concretezza, profondità, interno, silenzio, invisibilità, intangibilità, vuoto, grezzezza, sobrietà, omogeneità, unitarietà, omologazione, insularità, isolamento, chiusura, contrazione, introversione, piccolezza e apertura, vegetarianesimo: co-esistenza e co-prosperità sono valutati positivamente, antropocentrismo, suprematismo umano, razionalità, logicità, conflitto, ricerca del benessere, del profitto umano, distruzione della natura, interruzione, monoteismo, intolleranza, esclusione, dogmismo, pastorizia, cultura, ragione/discussione, artificio, astrazione, superficialità, esterno, parola, visibilità, tangibilità, pienezza, decorazione, opulenza, eterogeneità, mescolamento, varietà, continentalità, espansione, estroversione, grandezza, carnivorismo: legge del più forte sono attributi negativi.

In questo saggio è inoltre possibile individuare alcuni esempi di **lessico riconnotato**, parole di uso comune alle quali è conferita una precisa connotazione. È il caso innanzitutto di quelli che definisco i “verbi di persistenza e interruzione”, perché veicolano l'idea di continuità e discontinuità. Verbi di uso ordinario come *nokosu*, *nokoru*, *hoji suru*, *iji suru*, *motsu*, *ikuzuku*, *tsuzuku*, *kawaranai* e *ushinau* acquistano una forte connotazione, dato che si riferiscono a due modalità di esistenza opposte, dicotomiche, quella giapponese e quella dell'Altro e si trovano ripetuti più volte. Esempi di lessico riconnotato sono raggruppati nella Tabella 8 in appendice, insieme alla Tabella 9 che riporta esempi di avverbi rafforzativi o espressioni di durata che spesso accompagnano i verbi di persistenza e si trovano nella perifrastica che comunica una condizione persistente oppure, come nel caso di *ushinau* nella perifrastica *-te shimau* con valenza negativa. Tre esempi di proposizioni costruite su tali verbi sono i seguenti:

日本は…本来の古代文明の要素をも完全には失うことなく基層文化として残している、
…唯一の、しかも強力な文明なのです 12

Il Giappone è una potente e unica civiltà che conserva perfettamente come cultura profonda senza perderli gli elementi dell'antica civiltà delle origini.

これは世界でも類を見ない、大規模な人間的接触を欠く間接文化受容であったため、も
ともとの独自性を日本はなんとか失わずに今でも保持しているのです 11

Dato che si tratta di una ricezione culturale indiretta su grande scala, senza contatto umano e senza pari al mondo, il Giappone conserva perfino oggi senza perderla l'unicità originaria.

今ではほとんどの大文明が失ってしまった、古代のアニミズム的で汎神論的な自然観 12

Un'antica visione della natura panteista e animista che praticamente tutte le grandi civiltà hanno oggi perso.

Qui il valore positivo è posto sulla preservazione di certi aspetti della civiltà giapponese – la visione panteista e animista della natura – contro la perdita, l'interruzione di certi aspetti culturali presso le altre grandi civiltà. Talvolta la continuità è sottolineata attraverso particelle enfatiche come *mo* (anche, persino), avverbi rafforzativi come *kanzen ni* (perfettamente), *hotondo* p. 156 (completamente/affatto), *nezuyoku* p. 66 (in modo radicato), espressioni temporali come *ima de wa* (oggi...), *ima demo* (persino oggi) (v. Tabella 9), l'utilizzo della perifrastica *-te iru*. Spesso la riconnotazione va di pari passo alla strategia dell'indeterminatezza, come si evince dall'espressione *hotondo no daibunmei* e come si vedrà per il successivo gruppo di parole riconnotate. In questo caso, la vaghezza entro cui sono classificate le 'altre grandi civiltà' serve a valutare negativamente e indistintamente l'Altro, il non-Giappone.

Un altro importante gruppo di parole riconnotate positivamente sono quelle che comunicano un'idea di ritorno alle origini, di restaurazione di una condizione passata considerata genuina, pura, soprattutto da un punto di vista morale. In questo senso deve essere interpretato l'utilizzo dei verbi *torimodosu*, *furikaeru*, *modosu*, *minaosu* e degli aggettivi e avverbi *no mama*, *honrai*, *hontō*, *moto moto*, *dentōtekina/dentōteki ni*, *korai*, come quelli riportati nella Tabella 10 in appendice. Alcuni esempi sono i seguenti:

本来は戦争を殆どしない国だった日本 157

Il Giappone, che in origine era un Paese che non faceva quasi per niente guerra.

今の日本ではもう古いとされ重視されなくなってしまった日本古来の伝統的な教育理念などを、もう一度見直す必要があるのではという考えをもっています 255

Credo che sia necessario riconsiderare ancora una volta l'ideale educativo tradizionale del Giappone delle origini, che nel Giappone odierno è considerato antiquato e ha smesso di essere giudicato importante.

アニミズム的な汎神論的世界観を取り戻すという目的に向かって 14

Puntando all'obiettivo di restaurare la visione del mondo panteista e animista [...]

日本人が取り戻すべき世界に誇れる資質として、近藤氏が挙げられている第三の点は空白に意義を認める感性です 44

Il terzo punto citato da Kondō quale fonte di orgoglio nel mondo verso cui i Giapponesi dovrebbero far ritorno è la sensibilità che riconosce significato nel vuoto.

In tutti e quattro i casi Suzuki invoca un'età dell'oro, attributi primordiali positivi della nazione giapponese che non susciterebbero più l'orgoglio presso i Giapponesi – il pacifismo, il sistema educativo, il panteismo-animismo, la sensibilità. Questa riconnotazione è strettamente connessa all'indeterminatezza: questa categoria lessicale è difatti connotativamente vaga per natura. Che cosa significa 'autentico', che cos'è 'tradizionale', quali sono le 'origini'?

In particolare le prime tre proposizioni contengono diversi elementi di indeterminatezza. Nel primo caso l'autore presuppone un prima e un dopo, che corrispondono alla storia giapponese fino all'apertura forzata del Paese e il periodo dal Meiji al 1945, all'opposizione tra Giappone e Occidente, purezza e corruzione. La vaghezza è data dall'avverbio *hotondo* (quasi per niente) riferito all'atto di commettere azioni belliche, collegato a *honrai wa* (in origine). Nel secondo caso non è chiaro cosa s'intenda per *nihon korai dentōtekina kyōiku kinen*. Molto probabilmente Suzuki si riferisce al sistema educativo dell'ex impero giapponese, che tuttavia essenzializza e lo estende a tutta la storia giapponese fino al 1945. La positività del passato idealizzato (*nihon korai*) è contrapposto a un presente negativo (*ima no nihon*) in cui questo ideale educativo tradizionale "è considerato antiquato" e "non è più giudicato importante". L'indeterminatezza di questo sintagma e l'ideologicità insita in esso emergono prestando attenzione alla grammatica. Suzuki utilizza ben due passivi (*to sare, jūshi sarenakunatte shimatta*): chi sono gli agenti dietro a questi costrutti impersonali? La negatività del presente è infine accentuata dalla forma *-te shimatta*. Nel terzo esempio, l'indeterminatezza collegata alla riconnotazione positiva di un passato lontano è data dalla denotazione mai chiarita di *animizumutekina hanshinronteki sekaikan*. È singolare come nel corso del saggio Suzuki non si soffermi mai a spiegare che cosa sia l'animismo e il panteismo, il tema centrale del libro, ma li illustri deduttivamente collegando ad essi i valori (positivi) di riferimento. Infatti, egli si riferisce ad essi con "visione del mondo": nel concreto in che cosa consiste e soprattutto qual è il pensiero classico giapponese a questo proposito? La mancanza di chiarezza a riguardo è ancora una volta sintomo dell'azione ideologica portata avanti dall'autore.

5) POETICIZZAZIONE O MITIZZAZIONE

Quest'ultima strategia retorica consiste nel proiettare l'identità giapponese in una sfera di idealità e immaginazione, facendo presa su emozioni condivise e accrescendo l'attaccamento sentimentale al proprio essere Giapponesi. Ciò è ottenuto narrando la giapponesità con un linguaggio che fa leva sulle emozioni.

Suzuki utilizza innanzitutto alcune espressioni che rimandano al **linguaggio della parentela** per evocare il senso del noi nazionale, come quelle che fanno riferimento agli avi, ai nonni e alle generazioni di Giapponesi più anziani e ai sacrifici compiuti per la costituzione del Giappone odierno come Paese sviluppato e superpotenza economica e tecnologica. Esempi di espressioni che evocano un senso di parentela sono riportate in appendice nella Tabella 11. Tra queste vorrei commentarne due in particolare. *Jibuntachi no bogo* (La nostra madrelingua) sottoscrive l'ideologia del *kokugo* dell'era Meiji: il concetto di derivazione tedesca *Muttersprache* fu uno dei concetti chiave popolarizzati da Ueda Kazutoshi una volta che fece ritorno dall'Europa (Heinrich 2012: 62). Quest'espressione sottende l'ideologia del monolinguisimo e il pensiero herderiano per cui la lingua non è nient'altro che il prodotto del popolo che la parla. *Sokoku* (il Paese, la terra degli antenati) è invece un'espressione che spesso utilizzano i nazionalisti per indicare l'attaccamento alla propria patria-nazione non per nascita ma per "sangue", in quanto terra abitata da innumerevoli generazioni di avi. Essa differisce da *bokoku* (madrepatria), che indica piuttosto il luogo di nascita e di crescita ed è utilizzato da un punto di vista esterno, di chi risiede in un Paese straniero. *Sokoku* ha una valenza emotiva molto forte, connessa al simbolismo del "sangue" e della "razza", all'appartenenza nazionale biologista. Il senso emozionale è rafforzato anche dall'utilizzo pervasivo di espressioni emiche quali *wareware nihonjin*, *watashitachi nihonjin*, *watashitachi*, *jibuntachi*, *wareware*, *watashitachi nihonjin dōshi* (noi Giapponesi, noi, noi compagni Giapponesi) e degli aggettivi *watashitachi no*, *wareware no*, *jibuntachi no* (nostro) che sanciscono e ammoniscono circa l'esistenza di una comunità fraterna di "noi Giapponesi", con la quale Suzuki confonde il proprio io come autore.

Nel saggio l'autore evoca inoltre diverse emozioni anch'esse polarizzate. Si riferiscono principalmente alle due modalità di esistenza e visioni della natura opposte tra Giappone e Occidente/Cina. Essendo copiosi gli esempi, ho schematicamente raggruppato nella Tabella 12 in appendice alcuni tra i più significativi e rappresentativi esempi di **linguaggio dell'emotività** di cui fa ampio uso Suzuki, dividendoli per categorie lessicali. L'evocazione di questi stati d'animo e attitudini serve a compensare la povertà e l'indeterminatezza argomentativa e contenutistica del saggio, soprattutto per quanto riguarda la visione della natura giapponese.

Come dicevo poc'anzi essa non è mai definita o descritta precisamente, ma è evocata deduttivamente per valori emozionali. La giapponesità è dunque associata ad emozioni o attitudini positive nel senso che generano sensazioni, stati d'animo positivi: armonia, empatia, amore, tolleranza, moderazione, rispetto, cooperatività sono emozioni/valori ricondotti in ultima analisi a un unico attributo, la sensibilità. Un'altra tipologia di sentimento importante in questo saggio è rappresentata dall'orgoglio che i Giapponesi dovrebbero riscoprire e tornare a provare verso se stessi, la propria storia, lingua, peculiarità e la fiducia che dovrebbero ritrovare. Per contro, l'estraneità è associata a sentimenti e attitudini decisamente negativi, come l'aggressività, la violenza, la presunzione, la bramosia, l'indifferenza, l'intolleranza, che suscitano emozioni e un approccio negativo verso il non-Giapponese.

Un'espressione che si trova a metà tra il linguaggio della parentela e dell'emotività per il richiamo simbolico al “sangue” è contenuta nella seguente proposizione:

もしかしたら照宮様も虫愛づる姫の文化的な血を引いておられたのかなとふっと思いました 33

Ho pensato che forse anche nella principessa Teru no Miya scorresse il sangue culturale della Principessa che amava i *mushi*.

Il riferimento è alla passione della consorte dell'imperatore Shōwa (1901-1989) per le falene, paragonata per intensità a quella nutrita verso i *mushi* dalla principessa della fiaba *Mushi mezuru himegimi*. ‘Sangue culturale’ evoca un'immagine di continuità culturale e discendenza che lega generazioni di Giapponesi passate e presenti.

Suzuki fa anche due importanti **riferimenti**, uno **poetico** e uno **religioso**, per descrivere due attributi rispettivamente della giapponesità e dell'alterità. Il primo è *iki to shi ikeru mono* pp. 239, 255 (tutti gli esseri viventi). Quest'espressione è tratta dalla “Prefazione giapponese” (dei *kana*) del *Kokinwakashū*, più in particolare dalla frase:

花に鳴く鶯、水にすむ蛙の声を聞けば、生きとし生けるもの、いずれか歌を詠まざりける

Ascolta la voce delle rane nell'acqua, il canto degli usignoli tra i fiori: esiste forse qualcosa che non celebri tutti gli esseri viventi?

Suzuki la decontestualizza per poeticizzare l'amore e la sensibilità dei Giapponesi verso la natura.

Il secondo riferimento è di natura religiosa ed è *shakubuku* p. 239. Questa parola è un termine di origine buddhista e significa letteralmente “spezzare e sottomettere”. Consiste nel parlare ad altre persone di come la pratica buddhista abbia avuto effetti positivi nella propria vita. Il termine significa originalmente “confutare”, quando le scuole buddhiste usavano confrontarsi attraverso dibattiti, al fine di dimostrare la correttezza degli insegnamenti seguiti. Tale pratica non è finalizzata al reclutamento bensì alla promozione del pensiero buddhista, al fine di promuovere un cambiamento nella società. Non significa quindi “tentare di convincere” e non è nemmeno il sinonimo di “esclusione”, come invece lo utilizza Suzuki, caratterizzandolo come attributo della civiltà occidentale (americana):

これらの文明は極めて強固な人間中心主義的な世界観に基づく、極めて不寛容な排他
(折伏)性を本質とする一神教的性格の強いものである 239

Queste civiltà hanno un forte carattere monoteista che fanno dell’esclusione intollerante (persuasione forzata), fondata su una dura ed estrema visione antropocentrica del mondo, la propria essenza.

Suzuki manipola questo riferimento religioso conferendogli un valore negativo per qualificare una modalità antitetica alla giapponesità.

Infine, Suzuki menziona due **riferimenti mitologici**, significativi dell’aura pseudoscientifica che pervade il saggio: il racconto biblico della Torre di Babele e la leggenda di Dedalo e Icaro. Per quanto riguarda il primo, Suzuki afferma verso la fine del libro che diverse sono le teorie sulla varietà linguistica umana, tra cui sceglie di menzionare quella meno scientifica di tutti, la cosiddetta “teoria del dono di Dio” (*shinjusetu*), secondo la quale all’alba dei tempi Dio decise di disperdere le lingue parlate dagli uomini affinché essi non si comprendessero. Tuttavia, continua Suzuki, una di queste lingue naturali chiamata oggi “inglese” ha iniziato ad essere utilizzata come lingua internazionale da parte di scienziati di tutto il mondo, la cui religione, cultura e madrelingua differiscono. Secondo l’autore, la ragione principale per cui si è reso possibile per l’uomo moderno “estendere la gamma delle attività fino al mondo celeste”, che Dio non desiderava, è stata il fatto che l’inglese ha ottenuto lo *status* di lingua comune dell’umanità. Lo sviluppo sorprendente della scienza ha sì avuto grandi benefici per l’umanità, ma l’essere umano sembra che sia stato assorbito completamente nell’abisso del desiderio infinito dimenticandosi della propria natura finita e disobbedendo alla volontà di Dio. È a questo punto della narrazione che l’autore cita la storia di Dedalo e Icaro, che gli ricorda di quando sentì l’entusiasmo degli scienziati per il successo della scoperta dello

spazio. Questi due miti servono a rafforzare l'idea che l'essere umano ha superato i limiti e sta tirando troppo la corda. È infine curioso notare come Suzuki faccia riferimento a due storie, a due insegnamenti da cui trarre una morale tratti da tradizioni religiose e poetiche estranee al Giappone.

b) Metodologia argomentativa

Come in *Tozasareta gengo*, la metodologia che mi appresto a descrivere è sostenuta dalla consapevolezza dell'autore circa la propria autorità intellettuale. Tale deferenza è esplicita nel libro e stimolata e suggerita anche nella fascetta e nella quarta di copertina.

1) MANCANZA DI UN APPARATO SCIENTIFICO

Nihon no kansei ga sekai o kaeru è un saggio di letteratura popolare di *nihonjinron* e, come tale, condivide una serie di caratteristiche metodologiche che ne rafforzano l'ideologia primordialista. Prima fra tutte la mancanza di un apparato scientifico vero e proprio. Sebbene Suzuki inserisca nel testo i riferimenti bibliografici dei brani citati e li faccia passare talvolta come fonti autorevoli ed esperte, la maggior parte di questi non rientra nella sfera propriamente accademica. Le **fonti** di cui si serve sono **non specialistiche**, tra cui materiali illustrativi, voci di dizionario, riferimenti intertestuali, romanzi, altri testi di *nihonjinron*, testimonianze di conoscenti stranieri, riesumazione di vecchi cliché e concetti nazionalistici del passato, articoletti di giornale, programmi televisivi, aneddoti, notizie di cronaca, generalizzazioni ascientifiche, fonti storiche discutibili. Questi riferimenti sono però trattati come se fossero referenziali e ciò è possibile in virtù dell'autorità di Suzuki come intellettuale e accademico affermato. La tecnica è sempre la stessa: ogni fonte è citata per avvalorare in modo speculativo la veridicità di un'affermazione.

Inizierò dalla cosiddetta “**deferenza meccanica**”. La prima fonte citata da Suzuki e su cui egli basa la veridicità dell'intero saggio è *Bunmei no shōtotsu* (Lo scontro di civiltà) dello scienziato politico statunitense Samuel Huntington. Questo libro è citato per la teoria di divisione del mondo in otto civiltà, tra cui figura quella giapponese trattata come area d'influenza separata e indipendente rispetto a quella cinese (che invece investe la penisola coreana). Tralasciando la correttezza della citazione di Suzuki e la sua voluta opera di decontestualizzazione della teoria di Huntington, m'interessa sottolineare che questa fonte è trattata come scientifica, cioè come giustificazione autorevole del motivo per cui il Giappone dovrebbe assumere la guida spirituale del mondo. Da una breve menzione da parte dell'autore americano sul Giappone, Suzuki ricava un'intera teoria della civiltà da egli definita “eco-

linguistica”. L’autorevolezza è conferita dalla provenienza etnica dello scrittore, non solo “occidentale” ma addirittura “americana”, che aumenta il prestigio di Suzuki come intellettuale. Identiche considerazioni valgono per la citazione dello storico britannico Toynbee, che dissentiva con la visione per cui il Giappone è un Paese satellite della civiltà cinese come la Corea e il Vietnam. È menzionato perché Suzuki pensa che Huntington sia della stessa sua corrente di pensiero storicista: l’effetto è un ulteriore aumento di autorevolezza e fiducia nell’accademico giapponese.

Un’altra tipologia di fonti simili che potrebbero essere classificate come “fonti straniere” sono le **testimonianze di stranieri** in merito all’effetto tatamizzazione, definite da Suzuki “esempi concreti” (*gutairei*) del fenomeno. Al di là dell’opinabilità del fenomeno in sé, giudicato come peculiare al caso giapponese, sono discutibili le fonti citate, che o sono fonti secondarie o non organiche (articoli di giornale, riviste, libretti, opuscoli) e la loro modalità di citazione. È il caso di *Watashi wa nihon no koko ga suki!* (A me piace questo del Giappone!), contenuto in *Watashi ga aisuru nihon* (Il Giappone che io amo), libro in cui Katō Kōko, un accademico giapponese con una lunga esperienza in Francia e negli Stati Uniti, descrive il Giappone da un punto di vista esterno, dando voce a persone straniere che hanno vissuto a lungo nel Paese, per mostrarne gli aspetti positivi di cui i Giapponesi non sarebbero consapevoli. Questo libro, scrive Suzuki, fu scritto per incoraggiare i Giapponesi del dopoguerra che tendevano a denigrare e criticare il proprio Paese. Suzuki cita la testimonianza di Sergei Haramov, consulente commerciale russo, ex segretario e ufficiale culturale dell’Ambasciata russa in Giappone, residente in Giappone per circa sette anni, come esempio di nipponizzazione visibile nell’assunzione del diplomatico russo di un atteggiamento mite e gentile. Questo è un esempio anche di deferenza circolare essendo la fonte primaria non solo un accademico giapponese, ma autore di *nihonjinron*.

Suzuki cita *Nihon shakai no jōge no kankaku* (“Il senso della gerarchia” della società giapponese) di Reizei Akihiko, in quanto contenente la testimonianza di una donna americana di come abbia appreso il rispetto della gerarchia di genere all’interno della società giapponese. L’autore racconta come questa donna, mentre lavorava per un’azienda giapponese in Giappone, avesse iniziato a diventare consapevole della sua femminilità recondita e si fosse inconsapevolmente abituata a uno stile comunicativo di “rispetto verso gli uomini”. Quando la donna tornò in America rimase sconvolta, perché, sebbene si trovasse nella società dove era nata e cresciuta, era diventata incapace di vivere in conflitto con gli altri e aveva iniziato ad assumere un atteggiamento umile. Ciò che aveva esperito la donna in Giappone era un senso di perdita e collasso dell’io, come se il proprio sé si stesse progressivamente annullando. Per

questo motivo lasciò il lavoro in Giappone, s'immerse nel mondo dell'*high-tech* nella Silicon Valley e riuscì a restaurare di nuovo il «sé che sembrava sul punto di perdersi» (p. 57). Un altro esempio menzionato è *Beirikugun nihongo gakkō – nihon to deai* (Scuola di lingua giapponese per l'esercito americano. L'incontro con il Giappone), un saggio scritto dall'antropologo Herbert Passin ed esempio anche di deferenza meccanica, in cui l'autore narra di come sia diventato cortese parlando il giapponese. Suzuki afferma che è stato rileggendo questo estratto che gli venne in mente di chiamare la capacità assimilatrice peculiare alla cultura e lingua giapponese "effetto tatamizzazione". In tutti questi casi l'autore decontestualizza, rende atemporali e universalizza episodi particolari che riguardano individui particolari. Le "testimonianze" di stranieri sono inoltre qualitativamente e quantitativamente non significative da un punto di vista scientifico, perché prendono in considerazione solo una sola tipologia di stranieri in base a connotati "razziali" – "Occidentali caucasici" – e sono numericamente limitate per trarre conclusioni valide.

Per quanto concerne la "**deferenza circolare**", il primo esempio significativo menzionato anche in *Tozasareta gengo* è il saggio *Junsui bunka no jōken* (Lo stato della cultura pura) di Masuda Yoshio, citato come riferimento della preservazione dell'unicità delle origini da parte del Giappone grazie a una modalità di ricezione culturale indiretta e alla purezza culturale del Giappone. Un altro caso significativo è l'articolo di rivista *Tōyō to seiyō no bunka no hikaku. Rironbutsurigaku no kanken* (Un confronto culturale tra Occidente e Giappone. L'umile opinione di un fisico nucleare), dello scienziato Arima Akito, in cui si trovano diversi commenti su come la cultura giapponese differisca da quella occidentale. È citato per avvalorare la diversa visione della natura tra Giappone e Occidente, riscontrabile nella poesia e nelle arti tradizionali, in cui, nel primo caso, è la natura ad essere al centro, nel secondo caso l'essere umano. Suzuki menziona poi una serie di saggi di *nihonjinron* come esempi di libri che mostrerebbero il senso di inferiorità che i Giapponesi nutrirebbero nei confronti degli Occidentali dal Meiji sino ad oggi: *Nihonjinshukairyōron* (Teoria del miglioramento razziale dei Giapponesi, 1884) di Takahashi Yoshio, dove l'autore suggerisce un mescolamento di sangue con gli Occidentali per migliorare i tratti somatici giapponesi; *Netsuke no kuni* (Il Paese degli *netsuke*, 1909) di Takamura Kōtarō, dove Takamura paragona il viso dei Giapponesi a tutte le cose brutte; *Sugao no nihon* (Il reale volto del Giappone, 1969) di Kawasaki Ichirō, dove Kawasaki afferma che il corpo giapponese è orribile avendo un busto lungo e gambe corte, peggio di quello dei Pigmei o dei Kho. Infine, un ultimo esempio degno di nota è l'elogio del celeberrimo *Tateshakai no ningen kankei* (Le relazioni umane in una società verticale) di Nakane Chie, sociologa molto stimata da Suzuki. Il problema riguardante il saggio di Nakane è duplice. Da una parte, esso

rappresenta un saggio classico di letteratura di *nihonjinron* popolare e, come tale, privo di metodo scientifico. Dall'altra, ha iniziato a godere di una grandissima popolarità internazionale grazie alla sua traduzione in inglese, alla sua recensione positiva da parte di certi accademici americani (Befu 2001: 58; Dale 1982: 147-148) e, poi, per rimbalzo, grazie alla sua traduzione in altre lingue, spacciandola per opera scientifica. Esso è problematico sia nell'ambiente accademico giapponese, sia in quello internazionale dove la traduzione è forse riuscita in qualche modo a colmare o a nascondere le lacune del testo originario. Il punto in comune di questi esempi non è solo la provenienza degli intellettuali citati ma anche la natura delle fonti, che appartengono al filone più popolare del *nihonjinron*, altamente speculativo e ascientifico. Suzuki tratta però queste fonti come se fossero affidabili, cioè come riferimenti bibliografici.

In questo saggio l'autore si affida molto spesso all'**autoreferenzialità** in virtù della sua autorità intellettuale che non manca di ricordare di quando in quando con locuzioni come quelle raggruppate nella Tabella 13 in appendice. Peraltro, l'autorevolezza intellettuale vale in generale per tutti gli accademici, come si evince dall'espressione *bunkajinruigakusha ga shitei suru tokoro* p. 30 (un aspetto indicato dagli antropologi culturali), in riferimento all'idea che ciò che non è importante o necessario per un gruppo umano non è espresso in parole o non vi si presta attenzione, malgrado la sua familiarità: chi sono gli antropologi che affermano questo? Ciò che conta trasmettere al lettore è l'importanza dell'affermazione in quanto pronunciata da accademici.

L'autoreferenzialità e circolarità sono però primariamente evidenti nella marcata tendenza all'**autocitazione**. Lungi dal riportare qui l'elenco completo di tutte le autocitazioni di Suzuki, è sufficiente evidenziare che si tratta per lo più di saggi e/o articoli di *nihonjinron* come *Kotoba to bunka*, *Nihonjin wa naze nihon o aisenai no ka*, *Tozasareta gengo*. *Nihongo no sekai o Nihongo to gaikokugo*. Essi sono utilizzati e trattati come se fossero fonti scientifiche. È il caso evidente del saggio breve *Mirage Effect and Xenophygia* contenuto in *Suzuki Takao gengobunkagaku nōto* e di *Anata wa eigo de tatakaemasuka*, menzionati come riferimenti bibliografici per approfondire ciò che l'autore definisce "xenophygia", la paura del contatto con l'estraneità, qualificata come l'attitudine unica ai Giapponesi verso gli stranieri. Anche gli articoli *Ningen ni tote wakaruru koto wakaranai koto* (Ciò che si può e non si può comprendere dal punto di vista dell'essere umano, 1994) - una sorta di manifesto sulla relatività delle scienze umane e sulla loro contaminazione pregiudizievole da "presupposti occidentali" - e *Kenburijji de mita koto kangaeta koto* (Ciò che ho osservato e ciò su cui ho riflettuto a Cambridge, 2000) - a proposito di esperimenti dilettanteschi condotti su ex colleghi dell'università di Cambridge per deridere la loro incapacità di risalire all'etimologia di una parola inglese sconosciuta e

contenente elementi linguistici latini o greci - sono esempi di fonti autoreferenziali di sociologia dozzinale, perché si basano su speculazioni dell'autore e non su indagini sociolinguistiche. Infine, interessante dal punto di vista della funzione del *nihonjinron* quale ideologia dell'*establishment* e il legame di Suzuki con esso è *Yōroppa no nihonka koso ga, ima kinkyū ni motomerarete iru* (Proprio la nipponizzazione dell'Europa è ricercata ora con forza), un seminario inviato presso l'EU-JAPAN Club nel febbraio 2001 e pubblicato in *Wisdom of East and West*, che contiene le proposta di nipponizzare il mondo per portare la pace.

Almeno altre due sono le tipologie di fonti popolari rinvenibili nel testo: le fonti pseudostoriche e i programmi televisivi. Le **fonti pseudostoriche** s'iscrivono nel contesto di revisionismo storico sostenuto da Suzuki e servono a sostenere la "verità" storica che per l'autore sarebbe stata troppo a lungo travisata dai Giapponesi. Queste fonti si distinguono per la loro faziosità e parzialità, per il loro carattere speculativo e per il fatto di non provenire da intellettuali che di mestiere fanno gli storici. A questo proposito il **dilettantismo** di Suzuki nel trattare alcune questioni storiche scottanti è dichiarato dallo stesso studioso, il quale ammette di parlare di storia pur non essendo uno specialista in materia (*rekishi no senmonka de mo nai* p. 67) e pur non avendone una conoscenza dettagliata (*watashi wa rekishigaku no senmonka ga motsu komakana chishiki wa mattaku arimasen* p. 161). Ciò è possibile grazie all'apprezzamento del dilettantismo e all'importanza del ruolo dell'intellettuale nella società giapponese. Suzuki è uno dei tanti scrittori di *nihonjinron* che, pur essendo in linea teorica specializzato in linguistica, si arroga l'autorità di commentare e dare giudizi su questioni di diversa natura.

Considerando concretamente alcuni esempi di fonti citate, sebbene l'autore affermi che nella ricerca della verità storica sia fondamentale ascoltare i racconti dei locali più che discutere tra Giapponesi sulla veridicità delle "storie" (*hanashi*) che circolano sull'esercito giapponese, si appella alle "testimonianze" (*shōgen*) dei leader dell'Asia orientale. È il caso del Primo ministro thailandese Kukrit Pramoj, in *Jūnigatsu yōka* (8 Dicembre) contenuto in *Ajia ni ikiru daitōa sensō* (La Guerra della Grande Asia che vive in Asia, 1988), che sosterebbe la stessa tesi di Suzuki sul ruolo fondamentale svolto dal Giappone nella liberazione e nell'indipendenza delle ex colonie asiatiche e africane. Questa non è una testimonianza in senso stretto, sono le parole di un politico pronunciate in un contesto diplomatico decenni dopo la fine della Guerra del Pacifico. Sono altrimenti citate le parole del secondo presidente dell'India Sarvepalli Radhakrishnan, secondo il quale i popoli asiatici dovrebbero ricordare come data della liberazione asiatica l'8 dicembre 1941 e ringraziare il Giappone. Suzuki ammette però che i dettagli della fonte citata non sono rinvenibili. Un altro esempio è *Biruma no yoake* (L'alba

birmana) del primo ministro dell'ex Birmania Ba Maw, in cui il politico affermerebbe che, se si osserva la storia, non c'è alcun altro Paese eccetto il Giappone ad aver contribuito maggiormente alla cessazione del controllo bianco sull'Asia e che nessun Paese è però frainteso quanto il Giappone dagli stessi popoli che ha aiutato a liberare e per i quali si è mostrato un modello. Anche in questo caso non si ha a che fare con una fonte storica, ma con le considerazioni in forma romanzesca di una persona politicamente rilevante.

Suzuki cita poi alcuni intellettuali che hanno scritto saggi riguardanti temi storici, senza però avere competenze storiche. È il caso dello scrittore anche di *nihonjinron* Fukada Yusuke, autore di *Reimei no seikiō. Tōa kaigi to sono shuyakutachi* (L'alba del grande secolo. La Conferenza della Grande Asia e i suoi protagonisti, 1974), citato perché vi si afferma che la tragedia del Giappone del dopoguerra risiede nel fraintendimento della storia da parte dei Giapponesi. Oppure è il caso di Aida Yūji in *Āron shūyōjo* (Il campo di internamento di Aaron) (1962): Aida è sì uno storico, specializzato nel Rinascimento, ma è altresì un conservatore sostenitore del *nihonjinron*. Qui la problematicità è insita nella parzialità della fonte, un'opera memoristica particolare di un individuo citato come fonte storica sul comportamento tenuto dalla Gran Bretagna durante la Guerra del Pacifico. Suzuki si autocita anche in questo contesto, pur non essendo uno storico, menzionando il saggio *Nihonjin wa naze nihon o aisenai no ka* come riferimento per approfondire il presunto ruolo della Cina nell'oscurare alcune verità storiche sulla Guerra nel Museo commemorativo di Jakarta. Infine, utilizzando la tecnica della deferenza meccanica, talvolta Suzuki menziona le opere di certi intellettuali come Arnold Toynbee e Henry Scott-Stokes, per l'aver valutato positivamente la guerra iniziata dal Giappone e, quindi, come "dimostrazione" del riconoscimento positivo del Giappone anche dall'esterno. Oppure cita il discorso di benvenuto del sindaco di Amsterdam del 1991 come testimonianza di un altro "Occidentale" che pensa che la guerra iniziata dal Giappone fosse buona. Non fornisce però riferimenti, a parte un dvd realizzato da un certo ex tenente Mizoguchi Heijirō, la cui veridicità è dubitata dallo stesso autore.

Infine, sono degni di nota tre esempi di **programmi televisivi**. Si tratta di *NHK kaigo hyakunin isshu*, *NHK haiku* e *NHK nodo jiman*. Il primo è citato come esempio di programma televisivo che mostrerebbe la familiarità del popolo giapponese con i *tanka* () anche al giorno d'oggi. Similmente, il secondo e il terzo contribuirebbero a diffondere e sviluppare i *kashō* () e i *kayō* () tra le persone ordinarie: in particolare *NHK nodo jiman* è un programma di divertimento molto popolare che è riuscito a durare così a lungo (è trasmesso sin dal dopoguerra) grazie al coinvolgimento del pubblico. Importante è notare che questi due riferimenti succedono e precedono una serie di esempi e aneddoti volti ad avvalorare

l'affermazione che il Giappone è il Paese con il più alto numero di poeti al mondo. Questa dichiarazione non è basata su alcun dato statistico, ma la sua veridicità è suggerita "amatorialmente" attraverso la tecnica di enumerazione di esempi e aneddoti sopra menzionata.

In definitiva, anche in questo saggio le fonti a cui si affida Suzuki sono discutibili non solo perché amatoriali ma camuffate come scientifiche, ma per la modalità e la finalità con cui esse sono citate. La modalità è la **decontestualizzazione**, l'atto di scegliere un brano o un passaggio di un testo, toglierlo dal contesto originario e manipolarlo. La finalità è la promozione d'idee nazionaliste e revisioniste.

2) ASSENZA DI UN'ESPLICATAZIONE METODOLOGICA

Come *Tozasareta gengo*, questo saggio si caratterizza per l'assenza di una metodologia esplicita e sistematica, cioè per il suo **impianto pseudoscientifico**. Sebbene i campi epistemici in cui Suzuki dichiara di inserire il proprio libro siano la sociologia del linguaggio e l'ecologia, l'autore non riconduce né si rifà alla letteratura scientifica di queste discipline, ma si appoggia esclusivamente alla propria esperienza in quanto intellettuale.

Per quanto concerne la prima, egli dissemina il testo di considerazioni sull'importanza della natura nella cultura giapponese attestata dal lessico e da espressioni linguistiche peculiari al giapponese, che però non sono sostenute da studi o da una raccolta di dati linguistici. Esse si basano esclusivamente sulle osservazioni e speculazioni di Suzuki. Inoltre, queste riflessioni sono mischiate a commenti dilettanteschi più propriamente antropologici, folclorici e sociologici, che trascendono la specializzazione di Suzuki. Questa tendenza al **tuttologismo** si manifesta in modo evidente quando l'autore si appella alla storia nella sua teoria eco-linguistica sulle civiltà. Come ho affermato poc'anzi a proposito delle fonti pseudostoriche, egli afferma di «raccontare i fatti così come sono alla propria maniera» (*watashi nari ni aru ga mama no jijitsu o tsutaeru* p. 164). Per Suzuki, se il risultato che si raggiunge dall'analisi storica è positivo, nel senso che è in grado di conferire fiducia ai Giapponesi come nazione, non importa dei mezzi, del processo, di come si giunge ad esso. Secondo questo ragionamento, anche un non specialista di storia come Suzuki può parlare di argomenti che non conosce in modo approssimativo, perché ciò che è importante non è il metodo ma il fine che lo anima – lo scuotimento dell'anima della nazione. Ciò va di pari passo con il dilettantismo di cui si parlava precedentemente.

Anche per quanto riguarda l'ecologia, l'approccio dell'autore è molto dilettantesco. Sebbene citi qua e là qualche riferimento sul tema ecologista e si avvalga della propria esperienza nell'attività di preservazione e osservazione della flora e fauna selvatica nell'ultimo mezzo secolo, la finalità e il modo con cui tratta le fonti sono discutibili. Tra le fonti, egli cita talvolta

resoconti come il *Rapporto Meadows sui limiti dello sviluppo* (1972), i dati FAO 2007 sul rapporto esseri umani e unità animali, e libri di saggisti giapponesi che recentemente hanno trattato di temi ambientalisti come *Gesan no shisō* (La filosofia della “discesa della montagna”) di Itsuki Hiroyuki, *Shukushōsha e no michi* (La strada verso la società della riduzione) di Matsuhisa Hiroshi, *Shukushōkaisha no bunmeiron* (Una teoria sulle civiltà nella società della riduzione) di Kanno Hayato, e il suo *Hito ni wa dore dake no mono ga hitsuyō ka* (Che cosa è necessario alle persone?). Per quanto riguarda l’esperienza, Suzuki sottolinea e specifica la sua competenza per parlare di certe tematiche, avendo lavorato a lungo nella Federazione giapponese per la salvaguardia degli uccelli, nell’Associazione degli uccelli selvatici del Giappone e nella Fondazione per la promozione della ricerca sulla conservazione della fauna selvatica di Yamashina, ed essendo stato membro del Consiglio per la conservazione dell’ambiente naturale dell’Agenzia per l’ambiente. Tuttavia, a parte la citazione a fine capitolo di queste fonti sparse e quest’enfasi sulla sua competenza, Suzuki descrive la crisi ambientale in termini storicisti e catastrofisti, cioè come un crescendo di tragedie iniziato a partire dal dominio del paradigma occidentale nel mondo dal XVI secolo. Egli tratta la questione ecologica in termini ideologici, come uno scontro tra civiltà antitetiche. Strumentalizza un problema serio per asserire le proprie idee nazionaliste. Questa ideologizzazione compromette seriamente l’analisi scientifica e la visione del fenomeno in termini oggettivi.

La pseudoscientificità del saggio è rafforzata dall’apparizione a fine libro di due **schemi** approssimativi che conferiscono al testo una parvenza di rigore. Si tratta più propriamente di un grafico (*zu*) che dovrebbe rappresentare la tipologia linguistica del giapponese, il *terebigata* (televisione-tipo). Il grafico non è però accompagnato da didascalie, legende, spiegazioni, né è chiara la metodologia grafica adottata. Il secondo è uno schema concettuale (*gainenzu*) che dovrebbe rappresentare le mutazioni ambientali presso l’essere umano e tutti gli altri esseri viventi, privo anch’esso di spiegazioni o legende. Un’altra indicazione della mancanza di rigore del saggio è la scelta di mettere **a confronto due entità disuguali**, la ‘civiltà giapponese’ - trattata come un corpo unico, uniforme, omogeneo, coincidente a una nazione, uno Stato, una cultura, un’etnia, una lingua - e la ‘civiltà occidentale’ - costituita da più Stati, nazioni, culture, etnie, lingue. Esse non sono contestualizzate e circoscritte nel tempo, ma descritte come entità atemporali, astratte. Da un punto di vista strettamente linguistico, Suzuki confronta la lingua giapponese con le ‘lingue occidentali’, entità che non esiste e la cui natura linguistica non è mai approfondita. In complesso, nella trattazione della ‘civiltà-nazione giapponese’ e delle sue peculiarità, egli adotta un unico punto di vista egemonico, proprio della retorica del *nihonjinron*, senza considerare le variazioni, la multiformità del concetto di ‘nazione giapponese’. Infine,

nel saggio sono rinvenibili alcuni esempi di **espressioni di deferenza esperta** che presuppongono l'esistenza di un senso comune tra i parlanti-lettori giapponesi, la specializzazione dell'autore e la sua volontà di divulgare al profano. Queste espressioni, che ho raggruppato nella Tabella 14 in appendice, servono anch'esse a conferire una sorta di veridicità pseudoscientifica alle proprie affermazioni. Riprenderò e discuterò di questa caratteristica nell'analisi del saggio di Watanabe, dove è presente in modo più consistente.

In definitiva, ciò che Suzuki rivendica è un punto di vista giapponese (*nihonjin no tachiba*), emico, nella trattazione della propria identità nazionale e nelle questioni che riguardano il Giappone, la lingua e la cultura giapponese. Ne è un esempio paradigmatico la “questione dei *kanji*”, considerata una questione che chiunque può comprendere se solo non fosse oggetto di pregiudizi e dibattiti scientifici difficili intrisi di teorie linguistiche “occidentali”. L'autore rivendica un *modus operandi* soggettivo che però al contempo critica se implementato da “non-Giapponesi”.

3) ANEDDOTISMO

L'assenza di metodo è più concretamente tangibile se si considera un'altra caratteristica del *modus operandi* del *nihonjinron*, la dimostrazione “empirica” della realtà attraverso l'enumerazione di numerosi esempi illustrativi, aneddoti, episodi di vita quotidiana, osservazioni personali, talvolta introdotti da formule ricorrenti come quelle riportate nella Tabella 15 in appendice. L'idea sottostante è l'indiscutibilità dell'autorevolezza intellettuale-accademica di Suzuki.

Incomincerò da due coppie di **esempi antitetici** considerati da Suzuki paradigmatici del modo opposto di concepire la natura tra ‘Occidentali/Euroasiatici’ e ‘Giapponesi’. Nel primo esempio è menzionata, da una parte, la “sindrome dello spopolamento degli alveari”, iniziata nel 2006 in una coltivazione intensiva del Nord America e poi diffusasi anche in Europa e in Giappone, probabilmente a causa di un pesticida che era stato considerato non nocivo agli animali e all'uomo. Questo fenomeno mostrerebbe l'errore nel sovrastimare la tecnologia scientifica, tipico della ‘mentalità occidentale’. Dall'altra, per il Giappone Suzuki menziona “una storia di cui ha sentito parlare”. Un giorno un attendente dell'imperatore Shōwa fu corretto dal sovrano per l'aver pronunciato la parola ‘erbaccia’, in quanto tutti gli esseri viventi hanno un nome. Hirohito, che aveva studiato biologia e che operò la distinzione tra *gaichū* (insetto dannoso) e *ekichū* (insetto utile), pensava inoltre che l'erba disotterrata per fini di ricerca scientifica dovesse essere ripiantata nel posto originale dopo aver esaurito la sua funzione. Questo breve aneddoto e queste peculiarità di Hirohito rappresentano per Suzuki una finestra

al modo di relazionarsi dei Giapponesi con la natura, fatto di rispetto e umiltà. Il secondo esempio, l'“incidente dello sterminio delle zanzare”, è unilaterale ma implica un'antitesi. Durante l'occupazione americana, Suzuki rimase sconvolto dallo scompiglio causato dagli Americani per l'aver stanato alcune larve di zanzare nei pressi di una base comunicativa a Tōkyō, che erano la causa della formazione di un denso nugolo di zanzare. Comprendendo che le larve si formavano dall'acqua piovana raccoltasi in una fessura in un cimitero vicino, i soldati americani risolsero il problema cementando i buchi affinché l'acqua non si raccogliesse più. Questo episodio esemplificherebbe l'atteggiamento generale degli Occidentali (Americani) verso la natura, opposto a quello giapponese. Da una parte, l'eliminazione immediata e radicale di un ostacolo incontrato sulla propria strada, senza pensarci due volte: da qui la qualificazione della civiltà occidentale come “civiltà basata sul modello dell'incenso che elimina le zanzare” (*katori senkō gata bunmei*). Dall'altra, la difesa dai nemici facendo meno danni possibili, cioè cacciandoli, ma non attaccandoli: il Giappone è dunque una “civiltà basata sul modello dell'incenso che affumica le zanzare (non uccidendole)” (*kayari senkō gata bunmei*). Questo aneddoto è simile all'esempio sulle api di Sakagami Shōichi riportato da Dale in cui le presunte differenze di comportamento tra le api da miele “giapponesi” e “occidentali” sono ricondotte a differenze culturali tra Giapponesi e Occidentali (Dale 1986: 188). In questo caso è la modalità di respingimento delle zanzare a essere ricondotta all'incommensurabile diversità tra Giappone e Occidente.

Due esempi di riflessione fenomenica derivante da un **episodio di vita quotidiana** o dalla propria **esperienza professionale** sono i seguenti. Un giorno Suzuki stava camminando lungo una stradina di Tōkyō dove si trovavano alcune fabbriche con rifiuti e materiali accatastati ai loro fianchi. Sebbene “un architetto influenzato dall'Occidente” non avrebbe potuto considerare belle, erano presenti anche alcuni scatoloni dove erano piantati tanti fiori di diversi colori tra cui viole selvatiche e ciclamini. È a questo punto che Suzuki richiama alla mente l'immagine di *bonsai* di prugno, vasi di tasso e *rhodea* allineati davanti all'entrata delle case senza giardino che si estendevano lungo gli stretti vicoli delle zone residenziali periferiche e della parte bassa di Tōkyō. Questa duplice esemplificazione è utilizzata in merito alla continuità tra passato e presente della particolare sensibilità giapponese per la natura, riscontrabile anche in grandi metropoli industrializzate e occidentalizzate come la capitale, e della capacità giapponese di godere delle piccole cose. In un'altra circostanza, citando un *haiku* di Bashō e tentando di spiegare la visione della natura dei Giapponesi presso l'università dell'Illinois dove insegnava lingua giapponese, Suzuki scoprì con stupore che gli studenti americani non conoscevano né nutrivano interesse verso i *mushi*. La parola *semi*, che compariva nello *haiku* in questione e

tradotto con “cicala”, non era mai stata sentita. Anzi, quando Suzuki cercò di disegnare maldestramente alla lavagna una cicala e di imitarne il verso, solo uno studente si azzardò a domandare se non si trattasse di una cavalletta. Da questo episodio, Suzuki deduce la mancanza di attenzione non solo verso le cicale, ma, non esistendo in inglese una parola corrispondente a *mushi*, verso tutti i piccoli esseri viventi e, per esteso, verso la natura da parte degli studenti americani-Americani-Occidentali. Ciò sarebbe confermato dall’assenza di elementi che hanno a che fare con gli esseri viventi nelle traduzioni in lingue straniere (“occidentali”) di espressioni linguistiche giapponesi che concernono i *mushi*.

Un altro esempio di generalizzazione desunta da un innocuo episodio tratto dalla propria esperienza professionale è l’affermazione secondo cui la creatività artistica pervade talmente la cultura giapponese ancor oggi da non essere percepita in modo consapevole dai Giapponesi. Questa constatazione è dedotta dal sentimento di meraviglia che l’autore riscontrerebbe presso il pubblico giapponese ogniqualvolta affermi che il Giappone odierno è il Paese che ha il maggior numero di poeti al mondo, al principio di lezioni universitarie o di conferenze rivolte a persone ordinarie. Essendo la parola *shijin* (poeta) associata ai soli “poeti moderni”, cioè alle persone che creano poesie come *shintaiishi* o *sanbunshi* che hanno subito l’influenza della poesia occidentale dopo il Meiji, molti Giapponesi si sorprenderebbero di scoprire che numerosi sono in realtà i poeti a loro familiari. Similmente Suzuki deduce l’interesse per l’attività poetica dei Giapponesi a partire da un’osservazione personale, ovvero dall’ingente sforzo con cui giornali e riviste si prodigano per dedicare una colonna agli *haiku* o ai *waka* composti da poeti dilettanti. Un altro esempio di sociologia dilettantesca è il seguente episodio, a proposito delle differenze del tasso di alfabetizzazione tra popolo giapponese e l’“estero”. Un conoscente di Suzuki si propone come guida di Tōkyō a un diplomatico straniero venuto da un Paese dell’Europa occidentale. Durante la visita quest’ultimo nota con sorpresa che gli operai addetti alla costruzione di una strada si siedono sulla strada durante la pausa pranzo iniziando a leggere il giornale e domanda come fanno dei comuni operai a leggere i giornali. La domanda è dovuta al fatto che nel Paese di origine del diplomatico questo tipo di lavoratori non leggono spesso il giornale e talvolta non sono in grado di leggerlo affatto a causa delle differenze di linguaggio tra la massa e gli intellettuali. Da ciò Suzuki opera una generalizzazione e deduce una differenza fondamentale tra ‘Giappone’ e ‘Altro’: l’uguaglianza e la disuguaglianza linguistica.

L’autore dissemina poi il saggio di una pletora di **esempi enumerativi** che confermerebbero un attributo individuato per l’alterità o la giapponesità. Per quanto riguarda l’alterità, ad esempio, Suzuki cita diversi esempi paradigmatici di presunzione umana (o meglio, “euroasiatica”) verso la natura: il prosciugamento del mare di Aral ad opera dell’ex URSS per

implementare un progetto di conversione di terreni sterili per la coltivazione intensiva del cotone; la drastica diminuzione della portata del fiume Tarim nella Cina comunista a causa dell'incremento dei consumatori di acqua nell'area del bacino del fiume; la tragedia ecologica avvenuta presso il lago Vittoria; la conquista violenta del continente americano eliminando le popolazioni indigene e la loro fonte di sussistenza primaria, il bisonte, causando danni agli ecosistemi locali; l'utilizzo di defolianti per abbattere tutti gli alberi delle foreste dove si nascondevano i soldati vietnamiti durante la Guerra del Vietnam; la politica di sradicamento della malaria e della febbre gialla durante la costruzione del canale di Panama; la caccia di animali selvatici come divertimento, eccetera.

Per quanto riguarda l'esemplificazione della giapponesità, Suzuki si serve soprattutto di numerosi **aneddoti, esempi pseudo-folclorici**, cioè di osservazioni tratte dagli usi e costumi dei Giapponesi "di una volta". Il suffisso 'pseudo' è giustificato dal fatto che non si tratta di descrizioni etnografiche o propriamente folcloriche su un campione specifico di popolazione giapponese, ma si tratta piuttosto di una costellazione di micro-illustrazioni di tradizioni rurali del "Giappone tradizionale", basate sull'esperienza e conoscenze personali dell'autore. Gli esempi dal sapore folclorico particolarmente significativi sono innanzitutto quelli che disquisiscono dell'importanza dei *mushi* nella vita dei Giapponesi, la cui onnipresenza sarebbe indice del costante interesse intergenerazionale verso i piccoli esseri viventi. La pratica di allevare e ascoltare la voce dei *mushi* e ascoltarne la voce in autunno; l'accudimento dei grilli; il *matsuri* annuale del rilascio dei grilli (*suzumushi hōjōsai*) del santuario di Kamakura di Tsuruoka Hachimangu; i divertimenti dei bambini giapponesi con i *mushi* (*mushiasobi*) come la lotta tra *kabutomushi* mimando il *sumō*, la cattura delle cicale con un retino di bambù intorno a templi e santuari; la ricerca e la collezione d'insetti per piacere personale o come compito scolastico estivo; la caccia e la scorpacciata di cavallette da parte dei bambini che vivevano in campagna - sono solo alcuni esempi di pratiche che provano la familiarità giapponese con i *mushi*.

Suzuki estende poi la sensibilità dei Giapponesi per i *mushi* verso il mondo naturale in generale. Copiose sono le esemplificazioni a riguardo: l'allevamento e il godimento estivo della gracidio delle rane; lo svolgimento di una funzione sacra (*gyōji*) nella quale si chiede perdono allo spirito dell'albero tagliato spruzzando *sake* intorno ad esso; l'erezione dei tumuli dei batteri (*kinzuka*) per commemorare queste piccole forme di vita invisibili immolate per il beneficio umano - come quello che si trova ai piedi del monte Hiei di Kyōto; l'offerta di due *tanka* in onore dei batteri da parte dello studioso di enzimi Yamaguchi Taiichiro; il falò degli *otaki* per celebrare l'utilità di oggetti come le bacchette usate (*harikuyō*), i *geta* (*getakuyō*), le bambole

(*ningyōkuyō*); la festa dell'ipomea, un'usanza popolare nel quartiere di Suzuki che consiste nell'ammirazione mattutina di questi fiori durante il mese di luglio; la contemplazione dei fiori di ciliegio con parenti e amici. L'autore cita poi molti esempi di arti, passatempi, divertimenti a cui il popolo giapponese in epoca Edo si dedicava, come prove della mitezza del periodo: l'arte del *bonsai* - testimonianza di come la società giapponese sia stata dedita al raffinamento spirituale e lontana da una mentalità bellicosa; l'allevamento, il ritratto pittorico e il godimento del canti di uccelli di piccola taglia come l'usignolo dei cespugli giapponese (*uguisu*); la passione per i pesci rossi e le carpe; l'allevamento selettivo dei galli; il godimento dei suoni prodotti da oggetti come quello emesso dal *carillon* a vento (*fūrin*), sospeso dalla gronda delle case tradizionali, quello riverberante dello *shishiodoshi*, una canna di bambù basculante, o dallo *suikinkutsu*, una cavità scavata nella roccia parzialmente riempita d'acqua. Infine, per mostrare l'importanza del vuoto nella cultura giapponese, Suzuki dedica un intero paragrafo alla descrizione esemplificativa di un evento folclorico molto antico che si tiene ogni anno nel santuario di Ōyamazumi sull'isola di Ōmishima nella provincia di Ehime durante il rituale dello *Otauematsuri*. Si tratta dello *hitorizumō* (*sumō* in solitaria) che consiste nella mimesi di una lotta tra un lottatore di *sumō* principiante e un *kami* invisibile al fine di pattuire con quest'ultimo la raccolta del riso. L'aspetto significativo di questo rituale è l'importanza dell'invisibile (il *kami*), cioè del "vuoto". Un altro esempio in questo senso è l'annoveramento del monte Fuji come patrimonio culturale e non naturale del mondo, in virtù della sensibilità estetica dei Giapponesi per l'invisibile, essendo per i Giapponesi la zona panoramica di Miho no Matsubara un tutt'uno con il monte Fuji, con il quale è connesso da fili invisibili. Questi sono alcuni dei numerosi aneddoti folclorici che Suzuki dissemina nel testo e usa come avvalorazioni scientifiche per sostenere le proprie rivendicazioni del rapporto speciale che intercorre tra Giapponesi e mondo naturale. L'aspetto rilevante insito in tutti questi esempi risiede nel fatto che sono decontestualizzati e di natura ideologica.

Un'altra tipologia di esempi utilizzati come conferme o fonti di analisi sono gli **esempi tratti dalla letteratura**, come *Kumo no ito* di Akutagawa Ryūnosuke e *Yashima*, opera *nō*, citati come evidenze della caratteristica giapponese di conoscere la realtà lasciandola avvolta nell'ambiguità. Oppure è citato *Joseigo to keigo* (1943) di Kindaichi Kyosuke, come classico esempio di linguista giapponese che giudica lo sviluppo e il progresso umano secondo uno "standard occidentale". In questo caso l'autore sceglie un accademico giapponese che avrebbe espresso idee influenzate dal 'pensiero occidentale', le rende estemporanee estendendole a tutta la categoria di linguisti giapponesi dal Meiji a oggi. È la stessa operazione mistificatoria che attua nei confronti di Shiga Naoya in *Tozasareta genjo*. All'inizio del saggio, Suzuki menziona

inoltre la poesia *The Rainbow* di William Wordsworth per avvalorare la tesi dell'antropocentrismo occidentale riscontrabile persino in campo artistico. Sebbene il poeta inglese utilizzi come soggetto un tema naturale, l'arcobaleno, il vero protagonista della poesia sarebbe infatti il proprio ego. Da questo semplice esempio, decontestualizzato, generalizzato e superficialmente trattato, è cristallizzata un'importante caratteristica di un'intera civiltà, quella "euroasiatica". Per contro, Suzuki menziona uno *zesshun* del poeta Du Fu, in cui la natura è dipinta in modo magistrale, e una poesia di Kakinomoto no Hitomaro come esempi di poesia "naturocentrica" e della peculiarità giapponese di porre la natura e non l'uomo al centro dell'universo. In questo caso, è curiosa la citazione di Du Fu, poeta cinese, che dovrebbe rientrare nella sfera della civiltà euroasiatica. Inoltre Suzuki si serve della poesia tradizionale per affermare la continuità della sensibilità verso la natura tra Giapponesi del passato e del presente. Ad esempio, menzionando una poesia di Saigyō, due *waka* riferiti agli *Aikoku hyakunin isshu* () di Ama no Inukai no Okamaro () e di Kanō Morohira (), un *haiku* di Bashō Matsuo, due di Chiyojo Kaga () e due di Kobayashi Issa (), l'autore sostiene che i Giapponesi moderni ancora si emozionano leggendo questi versi che comprendono intuitivamente, proprio come i loro avi, dimostrando la primordiale sensibilità verso tutti gli esseri viventi. L'amore millenario dei Giapponesi per i *mushi* sarebbe già visibile nel *Genji monogatari*, dove numerose sono le storie che hanno come eroi animali. Paradigmatica è la storia di *Mushi mezuru himegimi* (La principessa che amava gli insetti), tratta dallo *Tsutsumi chūnagon monogatari* (Racconti del consigliere medio della riva del fiume,), la cui comprensione è possibile solo alla luce della profonda connessione tra Giapponesi e natura. La sua peculiarità risiede infatti nella messa in scena dell'amicizia tra la protagonista umana e gli insetti, alcuni di essi nominati suoi assistenti, e in scambi poetici con bruchi pelosi che provocano le risa delle persone che la circondano. Infine, l'attuale sensibilità per la natura è attestata, per esempio, da una lettera di un bambino al *Sankei shinbun*, in cui racconta la commozione provata alla vista di una farfalla macaone mentre sbatteva debolmente le ali sull'asfalto e veniva soccorsa dal camionista che la stava per investire.

Un'ultima tipologia di esempi del *modus operandi* dell'aneddotismo è il confronto tra parole giapponesi scritte in *kanji* e le corrispondenti parole in lingua inglese scritte in alfabeto latino. Esse sono comparate per mostrare il potere insito nei *kanji* di poter leggere la stessa parola in due modi diversi e risalire intuitivamente al suo significato, per quanto difficile. Nella fattispecie menziona le parole 'pitecantropo', 'gymnosperma', 'angiosperma', 'poikilothermal', 'homoiothermal', 'clorofilla'. A titolo di esempio, prendo in considerazione *enjin* 猿人 (pitecantropo). Secondo Suzuki, malgrado il suono di questa parola non riesca probabilmente

ad essere associato al referente, la sua rappresentazione grafica è immediata da un punto di vista semantico. Qualunque Giapponese, anche se non specialista, sarebbe in grado di scomporre mentalmente il *kanjigo* in due caratteri, *saru* 猿 (scimmia) e *hito* 人 (persona), che formano la parola ‘uomo-scimmia’, cioè ‘pitecantropo’. È interessante qui notare il contrasto che l’autore stabilisce per enfatizzare la specificità della situazione linguistica giapponese. Infatti, questo esempio è messo in relazione con la controparte nelle ‘lingue occidentali’, in particolare l’inglese, in cui, non esistendo una glossa, le etimologie dei prestiti linguistici dal greco e latino sono del tutto inaccessibili non solo alle persone comuni, ma anche alle persone con un’elevata istruzione. Questo perché le parole di origine greca e latina non possono essere lette con la lettura *kun*, cioè indigena inglese. In lingua inglese, *saru* corrisponde a *monkey* o *ape*, due lessemi distinti: se ci fosse in inglese l’abitudine linguistica di leggere *monkey* o *ape* (parole familiari e ordinarie) la radice *pithec-*, proveniente dall’antico greco e corrispondente a *saru*, cioè se esistesse il *kun’yomi*, e se inoltre si leggesse a seconda della circostanza *anthrope* o *man*, si riuscirebbe subito a comprendere che *pithecanthrope* è un composto di *ape+man*. Tuttavia, dato che l’inglese si trascrive con una scrittura fonetica, non c’è niente che leghi questi due elementi che sono dunque ricordati in modo separato. Inoltre, poiché poche sono le persone che studiano il greco e il latino, è difficile trovare qualcuno che riesca a risalire all’origine etimologica del termine. Anche le persone che per lavoro conoscono diversi termini specialistici derivanti dal greco non sono sempre in grado di comprendere il linguaggio tecnico al di fuori del proprio ambito di specializzazione. Così *pythechanthrope* diventa un termine tecnico il cui significato non è deducibile dal significato delle sue singole parti, ma è conoscibile solo attraverso accurati studi, non essendoci “indizi” per la comprensione. Suzuki mette sullo stesso piano due tipi di scritture difficilmente confrontabili stabilendo così un confronto di natura ideologica già in partenza, ma sembra ignorare l’esistenza di numerosi *kanjigo* il cui significato non è riconducibile alla somma dei significati dei singoli caratteri, fatto molto grave essendo un linguista. Il composto grecizzante *pithecus + anthropos* è stato costruito con le radici di ‘scimmia’ e ‘uomo’ non per designare un “uomo-scimmia” ma per riferirsi a una specie fossile. Il composto 猿人, un calco dall’inglese/greco, solo apparentemente significa “uomo-scimmia” e questa rivendicazione è possibile solo per chi è ignorante della classificazione del genere / della famiglia umana. Non ha significato (intensione) ma solo riferimento (estensione): il suo referente è la tribù di ominini ed è identificabile non dalla conoscenza del greco ma dell’evoluzione umana. È un *false friend* in giapponese, ma lo è meno per gli anglofoni che sono respinti dalle radici del greco. Dunque i Giapponesi non sono facilitati a identificare il

referente di 猿人 dal significato degli elementi del composto, ne sono piuttosto sviati e sono indirizzati a una ricostruzione semantica errata.

4) SEMPLIFICAZIONE

Nel saggio sono individuabili diversi dispositivi che tendono a stereotipare e semplificare la realtà. Innanzitutto, sono presenti **stereotipi, luoghi comuni, cliché** che cristallizzano una certa immagine della società giapponese e dei ‘Giapponesi’. Tra di essi emergono per importanza l’armonia e il pacifismo del popolo giapponese, l’amore per il silenzio, il primato del vuoto sul pieno, la tendenza all’ambiguità, l’omogeneità, l’omologazione, il conformismo, la dieta a base solo di prodotti ittici e cereali. Alcuni di essi sono veri miti, come la dieta a base di pesce, diffusa solo nelle aree costiere, o la silenziosità del popolo giapponese. Spesso l’autore fa affidamento al **senso comune** del ‘Giapponese medio’ per riprodurre questi luoghi comuni vigenti nella società giapponese, attraverso l’utilizzo, come visto, di espressioni linguistiche che rimandano all’esistenza di una normalità giapponese.

Tra i cliché di cui si serve l’autore abbondano **cliché nazionalistici** propri della retorica dell’ex impero giapponese, parallelamente al revisionismo storico portato avanti dall’autore. Prima di tutto, nel corso del saggio Suzuki opera una sovrapposizione tra *shomin* e *kokumin* in riferimento ai *nihonjin* (Giapponesi). Il primo termine indica l’insieme delle persone comuni che condividono costumi, usanze, abitudini, tradizioni, riti da un punto di vista folclorico. Il secondo significa “popolo” ed è un termine che durante la Guerra del Pacifico denotava l’insieme dei sudditi dell’imperatore. Oggi il termine di per sé non costituisce un problema, ma, alla luce del ricco lessico revisionista e della concezione etno-razzista dell’autore, Suzuki sovrappone quest’ultimo termine con *nihon minzoku* (nazione-razza giapponese), dai connotati naturalistici. Soprattutto l’espressione *nippon kokumin* pp. 119, 132, 149 (popolo giapponese) dà adito a questa interpretazione. Questa rilettura revisionista del passato e del presente è ancor più evidente se si considerano i termini che ho riportato in appendice nella Tabella 16. Essi semplificano la realtà storica nel senso che sono stati riciclati dal linguaggio militarista prebellico senza essere messi in discussione e veicolano una certa interpretazione dei fatti storici ideologica - come l’interpretazione della Guerra del Pacifico quale grandiosa guerra intrapresa filantropicamente dai Giapponesi per liberare i popoli asiatici (*Ajia kaihō*) oppressi dal dominio coloniale occidentale. La stessa terminologia per indicare questa guerra (*daitōa sensō* “Guerra della Grande Asia”) esprime il revisionismo dell’autore, che egli stesso giustifica come modo di definire la guerra “dal punto di vista dei Giapponesi” in opposizione a quello “americano”, *daiheiyō sensō* (Guerra del Pacifico), in quanto la prima fu proibita dal

comandante supremo delle Forze alleate nel dopoguerra e sostituita con la seconda. Non solo le due denominazioni non si riferiscono però allo stesso arco temporale dato che la prima designa le ostilità belliche iniziate nel 1937 con l'incidente del ponte di Marco Polo e la seconda quelle dall'attacco di Pearl Harbour nel 1941, ma la prima era il termine bellico propagandistico della retorica dell'ex impero giapponese per promuovere l'espansione in Asia con la scusa che la guerra riguardava anche i Paesi asiatici in lotta per la loro indipendenza dall'Occidente attraverso le forze armate della "Sfera di co-prosperità della Grande Asia". Pertanto Suzuki, se volesse essere veramente politicamente corretto, dovrebbe utilizzare il termine *jūgonen sensō* (Guerra dei quindici anni) che si riferisce alle ostilità belliche in atto sin dall'incidente mancese del 1931. Ciò ovviamente richiederebbe il riconoscimento da parte dell'autore dell'invasione della Manciuria da parte dell'esercito giapponese, fatto contestato dai revisionisti. Cfr-

Alcuni dei termini riportati nella Tabella 16 sottendono inoltre determinati stereotipi negativi o visioni semplicistiche della realtà antropologica. Il termine spregiativo *Shina* per indicare la Cina è considerato socialmente inaccettabile in lingua giapponese e politicamente scorretto, quindi soggetto a censura. Molti Giapponesi non sono in realtà del tutto consapevoli dei sentimenti negativi generati presso la comunità cinese a causa dell'utilizzo di *Shina*. Spesso lo reputano semplicemente un termine obsoleto e non dai connotati razzisti e denigratori. *Shina* era tuttavia impiegato durante la Guerra del Pacifico dai nazionalisti e il suo utilizzo nel saggio è volontario e consapevole, in linea con il marcato revisionismo storico portato avanti da Suzuki. *Shinago*, derivato da *Shina* per riferirsi in modo altrettanto spregiativo alla lingua cinese, sembra essere un neologismo di recente creazione del movimento revisionista giapponese, dato che non è storicamente attestato ed è utilizzato anche da Watanabe. Infatti, mentre il termine *shinagoha* (lingue sinitiche) esiste ed è utilizzato in linguistica, l'uso di *shinago* è ideologico. *Hakujin*, *kokujin*, *yūhoku jinshu* e derivati sono termini che sottendono invece una visione semplicistica (ed errata) della specie umana, divisa in sottospecie (cioè "razze") secondo connotati biologici.

Suzuki si serve anche di **metafore, similitudini, proverbi, modi di dire**, frasi idiomatiche per incapsulare un concetto o cristallizzare la realtà. Ad esempio, per descrivere la natura della civiltà giapponese, l'autore utilizza una metafora costruita con un'espressione lessicale proveniente dal mondo del *sumō*:

Nimaigoshi indica una postura in cui le gambe sono fermamente impiantate a terra e si riferisce nella fattispecie alla solidità della duplice struttura che caratterizza la cultura-civiltà giapponese che combina elementi primordiali a elementi più moderni. L'idea trasmessa è la pertinenza del ruolo del Giappone come guida spirituale dell'umanità in questo momento storico in virtù di questa sua natura.

La cultura tradizionale del Giappone diventa metaforicamente un ruscello sotterraneo che ancora emerge in superficie in diversi luoghi, cioè che ancora appare in diversi aspetti dello stile di vita giapponese:

伝統文化が、まだ伏流かなり色々な所で顔を出している 38

Un altro esempio di metafora è l'accostamento degli aspetti negativi che caratterizzano il mondo di oggi a spine velenose che si troverebbero impiantate non solo nel rapporto tra essere umano e natura, ma anche nelle relazioni umane della società mondiale, in particolare nella 'società europea':

世界、特にヨーロッパ社会の人間関係にある棘とげの毒 62

Un ultimo esempio di metafora che serve a rappresentare la realtà semplificandola è quella che vede i Giapponesi di fine periodo Edo paragonati a una mandria di tranquille mucche erbivore, improvvisamente accerchiate da feroci animali carnivori – gli Occidentali - e che, non sapendo cosa fare, rimangono pietrificate. Questa è la prima "scena" descritta per dipingere in modo caricaturale la situazione in cui si trovava il Giappone del *bakumatsu* e per poi giustificare gli eventi storici successivi. Continuando con la metafora, Suzuki scrive che i Giapponesi del *bakumatsu* avevano due scelte: o diventare prede di queste bestie feroci, cioè accettarne la colonizzazione come molti Paesi asiatici e africani, o sopravvivere come Paese indipendente con un rispetto di sé, generando così gravi disordini e discussioni all'interno del Paese. Di seguito, la terza "scena": si crea un gran scompiglio per il fatto che i Giapponesi-erbivori s'imbarcano in una riforma sostanziale e repentina per trasformarsi in bestie carnivore e per il fatto d'iniziare ad esercitarsi a scalciare l'avversario con gli zoccoli come fanno i cavalli e a infilzare affilando le corna ricurve, ovvero, a rafforzare l'esercito, costruire un Paese ricco, a "uscire" dall'Asia ed "entrare" in Europa, a promuovere l'industria. Infine, la quarta "scena": gli Occidentali-animale feroci, indietreggianti davanti alle mucche che avevano iniziato a diventare furie disperate, si ricompongono, vincono sull'esercito dei bovini erbivori non adatti

a combattere e a uccidere e il mondo torna ad essere una società internazionale pacifica in cui i protagonisti sono ancora gli animali carnivori originariamente specializzati a uccidere. Suzuki propone in questo modo una visione della storia recente dell'arcipelago estremamente stereotipata, i cui protagonisti sono due forze antitetiche: da una parte il Giappone, abitato da un popolo pacifico e, non a caso, caratterizzato da una dieta quasi completamente vegetariana, dall'altra l'Occidente i cui tratti salienti sono l'aggressività o bellicosità innata e una dieta prevalentemente carnivora.

Per quanto riguarda le similitudini, Suzuki paragona per esempio il fenomeno dell'*imprinting* nel mondo animale e il pensiero secondo cui la mentalità e il *savoir faire* degli 'Occidentali' che molti intellettuali giapponesi possiedono inconsapevolmente siano il bene supremo e universale. Qui l'autore trasmette due idee: l'esistenza di un problema concreto di lunga data, cioè l'occidentalizzazione di tutti gli intellettuali giapponesi sin dal Meiji fino ad oggi che ha condizionato persino il loro comportamento quotidiano, e l'implicita necessità di debellarlo perché corrompe il pensiero giapponese.

Suzuki impiega anche diversi proverbi per sottolineare un'idea o un concetto. Tra di essi spicca innanzitutto per importanza:

和をもって貴しとなす 61, 240

È importante preservare l'armonia.

Queste parole sono attribuite a Shōtoku Taishi nel primo articolo del Codice dei Diciassette Articoli e sono definite da Suzuki come "tradizione" (*dentō*), come espressione del fondamento del mite rifiuto di ogni antagonismo da parte dei Giapponesi. Questo proverbio cristallizza un tratto costitutivo della giapponesità, l'armonia, e contrasta implicitamente con quello antitetico individuato per l'estraneità, il conflitto. Il proverbio più importante del saggio che sintetizza il *modus operandi* adottato da Suzuki nel testo è il seguente:

終わりよければ万事よし 67, 143, 148, 162, 163

Tutto è bene quello che finisce bene

Se il risultato che si raggiunge da un'analisi è positivo, porta con sé risultati egregi, non importa dei mezzi, del processo, di come si giunge ad essi. Questo modo di procedere è utilizzato da Suzuki soprattutto nell'interpretazione della storia, per giustificare ad esempio la sua valutazione del periodo Edo e del *sakoku* come esempi che l'umanità intera oggi dovrebbe

seguire per far fronte alla crisi ambientale. Oppure è usato per discutere del comportamento passato del proprio Paese. Il proverbio è anche utilizzato per invitare i lettori a pensare come il Giappone sia riuscito a conseguire il risultato straordinario di aver raggiunto i Paesi occidentali in tutti i campi e averli superati in alcuni in poco tempo utilizzando solo il giapponese, e per riflettere sul funzionamento complessivo del Giappone-Paese. Infine, tre ultimi esempi di proverbi usati per esemplificare la mentalità tradizionale giapponese sono:

風が吹けば桶屋が儲かる 26

Se soffia il vento, il bottaio prospera.

腹八分目 255

Mangia fino a quando lo stomaco è pieno per l'ottanta per cento.

過ぎたるはなお及ばざるが如し 255

Più del sufficiente è troppo.

Il primo significa che se succede qualcosa, ci sarà un effetto inaspettato ed è citato in riferimento alla circolarità della natura, fatto che è tenuto ben in mente nella visione originale della natura del Giappone. I secondi due invece potrebbero corrispondere al proverbio italiano “Il troppo stroppia”, poiché invocano la moderazione come valore tradizionale educativo giapponese. Mentre il primo proverbio sembra avere origine dalla letteratura popolare di epoca Edo, il secondo e il terzo sono curiosamente di derivazione confuciana, la cui saggezza, stando all'ideologia di Suzuki, apparterebbe alla sfera di civiltà euroasiatica.

L'autore si serve anche della tecnica del **riduzionismo linguistico** per incapsulare in determinate parole o locuzioni considerate peculiari alla lingua giapponese la giapponesità del comportamento o dell'oggetto che descrivono. A questo riguardo è esemplare la parola *mushi* 虫 che Suzuki eleva a dimostrazione sociolinguistica dell'importanza della natura nella visione giapponese autoctona del mondo. La sua definizione contenuta nel vocabolario *Daijirin* rivelerebbe già di per sé l'unicità del rapporto uomo-natura dei Giapponesi: «i piccoli animali al di fuori della specie umana, dei mammiferi, uccelli, pesci, crostacei e molluschi. In particolare, si riferisce agli insetti» (p. 36). Questo perché non corrisponde a un referente preciso, è indiretta ed è costruita per esclusione, rendendo il termine ostico da tradurre in altre lingue. Inoltre, Suzuki annovera diversi termini, composti, espressioni idiomatiche, metafore che mostrerebbero la relazione intima tra essere umano giapponese e *mushi*/natura nella vita

quotidiana, riportati in appendice nella Tabella 17. Ognuna di queste espressioni linguistiche è per Suzuki la conferma della teoria relativista della lingua di Sapir e Whorf, secondo la quale la consapevolezza del mondo propria degli esseri umani «è decisa attraverso il sistema lessicale, la struttura grammaticale, il tipo di “lingua naturale” che si utilizza fino a un livello sostanziale»: a seconda della lingua utilizzata, gli esseri umani vedono il mondo in modo diverso. Per questo motivo nella Tabella 17 ho scelto di mettere in evidenza proprio la versione giapponese originale più che il significato delle espressioni linguistiche in sé. Si tratta però di una riduzione della realtà fenomenica descritta perché l'autore deduce una caratteristica distintiva della giapponesità – l'enfasi sulla natura – evidenziando la ricorrenza di *mushi* nel lessico della lingua giapponese. È un'operazione ideologica di semplificazione perché Suzuki non conduce una vera analisi sociolinguistica intorno all'utilizzo del termine, ma fa alcune osservazioni citando qualche termine qua e là e traendo conclusioni generali avvalendosi della propria popolarità di accademico specializzato in sociolinguista.

Una simile operazione è condotta per le espressioni *maai o hakaru* 間合いを計る p. 48 (misurare l'intervallo), *maai o motase* 間合いを持たせ p. 48 (mantenimento del tempo), *ma o toru* 間をとる p. 48 (fare una pausa) e *ma* 間 p. 48 (spazio/tempo vuoto), citate come dimostrazioni linguistiche del valore al vuoto e all'invisibile dato nella cultura giapponese. L'amore primordiale dei Giapponesi per la natura emergerebbe anche dall'utilizzo copioso di specifiche parole per descrivere il mondo naturale nella poesia classica. Ne sono un esempio il termine stagionale (*kigo*) *nomishirami* 蚤虱 p. 31 (pulci e pidocchi) contenuto in un *haiku* di Matsuo Bashō, i termini *tonbotsuri* 蜻蛉つり p. 31 (caccia alle libellule), *asagao* 朝顔 p. 27 (campanella giapponese), *hae* 蠅 p. 27 (mosca), *suzume no ko* 雀の子 p. 28 (piccolo di cincia), presenti in *haiku* di Chiyojo Kaga e Kobayashi Issa. In realtà l'autore in questo caso considera non solo queste parole, ma le poesie in sé come la manifestazione e dimostrazione empirica dell'attaccamento giapponese verso tutti i piccoli esseri naturali.

Quest'ultimo tipo di **riduzionismo** potrebbe essere più propriamente definito “**poetico**”, proprio perché la riduzione del reale è ricondotta a un'intera poesia, come i seguenti due *haiku* di Kaga Chiyojo e Kobayashi Issa:

朝顔に釣瓶とられてもらひ水 27

Edera in fiore / avvolta intorno al secchio del pozzo / Chiedo l'acqua al mio vicino

やれ打つな蠅が手を擦る足を擦る 28

Non colpirla! Una mosca si sfrega le zampe

Secondo Suzuki la maggior parte dei Giapponesi è ancora in grado di comprendere il sentimento suscitato da questi versi, che racchiudono la visione compassionevole, tenera, umile verso la natura. Nel primo caso la commozione è generata dalla vista dei fiori di *asagao* attorcigliati intorno al secchio dell'acqua che spinge l'autore ad andare a ricercarla presso un vicino di casa. Nel secondo caso un senso di tenerezza è suscitato dalla visione di un'innocente mosca nell'atto di sfregare le zampe come se implorasse gli umani di non essere uccisa.

Come altri esempi di riduzionismo poetico vi sono le canzonette (*dōyō*) per bambini risalenti a prima dell'era Meiji tra le quali Suzuki annovera: *Yūyake koyake no akatonbo* (Canzone della libellula rossa), *Chō chō na no ha ni tomare* (Canzone della farfalla), *Are matsumushi ga naite iru* (Canzone del grillo), *Tonbo no megane wa mizuiro megane* (Canzone della libellula), *Bun bun hachi ga tobu* (Canzone dell'ape), *Ari san to ari san ga kottsushiko* (Canzone della formica), *Ho, ho, hotaru koi* (Canzone della lucciola), *Denden mushimushi katatsumuri* (Canzone della chiocciola), *Kiromushi wa kanemochi da* (Canzone dello scarabeo d'oro) e *Mimizu datte okera datte amenbo datte* (Canzone del lombrico). Queste canzoni, di cui l'autore menziona solo il titolo, sarebbero la conferma di come i *mushi* fossero profondamente radicati nella vita quotidiana dei Giapponesi, dell'intimo legame che si stabiliva sin dall'infanzia tra Giapponesi e natura.

Un ultimo esempio di riduzionismo è la seguente espressione:

あなたの顔は日本人離れしている 142

Il tuo viso non sembra giapponese

Suzuki afferma che si tratta di un complimento al genere femminile che esiste in lingua giapponese e lo menziona a testimonianza del senso d'inferiorità che i Giapponesi continuerebbero a provare sin dal Meiji verso la loro diversità fisica e somatica con gli Occidentali. E esso, insieme ad alcuni esempi di titoli di saggi di *nihonjinron*, costituirebbe una prova sufficiente del (presunto) complesso d'inferiorità dei Giapponesi moderni. La realtà sociologica è semplificata enormemente perché non solo l'autore parte da un presupposto (uno *strawman*) da egli costruito, ma non conduce nessuna indagine scientifica per verificare se questa sua rivendicazione abbia un fondamento. In definitiva, si può affermare che nel saggio di Suzuki ogni fenomeno si "ridotto", nel senso che la complessità è semplificata. Tutti gli esempi riportati del *modus operandi* dell'aneddotismo consistono in una drastica

semplificazione della concezione della natura nel pensiero classico giapponese, dei valori dell'estetica tradizionale, eccetera. Ciò che ho definito “riduzionismo linguistico” e “riduzionismo poetico” sono - come metafore, proverbi, similitudini - dispositivi specifici di semplificazione ideologica della realtà.

Nel complesso, il procedere per semplificazioni conduce spesso alla **contraddizione**. Oltre alle contraddizioni insite nel discorso del *nihonjinron* in generale che sono state evidenziate per *Tozasareta gengo*, ve ne sono almeno due sostanziali e specifiche del contenuto di questo saggio. La prima è l'innalzamento del rispetto verso la natura a caratteristica peculiare della visione del mondo esclusivamente giapponese. Sebbene Suzuki ammetta che diversi leader politici e intellettuali che governano oggi il Giappone abbiano da tempo smarrito la retta via perseguendo un modello di società consumista, è pur vero che egli attribuisce questo errore al fatale incontro con l'Occidente nell'Ottocento, sul quale scarica tutti i mali che affliggono il mondo contemporaneo, e attribuisce al Giappone un ruolo salvifico dell'umanità. La contraddizione risiede nella realtà stessa dei fatti, cioè nel perseguimento da parte dell'*establishment* giapponese attuale di un modello di sviluppo lontano dagli insegnamenti della tradizione spirituale del Giappone “tradizionale” e nelle fondamenta che reggono lo Stato e le condizioni di vita dei Giapponesi. In realtà, all'interno del discorso ideologico di Suzuki queste ultime considerazioni non rappresentano contraddizioni, in quanto la sua argomentazione è costruita in modo tale da essere infalsificabile. La “corruzione” dei politici e intellettuali giapponesi è infatti attribuita al contatto e all'influenza esercitata dall'Occidente. La seconda grande contraddizione e manipolazione della realtà è il pacifismo del popolo giapponese e l'armonia vigente nella società dell'arcipelago. In questo caso, Suzuki opera una deliberata mistificazione storica e sociologica, perché minimizza o elimina completamente numerosi eventi e processi storici sanguinosi che hanno caratterizzato la storia del Giappone e sembra ignorare i conflitti all'interno della società giapponese odierna e l'allontanamento dal principio dell'armonia sociale. La **minimizzazione** del reale va di pari passo con la semplificazione e caratterizza tutto il saggio, soprattutto le parti in cui sono invocate la storia e l'efficienza del Giappone-Paese. Anche in questo caso la discrepanza tra reale e ideale esiste, ma non nel discorso dell'autore, il quale riconduce il conflitto e la violenza a tratti distintivi culturali ed etnici dell'Occidente.

Più specificatamente, semplificando la realtà, l'autore finisce per incespicare involontariamente in affermazioni contraddittorie, sparse in tutto il testo. Ad esempio, Suzuki menziona uno *zesshun* del poeta cinese Du Fu e una poesia di Kakinomoto no Hitomaro, il cui soggetto è la natura, come esempi che mostrano l'attenzione giapponese-orientale per il mondo

naturale contrastanti con l'antropocentrismo occidentale-euroasiatico. Ma la 'Cina' si trova ideologicamente in 'Eurasia' o in 'Giappone'? Nel testo la Cina appare accanto all'Occidente: risulta dunque curiosa la citazione di Du Fu, poeta cinese, che dovrebbe rientrare nella sfera della civiltà euroasiatica. Un altro esempio è il seguente: in riferimento alla necessità di disfarsi dei pregiudizi di provenienza "occidentale" insite, per Suzuki, nella linguistica e visione di sé e della propria storia, l'autore menziona proprio una fiaba "occidentale" per illustrare meglio il concetto, *Il re è nudo!* di Andersen. Il buddhismo, religione diffusasi in Asia Orientale e importata anche in Giappone, compare accanto allo shintoismo, autoctono del Giappone, come manifestazione della visione animista e panteista della natura tipicamente giapponese. Ciò è una contraddizione non solo per la provenienza della religione, ma per il voler attribuire al 'Giappone' il primato della persistenza di questo tradizionale rapporto con la natura, senza essere confrontato, per esempio, con quello odierno di altri Paesi asiatici. Apprezzando il vuoto spaziale come valore estetico tradizionale giapponese, Suzuki utilizza la parola di origine cinese *yohaku* al posto dell'esistente *ma*. La simultanea affermazione dello storico isolamento geografico, culturale, linguistico, razziale del Giappone e dell'influenza millenaria esercitata dalle altre civiltà nella forma di una saggezza ricevuta da ripagare costituisce un altro esempio di contraddizione: il Giappone è stato una civiltà così isolata da sviluppare un gruppo umano unico al mondo (i Giapponesi) o ha avuto contatti con l'esterno così importanti da indurre il Giappone moderno a ricambiare? In tal caso significa che l'influenza straniera non è stata così debole o indiretta come afferma l'autore. L'allevamento selettivo dei galli, ai quali erano apportate "migliorie" a scopo ludico - come l'allungamento della coda e delle ali o il miglioramento del canto - invocato come uno dei molteplici esempi dell'interesse mostrato dai Giapponesi verso il mondo naturale, cade in contraddizione con il valore di rispetto verso la natura. Per come la descrive Suzuki, questa pratica non è un rispettosa verso il gallo e non è così lontana nella sostanza dalla criticata "caccia come sport" degli Occidentali. Il saggio è costellato di tante piccole contraddizioni di questo genere.

Infine, procedendo per semplificazioni, oltre a cadere in contraddizioni, l'autore legittima un *modus operandi* che banalizza la realtà che si accinge a descrivere. L'oggetto ultimo della **banalizzazione** è anche qui l'essenza della 'nazione giapponese', o meglio, della giapponesità, che si attua su due livelli, linguistico e concettuale. Nella Tabella 18 in appendice ho riportato le espressioni linguistiche che Suzuki trivializza, cioè di cui non spiega il significato o che sono utilizzate in qualità di lessico comune e che però non sono messe in discussione (per le traduzioni v. Tabella 1 e Tabella 5). Mentre alcune di queste espressioni come *nihonjin no shizenkan*, *nihonjin no ikikata*, *nihonjin no kokoro*, *nihon to iu kuni*, *wareware nihonjin*,

watashitachi no nihonjin, *kanjin no nihonjin*, *nihonjin nara* sono stereotipate, nel senso che ricorrono nel linguaggio comune in questa forma standard, altre sono costruite in parte con elementi stereotipati, in parte con informazioni aggiunte dall'autore. È il caso di tutte le espressioni composte da *watashitachi no* (e simili) /*nihonjin no* (il nostro/dei Giapponesi) seguite da nome, come *ishiki* (consapevolezza), *jōshiki* (senso comune), *kankaku* (senso), *seishinfūdo* (paesaggio spirituale), *sonzai* (esistenza). Costruendo queste espressioni con un elemento noto e già esistente nel linguaggio e con uno apportato dall'esterno, non discutendole ma lasciandole nell'indeterminatezza concettuale, Suzuki banalizza questi modi di dire, li fa passare come espressioni linguistiche ordinarie, naturali, così come i concetti che esse sottendono. Simili considerazioni valgono per le diverse denominazioni del Giappone come *Ajia no shōkoku nihon*, *nihon to iu taikoku*, *semai shimaguni no nihon*, che, come visto, non sono così trasparenti come l'autore vorrebbe far credere.

Il primo concetto in assoluto banalizzato qui da Suzuki come altrove è quello di 'noi Giapponesi'. Nel testo egli non chiarisce mai quali siano i criteri di appartenenza alla cerchia del "noi", ma li lascia volutamente indefiniti, essendo il criterio del sangue, implicito ma visibile in diverse sue dichiarazioni, esso stesso di natura indefinita. Quando parla ad esempio di 'consapevolezza dei Giapponesi' implicitamente l'autore comunica l'idea dell'esistenza di uno strato psichico che sarebbe unico ai Giapponesi. Non chiarendolo, non definendolo, ne banalizza il concetto. Simili considerazioni valgono per il concetto di 'lingua giapponese tradizionale' (*dentōtekina nihongo*) o 'giapponese delle origini' (*honrai no nihongo*): non spiegandoli, Suzuki sottende l'idea dell'esistenza di un prima e di un dopo, di un'epoca incorrotta, pura e di una contaminata da influenze esterne. Un altro esempio che vorrei commentare è *jibuntachi no bogo de aru nihongo* (Il giapponese, la nostra madrelingua). Quest'espressione apparentemente scontata in realtà non lo è per niente. Infatti, qui Suzuki banalizza con queste semplici e poche parole il concetto di "lingua giapponese", cioè sembra dare per scontato che è ovvio che la lingua giapponese e i Giapponesi siano inseparabili: chi parla giapponese è Giapponese e viceversa. L'essere Giapponese significa per l'autore "avere sangue giapponese", come viene ricordato dall'aggettivo "nostro", che veicola anche l'idea del possesso esclusivo, del diritto di monopolio che i veri Giapponesi esercitano nei confronti della madrelingua.

Infine, espressioni come *nihonjin nara*, *futsū no nihonjin ni tote*, *ōku no nihonjin* e simili non solo sono espressioni normatizzanti, ma pervadono talmente il linguaggio comune da essere profondamente naturalizzate nel senso comune. Sono definibili come "banali" perché banalizzano l'idea di giapponesità che sta alla base. L'effetto finale della banalizzazione è nel

complesso la **naturalizzazione** di concetti discutibili veicolati da espressioni linguistiche apparentemente già parte del bagaglio linguistico del parlante-lettore o, nel caso di espressioni stereotipate, la riproduzione di stereotipi, cliché, concetti sulla giapponesità ad esse sottesi.

c) Scelte editoriali

Infine, qualche considerazione di carattere propriamente editoriale. Per quanto riguarda la **destinazione popolare** di *Nihon no kansei ga sekai o kaeru*, essa è suggerita innanzitutto da un prezzo di vendita al pubblico molto basso (1300 yen) e da una lunghezza relativamente breve (261 pagine). Grazie a queste condizioni, a uno stile e a un contenuto molto divulgativo, il saggio è finalizzato a raggiungere il maggior numero di persone possibile. Inoltre, la **casa editrice** per la quale è stato pubblicato è, anche in questo caso, la Shinchōsha, in una collana che cura saggi selezionati tra cui quelli più popolari di *nihonjinron*. Quest'ultimo aspetto si evince, a parte da alcune strategie editoriali di cui parlerò a breve, anche dall'inserito pubblicitario posto alla fine del libro, che pubblicizza altri quattro saggi di *nihonjinron* di cui i primi due scritti da Suzuki: *Nihonjin wa naze nihon o awasenai no ka* (Perché i Giapponesi non amano il Giappone?), *Tozasareta gengo. Nihongo no sekai* (Una lingua chiusa. Il mondo del giapponese); *Nihon, nihongo, nihonjin* (Giappone, giapponese, Giapponesi) e “*Sato*” *to iu shisō* (La filosofia del “villaggio natio”).

In conclusione di questa analisi, è interessante riservare un'attenzione alla **copertina** e alla **fascetta**, essendo importanti indizi della natura del saggio. Per quanto concerne la parte anteriore della fascetta sovrapposta alla prima di copertina, risalta per l'utilizzo di caratteri appariscenti la parola *nihonrashisa* (giapponesità), il soggetto della frase principale subito trasmesso visivamente al lettore:

「日本らしさ」が、今こそ必要とされている。

Proprio ora, si rende necessaria la “giapponesità”.

Questo coinciso periodo è preceduto e seguito da due sintagmi quasi telegrafici, in ordine:

論争より情緒、対決ではなく融和。

Più che il dibattito, le emozioni; l'armonia e non il conflitto.

世界の危機を見据え、卓抜な発想で語る日本人の使命。

La missione dei Giapponesi, davanti alla crisi del mondo, spiegata con argomentazioni geniali.

Le parole chiave evocative di questa parte della fascetta sono *nihonrashisa*, *jōsho*, *yūwa*, *nihonjin no shimei*. Esse rimandano alla classica idea dell'esistenza di caratteri nazionali giapponesi stigmatizzati dal discorso del *nihonjinron*, quale l'emotività e l'armonia. Inoltre, il primo e l'ultimo periodo trasmettono efficacemente l'impellenza (*hitsuyō to sareru, ima koso*) e il carattere profetico della giapponesità (*shimei*). Un altro importante elemento contenuto nell'ultima frase della fascetta è il riferimento implicito a Suzuki in quanto intellettuale attraverso il sintagma *takubatsuna hassō de kataru* (raccontata con argomentazioni eccellenti), la cui autorità indiscussa è ripresa nella quarta di copertina. Continuando con la fascetta, rilevante è la parte posteriore, sulla quale è stato scelto di riportare alcuni brani tratti dal secondo capitolo del saggio, intitolato:

日本語の感性が世界を変える。タタミゼ効果を知っていますか

La sensibilità della lingua giapponese cambierà il mondo. Conoscete l'effetto "tatamizzazione"?

Lo scopo è fornire un esempio concreto e sintetico sul motivo per cui oggi la lingua e la cultura giapponese dovrebbero assumere un ruolo importante nel mondo:

とても興味深い現象を紹介しながらお話したいと思います。それは「タタミゼ効果」と私が名づけた現象です。外国の人が日本語を使いつけると、自分で気づいたとき愕然とするほど、いつの間にか柔らかい人、相手を立てるような人になったり、やたらと「済みません」と言ったり、すぐ謝ったりしてしまうのです。

Vorrei parlare di un fenomeno molto curioso e presentarlo. È il fenomeno da me definito "effetto tatamizzazione". Quando gli stranieri utilizzano il giapponese, subito si scusano, dicono profusamente "mi scusi", diventano dopo un certo tempo persone miti, tanto da tenere in grande considerazione l'interlocutore.

Queste frasi non sono originariamente consecutive ma sono state rimaneggiate e poste in successione sulla fascetta, così come il titolo del capitolo, che fa originariamente riferimento alla sensibilità del Giappone (*nihon*) e non del giapponese (*nihongo*). La manipolazione insita

in queste breve estratto di testo è dovuta al fatto che questi effetti di tatamizzazione non sono un fenomeno descritto in modo organico, ma sono suggeriti sulla base di supposizioni e osservazioni, testimonianze personali. Modificando così il testo, sembra che l'autore descriva nel saggio un fenomeno non solo realmente esistente, ma che si assiste solo entrando in contatto con la cultura e lingua giapponese. Infine, nella quarta di copertina, sono ripresi alcuni temi anticipati nella parte anteriore della fascetta:

やわらか、あいまい、情緒的。今こそ、日本文明の出番だ。

Morbidezza, ambiguità, emozionalità. Proprio adesso è giunto il turno della civiltà giapponese.

ことばと文化、自然と人間の営みに深い思索を重ねてきた著者が、世界の危機を見据えて語る《日本人の使命》とは。外国人が日本語を学ぶとなぜか礼儀正しくなる「タタミゼ効果」の不思議や、漢字に秘められた意外な力、持続可能社会だった江戸時代の豊かさ、そして日本人の世界観を西欧文明と対比させながら、小さくとも強靱な日本の感性を文明論として考える。

“La missione dei Giapponesi” di cui parla l'autore, che ha accumulato profonde riflessioni sui rapporti tra cultura e linguaggio, tra natura ed essere umano, davanti alla crisi del mondo. Una riflessione sulla sensibilità del piccolo ma tenace Giappone come teoria delle civiltà, attraverso il confronto con la civiltà occidentale del misterioso “effetto tatamizzazione”, dei motivi per cui gli stranieri che apprendono il giapponese diventano cortesi, del potere inaspettato nascosto nei *kanji*, della prosperità del periodo Edo, la cui società era sostenibile, e della visione del mondo dei Giapponesi.

Innanzitutto, il tema della missione salvifica (*ima koso, deban, shimei*) per l'umanità è un tema chiave, il cui spirito profetico pervade tutta l'opera. L'autorità intellettuale di Suzuki è inoltre ribadita in modo più esplicito e preciso, sottolineandone l'esperienza nei campi di cui si accinge a parlare (*fukai shisaku o kasanete kita chosha*). Infine, almeno altri due sono gli elementi degni di nota e inediti rispetto al resto della fascetta. Il carattere mistificatorio del saggio è suggerito dalla proprietà dell'effetto tatamizzazione di essere “misterioso” (*fushigi*), che sulla parte posteriore della fascetta era stato invece dipinto come un “fenomeno” (*genshō*). Questo effetto sembra appartenere più alla sfera della magia che della scienza. Infine, appare un ultimo elemento fondamentale, il confronto con l'Occidente (*seiō bunmei*), *leitmotiv* del *nihonjinron*.

Riferimenti bibliografici (Capitolo IV, *Nihon no kansei ga sekai o kaeru*)

Befu, Harumi (2001), *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*, Melbourne, Trans Pacific Press.

Brown, Cecil H. (1979), “Folk Zoological Life-forms: Their Universality and Growth”, *American Anthropologist*, 81, 4, pp. 791-817.

Fichte, Johann G. [1807-1808] (1944), *Discorsi alla nazione tedesca*, Torino, UTET.

Funabiki, Takeo; Ouwei, Guo (tradotto da) (2018), “*Il nihonjinron riconsiderato*” di Funabiki Takeo. *Traduzione*, Milano, Università degli Studi di Milano (tesi di laurea magistrale).

Testo originale: Funabiki, Takeo (2010), “*Nihonjinron*” saikō (Il *nihonjinron* riconsiderato), Tōkyō, Kōdansha.

船曳健夫『「日本人論」再考』講談社、東京。

Herder, Johann G. [1774] (1951), *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi.

Merker, Nicolao (2001), *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti.

Orsi, Maria T. (2012), “Introduzione”, in Murasaki Shikibu; Maria T. Orsi (a cura di), *La storia di Genji*, Torino, Einaudi, pp. vii-li.

Suzuki, Takao [2014] (2016), *Nihon no kansei ga sekai o kaeru – gengoseitaigakuteki bunmeiron* (La sensibilità giapponese cambierà il mondo. Una teoria eco-linguistica sulle civiltà), Tōkyō, Shinchō sensho, pp. 261.

鈴木孝夫『日本の感性が世界を変える—言語生態学的文明論』新潮新書、東京。

Appendice

Tabella 1 - L'opposizione binaria tra 'Civiltà giapponese' e 'Civiltà euroasiatica'

Essenzializzazione	
NOI GIAPPONESI (<i>in-group</i>)	LORO STRANIERI (<i>out-group</i>)
<p>La nostra civiltà giapponese, la civiltà giapponese (contemporanea), la civiltà su modello giapponese, il Giappone avente una civiltà di diversa natura da quella occidentale 我々の日本文明 10; 私たちの日本文明 13; 日本文明 10, 12; 現在の日本文明 260; 日本の根本にある日本型文明の感性 240; 西洋とは異質の文明をもつ日本 167</p> <p>Noi (contemporanei), (molti di) noi Giapponesi, noi compagni Giapponesi; il popolo/nazione giapponese; i Giapponesi, la lingua giapponese, la cultura giapponese; i Giapponesi odierni, di una volta ・ 私たち 38, 110, 134, 190, 204x2; 現在の私たち 27; 自分たち 248; 私たち日本人 12, 30, 31, 203, 258; われわれ日本人 72, 81; 我々日本人 227, 232; 私たち日本人の多く 189; 私たち日本人同士 123 ・ 日本の国民 149; 日本民族固有の伝統文学 84 ・ 日本人; 日本語; 日本 12x2; 日本自身 163, 193; 日本文化 47, 48; 日本の文化 59 ・ 現在の日本人 240; 当の日本人自身も 239; 昔の日本人の優しい心 172</p> <p>Il nostro, di noi Giapponesi (contemporanei) (civiltà, paesaggio spirituale, vita quotidiana, vita, semplice sensibilità, Giappone, padri/nonni/anziani, cultura e lingua giapponese, lingua giapponese (lingua madre) che usiamo naturalmente ogni giorno, esistenza) 我々の日本文明 10; 私たちの日本文明 13; 私たち日本人の精神風土 231; 私たち日本人の日常生活で・が 31-35; 現在の私たち日本人の生活の実態 95; 私たちの素朴な感覚としても 98; 私たちの国日本では 98 私たちの日本に・こそ 105, 261; 私たちの祖父や父の世代の日本人 138; 私たちの父親や祖父の時代の人々の大変な苦勞と悲しみ 164; 我々の父母や先輩が多額の犠牲を払って 134; わが日本文化と日本語の力 66; 自分たちの毎日使っている当り前の日本語 80; 自分たちの母語である日本語 141, 189; 自分たちの存在 106</p> <p>Il Paese chiamato "Giappone"; il piccolo Paese chiamato "Giappone"; il piccolo Giappone, il Giappone, un piccolo Paese; il piccolo Paese</p>	<p>La civiltà occidentale (cristiana); l'influenza della civiltà occidentale; la civiltà su modello occidentale; la civiltà occidentale, la cui rappresentante è l'America/in particolare la civiltà americana; la civiltà americana; la guida della civiltà americana; la civiltà (e cultura) europea; la sfera della civiltà cinese; al civiltà cinese, i Paesi della civiltà cinese; le grandi civiltà euroasiatiche; la civiltà euroasiatica; le civiltà su modello dell'Eurasia 西欧の文明 13, 40, 239; これまで世界を…支配してきた西洋文明 12; 西欧文明の主導する時代 9; いま行き詰まりを見せている西欧文明 12; 西欧文明の影響 12x2; キリスト教西欧文明 231; 西欧型文明 259; アメリカを代表とする西欧文明 43; 西欧文明、とりわけアメリカ文明 238; 西欧文明の中心的存在が、アメリカ合衆国である 167; アメリカ文明 167; アメリカの文明の本質 232; アメリカ文明主導 232; ヨーロッパ文明 11; ヨーロッパの文化文明 191; 中華文明圏 11; 中華文明 161; 中華文明の国 239; ユーラシア大陸の大文明から 105; ユーラシア文明 258; ユーラシア型の文明 258</p> <p>Civiltà dell'America meridionale e settentrionale; civiltà islamica e giudaica; civiltà indiana 南北アメリカ文明 11; ユダヤ、イスラーム文明 11; インド文明 11</p> <p>Altre civiltà; le principali civiltà al di fuori del Giappone; la saggezza di culture e civiltà; le lingue (antiche) delle civiltà (superiori); le civiltà del mondo; tutte le (grandi) civiltà 他の文明 10; ほかのどの文明 10; 日本以外の主要な文明 11; 文化文明上の恩恵 106; 世界の文明語の中 186; 優れた文化を持つ古代の文明語 207; 世界の諸文明 239; これらの諸文明のどれも 11; ほとんどの大文明 12</p> <p>Estraneità in generale (con particolar riferimento a quella "occidentale/caucasica"): (tutti i) Paesi stranieri; tutti i Paesi stranieri, in particolare l'Occidente; vita dei Paesi stranieri; condizioni dei Paesi stranieri; stranieri; la reazione e l'opinione degli apprendenti stranieri della lingua giapponese; stranieri tatamizzati; un giovane straniero; interlocutore straniero; studente straniero; molti docenti di linguistica stranieri; lingue straniere</p>

<p>asiatico chiamato “Giappone”; il piccolo Paese asiatico Giappone; un piccolo Paese dell’Estremo Oriente; il nostro Giappone che era un piccolo Paese remoto; il grande Paese chiamato “Giappone”; una superpotenza economica e tecnologica (mondiale); il Giappone, angusto Paese insulare; le lussureggianti isole [giapponesi]; il Giappone, terra natale; le vere sembianze del Giappone; il Giappone di una volta</p> <ul style="list-style-type: none"> • 日本という国 10, 14, 67, 147, 149, 155, 156, 157, 259 • 日本という小国 164; 小さな日本 259; 一小国の日本 143 • 日本というアジアの小国 12; アジアの小国 日本 125 • 極東の一小国 185; 辺境の小国であった我が日本 239 • 日本という大国 240; 世界の経済技術超大国 185; 経済技術超大国 239 • 狭い島国の日本 145; 緑豊かな島々 160 • 祖国日本 113 • 日本の本当の姿 164 • 当時の日本 46 <p>Che riguarda il Giappone o i Giapponesi, (in modo) tipicamente giapponese (mentalità, oggetti, atmosfera, visione dell’essere umano e della società, attività musicali e poetiche popolari); (in) stile giapponese (lettura <i>kun</i>, il modo di leggere i <i>kanji</i>); su modello giapponese (civiltà, caratteristiche peculiari); (in modo) tradizionale giapponese, delle origini, sin da tempi immemori, indigeno (stanza, senso, lingua giapponese, ideale educativo, letteratura); nipponizzazione; del Giappone (emozioni, influenza, vita/esistenza, storia); dei Giapponesi (odierni) (visione della natura, sensibilità, vita linguistica, modo di utilizzare la lingua, senso comune, consapevolezza, visione masochistica, spirito, vita); che hanno/ha i Giapponesi, la lingua giapponese, la civiltà giapponese, la cultura giapponese*</p> <ul style="list-style-type: none"> • 日本的な考え方 43; 日本的なるもの 62; 日本的な雰囲気 62; 日本的な人間観や社会観 259; 日本的になる 63; 日本らしい、日本発の「機械を使った」民衆的な娯楽音楽活動 87 • 日本式に 125; 日本式の訓読み 205; 漢字の日本式の読み方 206 • 日本の根本にある日本型文明の感性 240; 日本型の特徴 258 • 日本人が伝統的に持っている 42; 日本の伝統的な部屋 46; 伝統的な日本人の感覚 248; 伝統的な日本語 165; 本来の日本語の弱点 165; 日本古来の伝統的な教育理念 255; 日本民族固有の伝統文学 84 	<p>外国 38, 68, 106, 134, 148, 156; 諸外国 76, 106; 諸外国、特に欧米 148; 外国生活から 142; 外国の事情 154; 外国の人 46, 59, 68; 外国の人々 58; 外国人 56, 66; 外国人日本語学習者の反応や意見 54; タタミゼ化した当の外国人自身 66; 一人の外国人の青年 60; 外国人相手 62; 外国人学生 62; 外国人 (語学) 教師の多く 62; 外国語 195</p> <p>Alterità in generale (il diverso dal Giappone, cioè tutto il mondo): Altri; ovunque; le persone di molti Paesi 他から 10; どの国でも 150; 多くの国の人々 107</p> <p>Il mondo (talvolta con particolar riferimento all’Occidente, Europa): il mondo; ogni angolo del mondo; Paesi del mondo; relazioni umane nel mondo, in particolare nelle società europee; persone del mondo 世界 10, 11, 109, 148; 世界各地 151; 世界の国々の中で 155; 世界、特にヨーロッパ社会の人間関係 62; 世界の人に 27; 世界の人々 105</p> <p>‘Occidente’: Occidente; società occidentale; modo di fare le cose e di pensare della cultura e civiltà occidentali; lingue occidentali; la natura secondo gli Occidentali; gli Occidentali; oggetti tipicamente occidentali 西洋 40, 166, 154; 西洋社会 164; 西洋の文化文明と欧米人の物事のやり方や考え方 13; 西洋諸語と日本語を比べると 145; 西洋人にとっての自然 38; 西洋人 141; 外国人、特に西洋人 160; 西洋的なるもの 192</p> <p>‘Europa + Stati Uniti’ (in particolare l’Europa occidentale: Inghilterra, Francia, Belgio, Italia, Spagna, Portogallo; oppure l’Occidente): (ogni/tutti i Paesi di, i Paesi di) Europa e Stati Uniti; gli Stati su modello di Europa e Stati Uniti; Paesi su modello dell’Occidente; le potenze occidentali; poesie occidentali; colonie occidentali; la condizione delle colonie occidentali; ex Paesi sovrani occidentali; intellettuali e politici occidentali; accademici occidentali; scienza e teorie occidentali; linguistica occidentale; teologi e filosofi occidentali; lingue occidentali; Occidentali; lingue occidentali; caccia in stile occidentale; il pensiero in stile occidentale 欧米 69, 93, 138, 141, 144, 239; 諸外国、特に欧米 148; 欧米各国 109; 欧米のすべての国 153; 欧米諸国 154, 163; 欧米諸外国 155; その欧米の国々 110; 並の欧米型国家 239; 欧米列強 239; 欧米の詩 80; 欧米植民地 110, 117; 欧米の植民地 118; 欧米諸国の植民地 110, 137; 欧米の植民地状態 135; 欧米の旧宗主国 113; 欧米の知識人や政治家 125; 欧米の学者たち 177, 185; 欧米の学</p>
---	--

<ul style="list-style-type: none"> ・日本化 59x2; 日本化させてしまう 66 ・日本情緒あふれる暮らしぶり 53; 日本の影響 59; 日本で暮らし 59; 日本の歴史の中で 42 ・日本人の自然観 29; 日本人の言葉遊び 90; 日本人の感性の真骨頂 90; 日本語に対する日本人の劣等意識 142; 日本人の生き方 145, 148; 日本人の言語生活の特徴として 146; 日本人の言語の使い方 147; 日本人の常識 200; 日本人の意識 201; 日本人の残酷観 258; 日本人の心の中 42x2; 現代日本人の生活 96 ・日本人の持つ 42, 48; 日本語の持つ 187; 日本文明が持つ 52; 日本語と日本文化のもつ 54 <p>Non Occidente: non occidentale (mondo); tipicamente non occidentale (esistenza peculiare)</p> <ul style="list-style-type: none"> ・非西欧世界 165, 182 ・非西欧的な特質の存在 13 <p>*Le espressioni che denotano particolarismo sono rimandate alla Tabella 4</p>	<p>者知識人 190; 欧米の学問や学説 182; 欧米の言語学 186; 欧米言語学の持つ隠れた偏見 182; 欧米の神学者か哲学者 251; 欧米の言語 164; 欧米語 141x2, 143, 164, 184; 欧米人たち 61; 欧米人 125; 欧米流の狩猟 248; 欧米流の考え 248</p> <p>‘Europa occidentale’ (usato talvolta come sinonimo di Occidente): (tutti i Paesi di) Europa occidentale; gli avversari dei Paesi dell’Europa occidentale; il senso comune internazionale del mondo occidentale di una volta; le potenze dell’Europa occidentale; la guida dell’Europa occidentale; il mondo moderno a guida occidentale; le persone moderne su modello dell’Europa occidentale; gli Stati moderni su modello dell’Europa occidentale, gli Stati e la civiltà su modello dell’Europa occidentale; superpotenza economiche e tecnologiche su modello dell’Europa occidentale; tipicamente occidentale; educazione tipicamente occidentale; ordine internazionale tipicamente occidentale; visione del mondo, dei valori e modo di pensare tipicamente occidentali; visione del mondo tipica della civiltà occidentale; visione del mondo tipica del cristianesimo occidentale; architetti e architetti paesaggistici occidentali; lingue e culture dell’Europa occidentale; (le altre) lingue occidentali (moderne); la logica e la visione della lingua nelle lingue occidentali; le grandi lingue dell’Europa occidentale come inglese, francese, spagnolo, russo; le persone che utilizzano le lingue occidentali; film tradizionali dell’Europa occidentale; le arti della società occidentale; oggetti occidentali; scienziati dell’Europa occidentale; gli Occidentali; le persone del mondo occidentale di un tempo; la visione propria degli Occidentali; la visione del mondo e della cultura che hanno gli Occidentali</p> <p>西欧 259; 西欧とは全く異なる世界観 141; 西欧諸国 14, 112x2, 113, 119x2, 125, 138, 141, 158, 159x2, 161x2, 162, 163x2, 193, 239, 260; 西欧諸国相手の戦争 163; 当時の西欧世界の国際常識 162; 西欧列強 259; 西欧主導 260; 西欧諸国主導の近代世界 119; 西欧型の近現代人 9; 西欧型の近代的国家 14; 西欧型の近代国家 153, 239; 西欧型文明国家 239; 西欧型の、経済技術越大国 239; 西欧的であるか無いか 193; 西欧的教養 13; 西欧的な国際秩序 162; 西欧的な世界観や価値観 258; 西欧的な考え方や価値観世界観 259; 西欧文明的な世界観 247; 西欧キリスト教的世界観 9; 西欧かぶれした建築家や造園家ならば 72; 西欧の言語や文化 14; 西欧の言語 144; 西欧語 54; 西欧諸語の場合 207; 他の西欧語 165; 西欧語の論理と言語観で 165; 現在の西欧諸語 184; 英語、フランス語、スペイン語、ロシア語といった西欧の大言語 165; この西欧語を用いる</p>
--	--

	<p>人々 184; 西欧の伝統的な絵画 40; 西欧社会での文芸 94; 西欧のもの 142; 西欧の科学者でも 179; 西欧人 142, 145, 247; 西欧の人々 144x2, 182, 251; 当時の西欧世界の人々 242; 西欧の人々の視野 20; 自分たち西欧人の持っている文化や世界観 179</p> <p>‘Europa’: Europa; la denominazione in Europa; i Bianchi seguaci del cristianesimo che hanno invaso dall’Europa; la vita europea; le relazioni umane nella società europea; esercito e marina, considerate le maggiori in Europa; ordine internazionale dell’Europa contemporanea; lingue europee; Europei; punto di vista degli Europei ヨーロッパでは 190; ヨーロッパでの呼称 112; ヨーロッパから侵入したキリスト教徒の白人 152; ヨーロッパ生活 62; 世界、特にヨーロッパ社会の人間関係 62; ヨーロッパ最大といわれた陸海軍 119; 近代ヨーロッパの国際秩序 260; ヨーロッパの諸言語 190, 192; ヨーロッパの言語 191; ヨーロッパ語で 195; ヨーロッパ人 191; 彼らヨーロッパ人 112; ヨーロッパ人の立場から 190</p> <p>‘Eurasia’: quasi tutti i Paesi euroasiatici; (il vasto) continente euroasiatico (compresa l’Europa occidentale e la Cina); le persone, soprattutto gli Occidentali, del continente euroasiatico; la logica e la razionalità su modello del continente euroasiatico; le grandi civiltà del continente euroasiatico; la civiltà euroasiatica; tutti i Paesi continentali (dell’Eurasia); il continente (euroasiatico) 殆どのユーラシアの国々では 69; 広大なユーラシア大陸では 145; ユーラシア大陸 259; 西欧や中国を含むユーラシア大陸では 145; 欧米人を中心とするユーラシア大陸の人々 258; ユーラシア大陸型の理性、論理 166; ユーラシア大陸の大文明から 105; ユーラシア文明 258; ユーラシア型の文明 258; 大陸の諸外国 76; 大陸 105</p> <p>‘America’: Stati Uniti d’America; America; continente americano; storici americani; studenti americani; molti linguisti strutturalisti americani; l’inglese, lingua dell’America; i bagni pubblici americani; Americani; accademici americani; donna americana; americanizzazione del mondo; modo di vivere tipicamente americano; visione valoriale tipicamente americana; cultura e modo di pensare tipicamente americani; la cultura pastorale su modello americano; California ・アメリカ合衆国独立 108; アメリカ 45, 46, 149, 151, 153, 156, 248; アメリカ大陸で 248; 米国の歴史学者 10; 米国の学生たちが 29, 30; 多</p>
--	--

	<p>くのアメリカ構造言語学者 201; アメリカの言語である英語 233; アメリカの公衆トイレ 92; アメリカ人 54, 60, 173; 米人学者 182; アメリカ人女性 56; 世界のアメリカ化 166; アメリカ的な生き方 232; アメリカ的な価値観 232; アメリカ的な文化や考え方 232; 西欧文明、特にアメリカ型の家畜文化 232; カリフォルニアからきた 61</p> <p>‘Inghilterra’: Inghilterra, ornitologo inglese; lingua inglese; numero di fonemi della lingua inglese; Inglesi イギリスの場合 114; イギリス 150, 151, 153; イギリスの鳥類学者ソーブ(W. H. Thorpe) などの実験 75; 英語 29, 201; 英語の音韻数 186; 英国人 5</p> <p>‘Francia’: rivoluzione francese; pronuncia della lingua francese フランス革命の自由、平等、友愛 108; フランス語の音韻 186</p> <p>Inglese e francese; Francia e America; Francesi e Americani; la reazione di Stati Uniti, Inghilterra e Francia; Germania, Inghilterra e Francia di oggi; Inghilterra, Francia, Olanda, Russia, Spagna e Portogallo; Inghilterra di un tempo, Australia, America, Francia 英語やフランス語などの poet や poète は 80; アメリカとフランスで 58; アメリカ人やフランス人 62; アメリカ、イギリスそしてフランスの反対によって 109; 現在のドイツやフランス、そしてイギリスも 156; イギリス、フランス、ロシア、オランダ、スペイン、ポルトガル 93; 当時イギリス…オーストラリアでは…アメリカでは…フランス 109</p> <p>‘Antica Grecia’, ‘antica Roma’: lingua greca antica; latino classico; mitologia dell’antica Grecia 古代ギリシャ語 80; 古代ギリシャ語や古典ラテン語 207; 古代ギリシャの神話 234</p> <p>Paesi sviluppati: i Paesi sviluppati (l’Occidente) 欧米のいわゆる先進国 69; 先進欧米諸国 259; 進西欧諸国 143</p> <p>Paesi arretrati 後進国 141</p> <p>‘Cina’: Cina; <i>Shina</i>; lingua della <i>Shina</i>; cinese odierno; cinese antico; Putonghua odierno 中国 156; シナ 161; シナ語 191; 現代中国語 186; 古代中国語 186, 207; 現在の普通話 186</p>
--	--

	<p>Altro: URSS; Russia; Russi; Rivoluzione russa; Corea del Nord; Corea, Vietnam; guerra civile in Siria; lingua turca e persiana; arabo classico; striscia di Gaza; India e Pakistan; il sanscrito proprio della civiltà dell'antica India; Sri Lanka; Olanda; scioglimento della Jugoslavia; Timor Est; Filippine; continente africano; continente dell'America settentrionale e meridionale; continente australiano; Australia; lingua tedesca; Asia meridionale; Asia orientale; molte lingue dell'Asia meridionale; le lingue del sud-orientale, tra cui l'antico cinese; (tutti i) Paesi asiatici; i popoli asiatici; gli Asiatici; sfera d'influenza comunista; seguaci dell'ebraismo; seguaci del cristianesimo; giudaica; religione cristiana; chiese ortodosse greche e cattoliche occidentali; seguaci dell'islam; moschee islamiche; islam; diplomatici dei Paesi dell'Europa orientale ソビエト連邦 24; ロシア 151; ロシア人 58; ロシア革命 108; 北朝鮮 150; 朝鮮、ベトナム 206; シリアの内戦 151; 中近東のトルコ語やペルシャ語 208; 古典アラビア語 208; 自治区のガザ 151; インドとパキスタン 151; 古代インド文明のサンスクリット 207; スリランカ 151; オランダ 113; ユーゴスラビア解体後 151; 東ティモール 151; フィリピン 152; アフリカ大陸 152; 南北アメリカ大陸 152; オーストラリア大陸 152; オーストラリア 156; ドイツ語 186; 他方南アジア 151; 南アジアの多くの言語 207; 東南アジアの諸言語には古代の中国語 207; アジア諸国 135; アジアの国々 135; アジア諸国民 125; アジアの人々 125; 共産圏 150; ユダヤ教徒 11; キリスト教徒 11, 242; 欧米のカトリックやギリシャ正教の寺院 46; イスラーム教徒たち 11; イスラーム教のモスク 46; イスラーム教の地域で 107; 東欧のある国から来た外交官 149</p>
Dicotomizzazione	
<p>La visione della natura secondo i Giapponesi 日本人にとっての自然 38</p>	<p>La visione della natura secondo gli Occidentali 西洋人にとっての自然 38</p>
<p>1) PANTEISMO, ANIMISMO アニミズム的で汎神論的な世界観 10</p>	<p>ANTROPOCENTRISMO, SUPREMATISMO UMANO 人間中心主義 (または人間至上主義) 9</p>
<p><i>Fusione, simbiosi, unione, interconnessione natura e uomo; circolarità; armonia, coesistenza, prosperità</i> Questa antica visione del mondo in cui non vi è un rapporto gerarchico che oppone uomo e natura この古代的な、人間と自然を対立した上下関係にあるとは考えない世界観 12</p> <p>Una visione del mondo animista e panteista in cui essere umano e natura sono legati in modo intimo ed eguale e si trovano in un rapporto di circolarità</p>	<p><i>Opposizione natura e uomo; gerarchia: primato dell'uomo sulla natura; dominazione aggressiva, intervento sulla natura</i> L'idea che la natura sia stata creata da Dio per gli esseri umani e che perciò sia posta sotto il controllo degli umani nel modo in cui essi ritengono giusto 自然は神が人間のために作られたものであり、それは人間が正しいと思う仕方でも人間の管理下に置かれるべきものという考え 231</p> <p>Essere umano e natura sono in una relazione di opposizione gerarchica dominatore-dominato 人間と自然が支配被支配の上下対立関係 14</p>

<p>人間と自然が緊密にしかも対等につながり互いに循環しているという、アニミズム的な汎神論的世界観 14</p> <p>L'essere umano è legato a tutte le forme di vita di questa Terra in un circolo di cooperazione e coesistenza. 人間はこの地球上のすべての命あるものとの共存共助の輪でつながっている 27</p> <p>La sensibilità di apprendere dalla natura, l'idea di unione armonica tra uomo e natura che i Giapponesi possiedono tradizionalmente. このような日本人が伝統的に持っている、人と自然の融合一体感の思想、自然から学ぶ感性 42</p> <p>L'unicità sensibile celata nella visione del mondo armoniosa e simbiotica con la natura che sopravvive in modo profondamente radicato nel Giappone odierno e nella lingua giapponese stessa 現代の日本に根強く残る自然との融和性や共生的世界観、そして日本語自体に秘められている感性的なユニークさ 66</p> <p>Le misure che tradizionalmente i Giapponesi adottavano non erano attacchi aggressivi e totali, ma una difesa passiva e minima, per esempio, cercare di non far avvicinare le zanzare appendendo una rete anti-zanzare mentre si dorme o facendole fuggire con il fumo emesso bruciando i <i>kaibushi</i>, per preservare sempre sé stessi da nemici nocivi con i minor danni possibili. 日本人が伝統的に採ってきた対策は、常に自分たちを最小限の害敵の被害から守ることです。ヤブ蚊に対しては、蚊いぶしを焚いて煙で嫌な蚊を追い払い、夜寝る時は蚊帳を吊って蚊を近づけないようにするなどという最小限の消極的防衛であって、徹底した積極攻撃ではなかったのです 173</p> <p><i>Naturocentrismo</i> Il giapponese Kakinomoto no Hitomaro decanta in modo placido solo la natura. 日本の柿本人麻呂は…自然のみをおおらかに詠った 40</p> <p>In Cina e in Giappone, sin dall'antichità, si dipingeva la natura in sé come nelle pitture paesaggistiche <i>sansuiga</i>, ma una cosa simile non esisteva probabilmente in Occidente. 中国や日本では古代から山水画のように自然そのものを描いたが、そのようなことは、そ</p>	<p>Modificazione della natura; Progetti d'intervento naturale 自然大改造 24; 自然大改造計画 24</p> <p>Si può comprendere che modificare profondamente l'ambiente naturale, intervenire sull'ordine microscopico e sofisticato del mondo naturale per aumentare il cibo, è estremamente pericoloso per il fatto di sovrastimare scienza e tecnologia cercando di modellare il mondo a proprio piacimento. 自然環境を大幅に改造したり、食料を増産するために生物界の巧妙で精緻を極めた秩序に手を加えたりすることが、まさにこの世界を意のままにしようとする科学技術過信の、危険極まりないことだと分かる 26</p> <p>Solo l'essere umano ha il diritto di vivere in questo mondo, mettendo da parte gli altri 人間だけにこの世で他を押しつけて生きる権利がある 27</p> <p>Si può affermare che le misure che gli Americani adottano quando s'imbattono in qualcosa che non va bene secondo il loro punto di vista siano misure estremamente razionali e dirette che eliminano completamente e immediatamente le cause del problema. アメリカ人が自分たちにとって良くないと考えることに出会ったときにとる対策は、その原因を見付け出してすぐそれを徹底的に除去するという、きわめて直截合理的なものといえます 173</p> <p>Fare della propria essenza un vettore egocentrico aggressivo che si oppone all'altro di diversa natura (animali compresi, non solo esseri umani), lo controlla e lo schiavizza 異質の他者（人間だけでなく動物も含む）と対決し、これを支配し隷属させる攻撃的な自己中心的ベクトルを本質とする 258</p> <p>Attività egocentrica che manca di armonia con gli altri esseri viventi 他の生物との協調を欠く自己中心的な活動 238</p> <p><i>Antropocentrismo</i> Il soggetto poetico è sempre focalizzato sull'essere umano. 詩のテーマがほとんど人間中心であること 39</p> <p>Anche se si decanta l'arcobaleno come in una poesia di Wordsworth, si parla totalmente della propria spiritualità.</p>
--	---

のようなことは、西欧ではなかったらしいこと 41

Interesse per il mondo naturale

Sono ancora numerose le persone [giapponesi] che hanno sentito parlare di *Meimuna opalifera*, *Graptopsaltria nigrofuscata*, *Cryptotympana facialis*, *Terpnosia vacua*, *Platypleura kaempferi*, *Oncotympana maculaticollis*, *Tanna japonensis*, eccetera.

ツクツクボウシ〈オーシイックック〉、アブラゼミ、クマゼミ、ハルゼミ、ニイニイゼミ、ミンミンゼミ、そしてヒグラシ〈カナカナ〉などの名前は、聞いたことのある人がまだ多い 30

Gli *haiku* che hanno incorporato i *mushi* strettamente connessi alla vita delle persone non solo sono numerosi sin dall'antichità, ma persino oggi se ne possono vedere spesso tra quelli composti dalle persone ordinarie.

人々の暮らしに密着した虫を取り入れた俳句は古くから数多くあるだけでなく、現在でも庶民の作る俳句にはしばしば見られます 31

La parola *mushi* compare veramente spesso.

虫ということばが次々と実によく出て 31

Probabilmente solo in Giappone vi è una cultura che apprezza la voce dei galli migliorandola.

鶏の声を改良して観賞する文化はおそらく日本だけ 76

Ho dato una veloce occhiata a come in epoca Edo la gente entrasse in relazione con la natura, piante e animali a lei più vicina, vedendo in essa un oggetto in cui riversare interesse emotivo e apprezzamento in varie forme diverse – e non dimentichiamoci di carpe e pesci rossi.

江戸時代には人々がいかに身近な自然や動植物を相手に、様々な楽しみや情熱を注ぎこむ対象を見出していたか的一端をのぞき見たわけですが、金魚や鯉と言った魚類も見逃すことはできません 77

Sin dall'antichità i Giapponesi si divertono in diversi modi nel corso della loro vita con vari suoni emessi da esseri non viventi.

無生物の出す様々な音も昔から日本人は生活の中でいろいろと楽しんできました 78

I Giapponesi possiedono molte cortesie e usanze per consolare il loro [degli esseri viventi] spirito.

彼らの霊を慰める数多くの風俗や儀礼を日本人はもっています 170

ワーズワースの詩のように虹を歌っても、ほとんど自分の心について述べている 39

In Occidente l'essere umano è il soggetto principale e non si trovano poesie aventi come tema centrale la natura.

西洋では人間が主題で、自然を主題とする詩は見当たらない 40

Il fisico Arima, essendo «la civiltà occidentale profondamente radicata nell'antropocentrismo», cosa che sono giunto a sostenere anche io, ha mostrato in modo mirabile e realistico che anche nelle attività artistiche tradizionali la natura rimane in sottofondo essendo il focus concentrato solo sull'essere umano.

物理学者の有馬氏が、まさに私が主張してきた〈西欧文明はその根幹が人間中心主義〉であるために、伝統的な文芸活動においても人間だけに目が向いていて、自然は背景に退いている点を、実に見事に指摘されています 40

Sono stati dipinti ritratti della nobiltà o di famiglie reali o scene religiose di Cristo e della mitologia greca, ma la natura non è trattata come soggetto centrale.

ギリシア神話やキリストなどの宗教的場面か、あるいは王侯貴族などの肖像が描かれていて、自然は主題に取り上げられていない 41

Disinteresse per il mondo naturale

Essere indifferenti e ignoranti verso tutti gli altri *mushi*

およそ虫というものすべてに対して、無知無関心なのだ 29

Una simile parola [*cicade*] non la conoscono e non l'hanno mai sentita [gli studenti Americani di Suzuki].

そんな言葉は知らないし聞いたこともない 29

Una parola che corrisponda esattamente a *mushi* in inglese non esiste.

虫にうまく当たることばが英語にはない 30

<p><i>Profondità del legame, visceralità</i> Come i Giapponesi sono connessi in modo profondo alla natura 日本人が自然と如何に深く関係しているか 32</p> <p>Il forte legame tra Giapponesi odierni e i <i>mushi</i> 現代の日本人と虫の固いつながり 34</p> <p>Le parole che mostrano l'esistenza sotto diverse forme di un intimo rapporto con i <i>mushi</i> 様々な形で虫と密接な関係にあったことを示す言葉 35</p> <p>Si comprenderà molto bene come la vita quotidiana di noi Giapponesi abbia diverse connessioni con i piccoli esseri viventi chiamati <i>mushi</i>. 私たち日本人の日常生活が、いかに虫という小さな生き物と様々な関わりを持っているかがよく分かります 35</p>	
<p>a) EVITARE LA DISTRUZIONE DELL'ECOSISTEMA, PRESERVARE LA NATURA</p>	<p>RICERCA DEL BENESSERE, DEL PROFITTO UMANO, DISTRUZIONE DELLA NATURA</p>
<p>Prevenire il collasso dell'ecosistema naturale, sfera umana compresa 人間圏をも含む自然生態系の崩壊を何とか食い止める 9</p> <p>Riuscire a posticipare la catastrofe imminente 破局の到来を先送りできる 13</p> <p>È significativo che il Paese chiamato "Giappone", rinnovando la missione che gli è stata affidata, si desti e faccia la sua apparizione come ultima salvezza per evitare la crisi imminente che incombe sull'umanità. 日本という国が、自分に与えられた使命を改めて自覚して、人類に迫りくる危機を回避するための最後の切り札として登場する意味があります 14</p> <p>Non si può fare a meno di dire che questo [strategie belliche degli Americani in Vietnam], come nel caso dei bisonti, è un atteggiamento terribile nei confronti della natura che ai Giapponesi non potrebbe venire in mente. これは先のバッファローの場合と同じく、日本人には先ず思いつかない自然に対するなんとも恐ろしい態度だと言わざるをえません 170</p> <p>Vi sono cose [la caccia "occidentale" come sport] su cui non ci si può trovare d'accordo dal punto di vista della sensibilità tradizionale giapponese, per la quale si caccia per la necessità di sopravvivere, si</p>	<p>Siccome l'obiettivo è solo la prosperità e la felicità dell'essere umano e, puntando a ciò, si è continuato a ricercare l'incessante sviluppo tecnologico e il miglioramento della vita, si è distrutto l'ordine stabile del mondo naturale arrivando a un punto di non ritorno. 目標は人間の幸福と繁栄のみであり、それに向かって止め処のない生活向上や技術の発展を求め続けたために、自然界の安定した秩序を殆ど回復不能にまで破壊してしまいました 9</p> <p>Un'attività di aumento progressivo della produzione del cibo e delle risorse affinché corrispondesse a un miglioramento della vita umana, accompagnata dallo sviluppo economico a livello mondiale 世界的な経済発展に伴い、人々の生活の向上に対応するための食料や資源のますますの増産活動 17</p> <p>La frenesia per ricercare lo sviluppo e la ricchezza 富と発展を求める狂乱 18</p> <p>Le persone occidentali che considerano solo la prosperità e la felicità dell'essere umano 人間の幸福繁栄だけしか眼中にない西欧の人々 20</p> <p>La promozione di un ordine naturale che pone al centro solo le condizioni di una specie vivente chiamata "essere umano", credendo nella tecnologia e scienza in modo illimitato</p>

ringrazia il pesce mangiato e si ergono lapidi per venerarne lo spirito.

自分たちが生きるための必要から獲って、食べた魚に感謝し、その霊を祭る碑まで立てる伝統的な日本人の感覚からは、納得できないものがあります 248

Ricerca del benessere del popolo, dell'umanità

Fu possibile [in epoca Edo] che fermentasse una cultura unica, soprattutto una cultura delle masse popolari, delle persone ordinarie.

独自の文化、殊に民衆・庶民文化が発酵することが可能だった 69

Fu possibile dedicarsi alla vita, al benessere del popolo

民生に専念でき 69

La composizione di *waka*, *kagaku*, *nōkyōgen*, *cha no yu*, *ikebana*, porcellana *tōjiki* si diffuse presso i contadini e i commercianti benestanti in diverse forme e, infine, iniziò a diffondersi ampiamente anche presso le persone ordinarie mentre giungeva a diversi cambiamenti di forma

和歌や雅楽、能狂言、茶の湯や生け花、陶磁器の製作などが様々な形で裕福な商人や農民に広まりだし、ついで色々と変化変形を遂げながら、広く一般庶民の間にも広がり始めたのです 70

Cultura del riciclo

「使い回しの文化」 236

科学技術を過信して、人間というただ一種の生物の都合だけを眼中に置く自然の秩序への働きかけは 21

La tendenza di cercare di ordinare tutte le cose decidendo ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, avendo come standard la civiltà occidentale la cui rappresentante è l'America, ha portato alla riduzione sotto diversi aspetti di uno strato di diversità che ha sostenuto la stabilità della società globale.

アメリカを代表とする西欧文明を標準として物事すべての正邪を決めて整理しようとする流れは、…地球社会の安定を支えてきた様々な面での多様性の一層の減少をもたらす 44

La civiltà americana ha distrutto l'ambiente naturale senza esitazione.

アメリカ文明がためらうことなく自然環境を破壊した 167

Si preoccupano solo del benessere degli esseri umani e per niente della completa distruzione ambientale.

自分たち人間の繁栄福祉だけを眼中に置く、徹底した環境破壊を全く気にかけないものであること 232

Presso gli esseri umani, soprattutto presso coloro che hanno una visione del mondo tipica della civiltà occidentale, persino al giorno d'oggi sono praticati in modo plateale l'uccisione e il tormento di animali per mero divertimento, atti che nemmeno qualsivoglia animale del genere [predatore] commette nella maniera più assoluta.

人間、特に西欧文明的な世界観を持つ人々の間では、このようないかなる動物も絶対にしない、ただ楽しみのために動物を殺したり苦しめたりすることが今でも、堂々として行われています 247

Anche l'atto di catturare e rilasciare il pesce senza mangiarlo dopotutto causa una sofferenza inutile al pesce ed è forse una mentalità in stile occidentale per cui ci si diverte basando il gioco su esseri viventi.

釣った魚を食べずに逃がす「キャッチアンドリリース」という行為も、結局は魚に無用の苦しみを与えているのであって、生き物をゲーム的にもてあそぶ欧米流の考えでしょう 248

Il folle sterminio di massa degli animali selvatici

「愚かな」の野生動物の大量虐殺 248

Sfruttamento, saccheggio del popolo

	<p>Non si verificò mai e affatto il fiorire della cultura che dovrebbe essere osservato ampiamente presso le persone ordinarie. Questo nonostante fosse visibile la costruzione di grandi templi che controllavano ogni dove e di magnifici palazzi sfruttando i contadini e il saccheggio degli schiavi che avevano una migliore tecnologia e una forza pecuniaria che gli strati dominanti saccheggiavano dagli altri Paesi. 支配階級が他国から強奪してきた金品財宝の力と、優れた技術を持った略奪奴隷や農民を酷使しての壮麗な宮殿や、四囲を圧する大神殿などを造営することは見られても、広く一般庶民の間に見るべき文化が栄えることは殆どありませんでした 70</p> <p>Benché la vivace cultura aristocratica e di corte, ricca di feste sontuose e gioia, prosperasse, tanti furono i casi in cui la cultura delle ampie e floride masse popolari non si sviluppava. 酒池肉林、大慶高樓の林立する華やかな宮廷貴族文化は栄えても、豊かな幅広い民衆文化は育たないことが多かったのです 70</p> <p><i>Cultura dello spreco</i> Il consumo eccessivo di energia エネルギー過剰消費 232</p> <p>Siccome lo spreco di risorse ed energia aumenta in modo rapido, la distruzione dell'ambiente naturale prosegue a passo accelerato. エネルギーや資源の浪費が飛躍的に増大するため、自然環境の破壊が加速度的に進む 233</p>
b) CONTINUITÀ	INTERRUZIONE
<p><i>Originalità, antichità, 'deep culture'</i> [In Giappone] sopravvivono perfettamente senza essere perduti gli elementi originali dell'antica civiltà come "cultura profonda". 本来の古代文明の要素をも完全には失うことなく基層文化として残している 12</p> <p>Ambendo all'obiettivo di tornare a una visione del mondo animista e panteista, tracce della sua permanenza sono chiaramente sopravvissute in ogni cosa. アニミズム的な汎神論的世界観を取り戻すという目的に向かって、まだその証がそこかしこに明らかに残っている 14</p> <p>L'umile e mite sentimento che i Giapponesi nutrono ancora per ogni cosa perfettamente senza averlo perso. 日本人がまだ完全には失わずにどこかに持っている柔らかい謙虚な気持ち 27</p>	<p><i>Corruzione, cambiamento</i> La visione del mondo animista e panteista che è diventata un'eresia. 異端視されてきたアニミズム的で汎神論的な世界観 10</p> <p>La visione della natura panteista e animista propria dell'antichità, che ora tutte le grandi civiltà hanno perso. 今ではほとんどの大文明が失ってしまった、古代のアニミズム的で汎神論的な自然観 12</p> <p><i>Storia interrotta</i> La Germania, la Francia e persino l'Inghilterra odierne non hanno una storia lunga come il Giappone. 現在のドイツやフランス、そしてイギリスも…日本のような長い歴史はもっていません 156</p> <p>Anche la civiltà cinese è antica di quattro o cinquemila anni, ma i Paesi e le etnie governanti</p>

<p>I Giapponesi non hanno ancora perso la compassione verso tutti gli esseri viventi. 日本人はあらゆる生き物に対する共感をまだ失っていない 27</p> <p>Ancora oggi sopravvive la passione verso i piccoli animali e vegetali, che emerge qua e là nella vita quotidiana e l'interesse verso il piccolo mondo naturale familiare. 身の回りの小さな自然に対する関心、日常生活のあちこちに顔を出す小さな動植物に対する興味が現代も息づいている 38</p> <p><i>Storia continua</i> Il Paese con la storia più antica 最も歴史の古い国 155</p> <p>Il Paese chiamato “Giappone”, che ha una simile lunga storia senza guerre このような長い不戦の歴史をもつ日本という国 157</p>	<p>cambiarono rapidamente e la Cina attuale, cioè la Repubblica popolare cinese ha una storia lunga solo circa settant'anni a partire dalla fondazione del Paese. 中国も、文明は四、五千年と古いのですが、支配民族や国はこころこころ変わり、今の中国すなわち中華人民共和国は、まだ建国以来七十年足らずの歴史しかもっていない 156</p>
<p>c) POLITEISMO</p> <p>Il Giappone non ha avuto quasi per niente contatti diretti con popoli appartenenti alle Sacre scritture [...] fatta eccezione per un lasso di tempo estremamente breve. 日本が (...) 啓典の書を共有する人々 (...) とごくわずかな期間を除いて、殆ど直接の接触がなかったこと 11</p> <p>[La maggior parte dei Giapponesi] continua ad avere senza perderla una visione del mondo buddhista e shintoista. 神道や仏教的な世界観を失わずにもっている 239</p>	<p>MONOTEISMO</p> <p>Se si considera dalla visione del mondo cristiana occidentale 西欧キリスト教的世界観から見れば 9</p> <p>Popoli appartenenti alle Sacre scritture, presenti nei gruppi di civiltà più forti al mondo sin dalla modernità, ovvero seguaci dell'ebraismo, cristianesimo e islam 近世以降の世界で最強の文明群である啓典の書を共有する人々、つまりユダヤ教徒、キリスト教徒、そしてイスラーム教徒たち 11</p> <p>I Bianchi, seguaci del cristianesimo キリスト教徒の白人 152</p> <p>La civiltà occidentale cristiana キリスト教西欧文明 231</p> <p>Le loro civiltà [dell'Occidente e dell'America] sono civiltà con un forte carattere monoteista. これらの文明は…一神教的性格の強いもの 239</p> <p>Linneo, che fu seguace del cristianesimo キリスト教徒だったリンネ 242</p>
<p>d) TOLLERANZA, INCLUSIONE, AMBIGUITÀ</p> <p>Ambivalenza ものごとの曖昧さ 166</p> <p>La capacità di comprendere senza distinguere chiaramente tra bianco e nero lasciando nell'ambiguità</p>	<p>INTOLLERANZA, ESCLUSIONE, DOGMISMO</p> <p>Spingere l'Altro verso la scelta tra uno dei due, tra buono e cattivo 他者に善悪の二者選択を迫る 44</p> <p>L'esclusione estremamente intollerante (disprezzo e sottomissione per poi convertire) 極めて不寛容な排他 (折伏) 性 239</p>

<p>白黒をはっきりさせないで曖昧なままに飲み込む能力 43</p> <p>La stragrande maggioranza di Giapponesi manca essenzialmente della tenace aggressività verso l'altro da un punto di vista religioso propria del monoteismo 宗教的にも日本人の圧倒的多数は、一神教の持つ執拗な他者攻撃性を本質的に欠く 239</p>	<p>La tenace aggressività verso l'altro propria del monoteismo 一神教の持つ執拗な他者攻撃性 239</p>
<p>e) AGRICOLTURA</p>	<p>PASTORIZIA</p>
<p>Combinazione di prodotti ittici e cereali 魚介+穀物複合体 258</p> <p>Gli speciali batteri enzimatici che aiutano a digerire e assorbire le alghe marine, che non si trovano in altre nazioni, si depositano nelle intestine del popolo giapponese 日本人の腸内には他の民族には見られない、海藻の消化吸収を助ける特別な酵素菌がすみ着いている 235</p> <p>[...] anche oggi vi sono persone [Giapponesi] con pochi enzimi nell'intestino per scomporre il lattosio e, bevendo tanto latte, le condizioni dello stomaco peggiorano. (...) 今でも腸内に乳糖分解酵素の少ない人がいて、牛乳を沢山飲むと腹具合が悪くなったりする 236</p>	<p>Combinazione di bestiame e cereali 蒙畜+穀物複合体 258</p> <p>Fare come propria base una cultura nomade e pastorizia 伝統的に遊牧・牧畜文化を基盤とし 20</p> <p>La cultura dell'allevamento su modello della civiltà occidentale, soprattutto su modello americano 西欧文明、特にアメリカ型の家畜文化 229</p> <p>L'abitudine di allevare bestiame come bovini e capre e di fare uso del latte 牛や山羊などの家畜を飼って、その乳を利用する習慣 236</p>
<p>2) SENSIBILITÀ, EMOTIVITÀ</p>	<p>LOGICITÀ, RAZIONALITÀ</p>
<p>Un simile ricco senso delle stagioni, la visione della natura collegata alla vita, la sensibilità e il delicato senso estetico dei Giapponesi このような日本人の持つ豊かな季節感や、生活と結びついた自然観、そして細やかな美意識と感性 42</p> <p>Credo che si dovrebbe mostrare al mondo lo stile di vita tradizionale dei Giapponesi [...] che dà importanza alla sensibilità e non alla logica, come modello futuro di vita dell'umanità [...] 日本人の、論理ではなく感性を重視し、…伝統的な生き方を…これからの人類の生き方のモデルとして世界に提示すべきだと考えているのです 44</p> <p>La sensibilità di riconoscere un significato nell'invisibile (vuoto) 見えないもの(空白)に意味を認める感性; 空白に意義を認める感性 44</p> <p>Il modo di vivere sensibile; La vera sensibilità dei Giapponesi; La florida sensibilità, che è una peculiarità propria della cultura giapponese</p>	<p>La civiltà occidentale che dà la priorità assoluta alla logica e alla razionalità, sostenuta dall'antropocentrismo (suprematismo bianco) 人間中心主義(または人間至上主義)に裏打ちされた、理性と論理を極端に重視する西欧文明 9</p> <p>Utilizzare la lingua mentre si dà enorme importanza al lato logico e razionale 理性と論理面を極力重視しながら言語を使う 145</p> <p>Non si è potuto fare a meno di fare affidamento su un livello con un'elevata astrazione (finzione), cioè su un livello razionale, sul lato logico della lingua もっと抽象性の高い(fiction)のレベル、つまり理屈のレベル、ということは言葉の理論的な側面に頼らざるを得なかった 145</p> <p>Poiché grandi sono le differenze regionali, cioè la varietà, si formò una società razionale basata sul principio "più che la prova, il ragionamento". 地域差、つまり多様性が大きいいため、「証拠より論」の理屈社会 145</p>

<p>感性的な生き方 52; 日本人の感性の真骨頂 90; 日本文化の特徴である豊かな感性 166</p> <p>I vari divertimenti e le arti con le parole mostrano molto bene lo stile di vita sensibile dei Giapponesi 様々な言葉芸術、言葉遊びが日本人の感性的な生き方をよく示している 89</p> <p>Persino i violenti comandanti militari di epoca Sengoku, sempre pronti per la battaglia, avevano anche una florida sensibilità per la lingua. 常在戦場にいた荒くれの戦国武将でさえ、このように豊かな言語的感性を兼ね備えていました 90</p> <p>Il fatto che in epoca Edo vi fossero diverse saggezze per vivere in modo divertente e sereno collaborando con gli altri senza danneggiarli e senza spendere soldi significa che il Giappone considera importante in modo sistematico la sensibilità più che la logica. 楽しく生きるための知恵、お金をかけず他人を侵すこともなく穏やかに協調して生きていくための知恵が江戸時代には色々とあるということ、日本文化は、整然とした論理よりも感性を重んじていることです 92</p> <p>La cultura giapponese dà più importanza alla sensibilità che alla logicità. 日本文化は…論理よりも感性を重んじている 93</p> <p>Viene posta enfasi sulla manifestazione della sensibilità e delle emozioni delle persone 人々の感情や感性の表出に重点が置かれ 145</p> <p>Il giapponese è una lingua adatta alla manifestazione delle emozioni e sentimenti. 日本語は、感情と情緒の表現に適している言語だ 145</p> <p>La sensibilità dei Giapponesi che ringraziano le piccole forme di vita al di fuori dell'essere umano. 人間以外の「小さき命」に感謝する日本人の感性 170</p> <p>La sensibilità della civiltà su modello giapponese, che si trova all'origine del Giappone 日本の根本にある日本型文明の感性 240</p>	<p>Il costume di divertirsi in modo illimitato con i giochi di logica nella vita quotidiana, come gli Occidentali o gli Indiani, compresi gli intellettuali インテリを含めて、西欧やインドの人々がするような、日常生活において、論理のゲームを無限に楽しむという習慣 146</p> <p>Lo stile di vita aggressivo verso l'Altro, tendente allo scontro e all'opposizione per la forte affermazione di sé ed enfaticamente la razionalità e la logica su modello del continente euroasiatico, che è stata la civiltà che ha guidato il mondo fino ad ora これまで世界の主導的文明であったユーラシア大陸型の理性、論理を重視し、強い自己主張に付き物の対立と対決に傾く他者攻撃的な生き方 166</p>
<p>a) ISTINTO: SPECIE</p>	<p>INTELLETTO (LINGUA E CULTURA): INDIVIDUO</p>
<p>本能 14 → 種の存続 253</p>	<p>知能 253; 文化と言語 14 → 個の生存 253</p>
<p>b) DATO DI FATTO/SOSTANZA, VERITÀ, CONCRETEZZA, PROFONDITÀ, INTERNO</p>	<p>RAGIONE/DISCUSSIONE, ARTIFICIO, ASTRAZIONE, SUPERFICIALITÀ, ESTERNO</p>

<p>Tra i membri della società è stato possibile porre importanza all'omologazione dei fatti 社会の成員の間で事実(fact)の同一性を重視することが可能であった 145</p> <p>Il Giappone è la società dei fatti, del principio “più che la discussione, la prova” 「論より証拠」の事実社会 145</p> <p><i>Interno</i> Il Giappone [...] è una potente e unica civiltà con una struttura duplice fermamente impiantata, che ha mantenuto come cultura profonda senza perderla del tutto persino elementi della civiltà antica delle origini [...] 日本は…本来の古代文明の要素をも完全には失うことなく基層文化として残している、言ってみれば…二枚腰の二重構造を持っている唯一の、しかも強力な文明なのです 12</p> <p>Il Paese chiamato “Giappone” [...] che mantiene in un modo o nell'altro senza perderle l'antica visione del mondo completamente diversa da quella dei Paesi occidentali e varie culture basate su di essa, che ha cioè una natura duplice 西欧型の近代的国家としてもトップクラスの力があり、同時に西欧諸国とは全く違う古代的な世界観と、それに基づくさまざまな文化を、まだ失わずにかろうじて保持している言わば二重の性格を持った日本という国 14</p> <p>Da un punto di vista culturale, Giappone non ha ancora perso del tutto la tradizione del “preservare l'armonia”, l'attitudine mite di disprezzare i conflitti e gli antagonismi [...] (….) 文化的には対立抗争を好まぬ柔らかな心性、「利をもって貴しとなす」の伝統を、日本はまだ完全には失っていない 240</p>	<p>Non fu possibile raggiungere il consenso affidandosi all'omologazione dei fatti (fact)の同一性に頼って合意形成をはかることは不可能であって 145</p> <p>Non si è potuto fare a meno di fare affidamento a un livello con un'elevata astrazione (finzione) もっと抽象性の高い(fiction)のレベル…に頼らざるを得なかった 145</p> <p>Una società razionale basata sul principio “più che la prova, la discussione” 「証拠より論」の理屈社会 145</p> <p><i>Esterno</i> Il Giappone ha ricevuto un'influenza consistente dalla civiltà occidentale a partire dalla modernità 日本は…近代になって圧倒的な西欧文明の影響を受けた 12</p> <p>Il Paese chiamato “Giappone”, che è una forza primaria in quanto Paese moderno su modello occidentale [...] 西欧型の近代的国家としてもトップクラスの力があり (….) 日本という国 14</p> <p>[Il Giappone,] pur essendo superficialmente un potente Paese moderno su modello occidentale うわべは強力な西欧型の近代的国家でありながら… 240</p>
<p>c) SILENZIO</p>	<p>PAROLA</p>
<p>[I Giapponesi] disprezzano il senso di verbosità, di argomentatività 理屈っぽい、くどくどした感じを嫌い 144</p>	<p>Verbosità おしゃべり</p>
<p>d) INVISIBILE, INTANGIBILE, VUOTO, GREZZO, SOBRIO</p>	<p>VISIBILE, TANGIBILE, PIENO, DECORAZIONE, OPULENTO</p>
<p>Per i Giapponesi vi è un significato profondo proprio nello spazio vuoto. Credo che questa sensibilità sia connessa anche alla comprensione della varietà che dà importanza all'invisibile come la mentalità e la cultura altrui. 日本人にとっては余白にこそ深い意味があるのです。その感性は、他人の考え方、他国の文化という目に見えないものを尊重する多様性の理解にもつながると思います 44</p>	<p>L'Occidente valorizza solo ciò che si può spiegare scientificamente o ciò che è visibile, che si può toccare con mano. 欧米は科学で説明できる、あるいは目に見えて、手で触れるものしかなかなか評価しない 44</p> <p>Siccome ai margini delle ceramiche a figure nere greche non vi è nulla di dipinto, dal punto di vista degli Occidentali probabilmente sembra che esso sia stato tralasciato.</p>

<p>La cultura giapponese conferisce significato allo spazio vuoto. 日本の文化が余白や行間という、何もない空間に意味を与えること 45</p> <p>Ciò che noi abbiamo spiegato è che nei cuori dei Giapponesi sussiste un legame invisibile tra Miho no Matsuhara e il monte Fuji, i quali risultano come un tutt'uno anche se separati fisicamente. 我々が説明したのは、物理的に離れていると言っても、日本人の心の中では、三保の松原は富士山と一体で、両者には目に見えないつながりがあるのだということです 45</p> <p>Nelle cosiddette ville benestanti del Giappone di una volta, era normale trovare stanze che trasmettevano sensazioni di sobrietà e sufficienza. Per esempio, entrando nel <i>kyakuma</i>, ciò che aveva la parvenza di un ornamento era semplicemente un <i>kakemono</i> scorrevole appeso sul <i>toko no ma</i>, fiori stagionali arrangiati davanti ad esso in vasi appropriati e placidi. 当時の日本のいわゆる裕福なお屋敷では、客間に入ると装飾品らしきものは床の間に一幅の掛物がかけられていて、その前に季節の花がひっそりと、それにふさわしい花瓶に活かされているだけといった、どこを見ても空白だらけの、何やらもの足りない感じさえる部屋が普通でした 46</p> <p>I <i>jinja</i> giapponesi, lungi dall'essere ornamentati, non sono nemmeno mai decorati con pitture, ma sono lasciati così come sono stati costruiti, in legno grezzo. 日本の神社は白木造りのまま、装飾どころか塗装すらもほとんどないこと 47</p> <p>Credo che questa tendenza culturale dei Giapponesi a riconoscere un significato positivo nel vuoto spaziale sia coincidente anche con la cultura di dare importanza alla misurazione dell'intervallo, al tenere il tempo, al fare una pausa, cioè al vuoto temporale. この空間的に何もないことに積極的な意味を認める日本人のもつ文化的傾向は、時間的には間をとること、間合いを持たせ、間合いを計ることを重視する文化とも呼応していると私は思います 48</p>	<p>黒絵の余白には何も描かれていませんから、欧米人から見れば書き残しに見えるかもしれませんが 44</p> <p>Ovunque nelle case o residenze in cui ero invitato, le pareti delle stanze degli ospiti e dei salotti erano piene di dipinti, ritratti e foto di famiglia. A volte capitava che si vedesse appesa la tappezzeria come ornamento. Sul tavolo, posizionato vicino alla parete o al caminetto, vi erano diversi oggetti di porcellana e vetro. Entrando nello studio del proprietario, una volta trovai scaffali colmi di libri di pelle spesso decorati con caratteri dorati che ornavano la superficie della parete. In America le pareti delle case sono riempite completamente con una qualche decorazione, senza lasciare una parte vuota, provocando una sensazione simile all'ossessività. 招かれた邸宅や家庭のどこでも、客間や居間の壁が沢山の絵画や肖像画、そして家族の写真などでそれこそ埋め尽くされているのです。壁掛用の織物が掛かっていることもあります。暖炉や壁際におかれた机の上には、様々なガラスや陶器の品々が置いてあり、主人の書斎に入ると、今度は金文字で飾られた革表紙の分厚い本のぎっしりと並んだ本棚が壁面を飾っているといった具合でした。アメリカでは家の壁とは空白部分を残さず、何かの飾りですっかり埋め尽くすべきものという、執念にも似た感覚を感じたものです 46</p> <p>Quando si entra in una chiesa cattolica o greco-ortodossa occidentale o in una moschea islamica, la superficie che va dalle pareti ai soffitti sono coperte completamente da decorazioni. 欧米のカトリックやギリシャ正教の寺院、そしてイスラーム教のモスクに入ると壁から天井までが、一面の装飾で覆われている 47</p>
<p>3) ARMONIA</p> <p><i>Pacifismo, anti-militarismo</i> Il Paese chiamato "Giappone" con una simile lunga storia anti-bellica このような長い不戦の歴史をもつ日本という国 157</p>	<p>CONFLITTO</p> <p><i>Bellicosità, lotta, antagonismo, scontro, invasione, saccheggio, crudeltà</i> Vi furono continuamente antagonismi e interferenze, contatti diretti tra civiltà diverse come la fusione e la riconciliazione, antagonismi e scontri</p>

<p>Il Giappone, che in origine era un Paese in cui non si faceva per niente la guerra 本来は戦争を殆どしない国だった日本 157</p> <p>Per tutto questo lungo periodo di tempo [Edo jidai] il Giappone non ebbe per niente conflitti domestici [...] この長い期間日本は外国とただの一度も…国家レベルでの抗争をまったく行わずに済んだ 68</p> <p>Grazie al <i>sakoku</i> nemmeno un Giapponese moriva in guerre esterne. 鎖国のおかげで日本人が一人も対外戦争では死んでいない 68</p> <p>Nessuna persona del popolo morì in guerra [in epoca Edo] 国民の誰一人として戦争で死んだ人がいない 149</p> <p>Il Giappone è il Paese che mantiene il record mondiale più lungo per l'assenza di guerre e il periodo più corto di guerre verso l'esterno. 日本は外国と戦争をした期間が最も短く、最長の不戦世界記録を保持する国 155</p> <p>Il nostro Giappone, che fu un piccolo Paese remoto, orgoglioso del “periodo di assenza di guerre con Paesi esterni” più lungo al mondo fino alla metà del secolo XIX 一九世紀半ばまでは世界最長の「外国との不戦期間」を誇る辺境の小国であった我が日本 239</p> <p>Il Giappone non ha intrapreso guerre con nessun Paese. 日本はどここの国とも戦争をしていない 156</p> <p>Il Giappone, che ha preservato nel corso di due secoli e mezzo un sistema statale basato essenzialmente sul pacifismo e sull'anti-militarismo 本質的に非戦不戦の国家体制を二世紀半の長きにわたって保持していた日本 158</p> <p>Il Paese senza guerra che ha persistito per millenni 千数百年も続いた不戦国家 158</p> <p>Non ci furono per niente atti di disturbo anche da un punto di vista culturale [durante il <i>sakoku</i>] 文化的にも攪乱行為を全く受けずに済んだ 69</p>	<p>reciproci, comprese innumerevoli guerre da un punto di vista storico. 歴史上数え切れない戦争を含む相互の対立抗争や和解と融合といった、直接的な異文明間の接触や干渉対立が絶えませんでした 11</p> <p>Gli Occidentali, che hanno una lunga storia di conflitti e antagonismi inter-etnici 長い民族間の対立抗争の歴史を持つ欧米人たち 61</p> <p>Guerre di saccheggio e di invasione senza pari e così crudeli da poter dire che sono state le prime nella storia umana 人類史上初めてと言ってよいほどの残酷無比な侵略戦争、略奪戦争 69</p> <p>Battaglie aspre che riguardano interessi economici, confronti ideologici macchiati di sangue, contese per la terra 領士の奪い合い、イデオロギー上…の血みどろの対決、経済権益をめぐる熾烈な争い 69</p> <p>Il periodo di disordini e insurrezioni con continui e terribili scontri basati su diverse ideologie opposte e sulla concorrenza coloniale il cui protagonista è l'Occidente 欧米を主役とする植民地獲得競争と様々な対立するイデオロギーに基づく凄惨な抗争の絶えない動乱激動の時代 239</p> <p>La Gran Bretagna, quando fece estinguere infine la dinastia birmana, adottando misure crudeli contro la stessa la sradicò, consegnò le principesse ai soldati indiani che si erano distinti per i loro servizi e le vendette. 英国は…ついに王朝を滅ぼしたとき、ビルマの王族に対して残酷非道な処置を取って王家を根絶やしにし、皇女たちを手柄のあったインド兵に与えたり、売り飛ばしたりしました 139</p> <p>Nella zona delle Indie orientali (Indonesia) dove l'Olanda aveva fondato le proprie colonie per più di trecentocinquanta'anni, essa adottò politiche per tenere il popolo ignorante e completamente soggiogato, ovvero non costruì nemmeno scuole elementari per i locali. オランダは三百五十年も植民地にした東インド地域（インドネシア）には、現地民のための小学校すらろくに作らないという、徹底した愚民政策を採ったのです 139</p> <p><i>Aggressività, violenza</i></p>
--	---

<p>I <i>bonsai</i> vetusti rappresentano la testimonianza vivente di come la società giapponese fosse una società pacifica lontana dai disordini bellici. 古木の盆栽は、日本の社会が如何に戦乱とは縁遠い平和なものであったかの生き証人なのです 73</p> <p>La rivoluzione senza spargimenti di sangue del Rinnovamento Meiji 明治維新という形の無血革命 239</p> <p><i>Evitare le arrabbiate, le frizioni, mantenere rapporti umani, mitezza, armonia, comprensione reciproca, consenso, compromesso, coesistenza, co-prosperità</i> La rara capacità di avvicinarsi amichevolmente all'altro della civiltà giapponese, cioè lo stile di vita sensibile che dà importanza alla coesistenza, evita gli antagonismi con gli altri 日本文明が持つまれに見る親和力、すなわち他者との対立を避け、共存を大切にする感性的な生き方 52</p> <p>È forte la tendenza ad evitare il più possibile di peggiorare una relazione ましてや角の立つことを極力避ける傾向が強い 144</p> <p>Evitare il più possibile le collisioni, stabilendo un interlocutore e controllando sé stessi per non disintegrare le relazioni umane, preservarle in modo amichevole 可能な限り衝突を避け、人間関係を壊すまいと自分を抑え相手を立て、友好的な人間関係を維持する 148</p> <p>La saggezza per vivere in modo quieto e in armonia 穏やかに協調して生きていくための知恵 92</p> <p>I Giapponesi sono veramente miti. 日本人は非常に柔らかい 144</p> <p>Questo stile di vita mite dei Giapponesi e modo di vivere che evita il confronto della società giapponese 日本の社会のこのような非対決的なあり方や日本人のこの柔らかい生き方 148</p> <p>Questo docile carattere del Paese chiamato "Giappone" このようなおとなしい日本という国家の性格 157</p>	<p>La conquista attraverso l'aperta violenza in tutto il mondo ebbe successo. 全世界における、むき出しの暴力による征服が成功した 191</p> <p>La conquista violenta del mondo da parte dei Paesi occidentali 西欧諸国の暴力的な世界制覇 141</p> <p>Gli Occidentali, che hanno gradualmente conquistato il mondo fino a questo momento con aperta violenza むき出しの暴力による世界制覇をそれまで着々と進めてきた西欧の人々は 144</p> <p>Aprondo il Giappone, essi [gli Occidentali] l'hanno trascinato nella "società internazionale" da loro guidata, in cui vige la legge del più forte e in cui si controlla con la forza al posto che con la ragione. 日本を開国させて、道理の代わりに有無を言わせぬ「力こそ正義」の支配する、弱肉強食の彼らが主導する「国際社会」に引きずり出した 158</p> <p>I Paesi occidentali che parlano con le armi 圧倒的な武力に物言わせた西欧諸国 159</p> <p>Il loro [degli Occidentali] stile di vita espresso da "La giustizia fondata sulla forza" 〈力こそ正義なり〉の彼らの生き方 144</p> <p>I Bianchi, seguaci del cristianesimo, che hanno invaso dall'Europa [Sud America e Australia] hanno soppresso con un'indicibile violenza tutti i popoli e le religioni indigene minoritarie. ヨーロッパから侵入したキリスト教徒の白人が、すべての土着の弱小民族宗教を、民族ごと有無を言わせぬ暴力で圧殺してしまった 152</p> <p><i>Conflittualità religiosa, razziale, naturale</i> La prima ragione dei violenti conflitti che ancor oggi imperversano in tutte le parti del mondo è l'antagonismo religioso e l'opposizione tra religioni diverse. いまだに世界各地で起こっている激しい紛争の一番の原因は、宗教的反目と異宗教の対立が原因なのです 151</p> <p>In queste aree, al posto di esserci opposizioni religiose, problemi di discriminazione razziale ben radicati sono quiescenti. これらの地域では宗教の対立がない代わりに、根強い人種差別の問題が燻っている 153</p>
---	--

<p>Lo stile di vita armonioso e mite dei Giapponesi che sono bravi ad appiattire le piccole differenze eliminandole senza l'inutile affermazione di sé 無駄な自己主張にこだわらずに、小異を棄てて大同につくことを得意とする、日本人の柔らかい協和的な生き方 166</p> <p>Il piccolo Giappone, che detiene una civiltà mite, che non disprezza e sottomette al proprio volere, con una debole affermazione individuale 自己主張の弱い非折伏的な柔らかい文明を持った小さな日本 259</p> <p>Lo stile di vita di coesistenza che pone l'accento sulla comprensione reciproca e il mutuo consenso e che valorizza l'armonia e l'evitare antagonismi 対立を回避し融和に価値をおき、分かち合い譲り合いを重視する共存共生の生き方 166</p> <p>La lingua giapponese, che ha un "effetto tatamizzazione", il quale porta con sé armonia reciproca e compromesso attraverso la conversazione, che evita il più possibile di cadere in conflitti e scontri interminabili 終わりのない対立抗争に陥ることを極力避け、話し合いによる歩み寄りと相互の融和をもたらす〔タタミゼ効果〕をもつ日本語 166</p> <p>Culturalmente, il Giappone non ha ancora perso del tutto la tradizione espressa dal principio: "È importante preservare l'armonia" e la mite attitudine di disprezzare gli antagonismi e i conflitti. 文化的には対立抗争を好まぬ柔らかな心性、「利をもって貴しとなす」の伝統を、日本はまだ完全には失っていない 239</p> <p>Siccome i prodotti ittici non sono antagonisti che l'essere umano riesce a porre sotto il proprio controllo confrontandosi con essi, dando loro ordini e rendendoli loro schiavi, come risultato [...] si sono sviluppate relazioni interpersonali armoniose basate sulla coesistenza e prosperità reciproca. 魚介という対象が、そもそも人間がそれと対決して自分の支配下に置き、命令し隷属させることのできる対立者ではないがゆえに、結果として (...) 共存共栄の融和的な対人関係が育つことになった 258</p> <p><i>Assenza di discriminazioni, di conflitti religiosi e razziali</i> Il Giappone, durante l'annessione della Corea, creò un nuovo lignaggio e trattò onorevolmente gli ex governatori di Joseon tanto quanto la famiglia imperiale giapponese. Inoltre, anche il fatto di aver</p>	<p>La questione di difficile risoluzione che continua a preoccupare persino oggi tutti i Paesi occidentali, ovvero la discriminazione razziale この人種差別という、欧米のすべての国を、いまでも悩まし続けている解決の難しい問題 153</p> <p>La distruzione dell'ambiente e il conflitto religioso 環境破壊と宗教対立 239</p> <p>Una forte attitudine oppositiva che contrasta l'Altro, animali compresi 動物を含む他者にたいする強い対決的な姿勢 258</p>
---	--

<p>fondato a Gyeongseong (Seoul odierna) un'università imperiale, di cui a quel tempo ce n'erano solo cinque persino in Giappone e a cui anche i Coreani potevano accedere, è degno di nota nella storia del colonialismo del mondo.</p> <p>日本は朝鮮併合の際、新たに李王家を創立して、旧李氏朝鮮の支配者を日本の皇族並みに礼遇したのです。また日本の国内にさえも、そのころはまだ僅か五つしかなかった権威ある帝国大学を、朝鮮人も入学できる京城（今のソウル）に創立したことも、世界の植民地史上特筆に値するものです。日本は植民地台湾にも同様な台北帝大を作りましたが 139</p> <p>In Giappone non vi sono conflitti religiosi e nemmeno problemi dovuti alla discriminazione razziale.</p> <p>日本には宗教が原因の紛争も人種差別の問題もない 150</p>	
<p>a) OMOGENEITÀ, UNITARIETÀ, OMOLOGAZIONE</p>	<p>ETEROGENEITÀ, MESCOLAMENTO, VARIETÀ</p>
<p>Solo la civiltà giapponese non ha quegli elementi strutturali – religione, lingua, cultura, etnia, territorio – comuni a tutte le altre civiltà le une con le altre, ma il Giappone è unito sotto tutti questi aspetti.</p> <p>日本文明だけがほかのどの文明とも互いに共通する重要な文明の構成要素、すなわち宗教、言語、文化、民族、そして領域をもたず、これら総ての点で日本がまとまっている 10</p> <p>Tra i membri della società è stato possibile porre importanza all'omologazione dei fatti</p> <p>社会の成員の間で事実(fact)の同一性を重視することが可能であった 145</p> <p>Il Giappone è la società dei fatti, del principio “più che la discussione, la prova” che pone come premessa l'omogeneità</p> <p>日本が等質性を前提とした「論より証拠」の事実社会 145</p> <p>Non vi sono altri Paesi eccetto il Giappone in cui l'etnia che forma il Paese, il territorio, la lingua, l'esercizio del potere persistono per lungo tempo come un tutt'uno senza cambiare per niente e rimanendo gli stessi</p> <p>国を構成する民族、領土、言語、支配権力がセットとして殆ど変わらず、しかも同じところにこれほど長く続いている国は日本以外にありません 156</p>	<p>Le lingue e le religioni hanno la stessa origine 互いに言語や宗教が同系であったり 11</p> <p>All'interno di uno stesso Stato, numerose etnie, lingue, religioni sono comprese.</p> <p>一つの国家の内部に複数の民族や言語、そして宗教までが含まれていたりすること 11</p> <p>Vi furono continuamente antagonismi e interferenze, contatti diretti tra civiltà diverse come la fusione e la riconciliazione, l'antagonismo reciproco e lo scontro.</p> <p>相互の対立抗争や和解と融合といった、直接的な異文明間の接触や干渉対立が絶えませんでした 11</p> <p>È visibile la differenza dei fatti elementari, cioè la varietà</p> <p>基本的な事実の相違つまり多様性が見られる 145</p> <p>Non fu possibile raggiungere il consenso affidandosi sull'omologazione dei fatti (fact)の同一性に頼って合意形成をはかることは不可能であって 145</p> <p>Poiché grandi sono le differenze regionali, cioè la varietà, si formò una società razionale basata sul principio “più che la prova, la discussione”.</p> <p>地域差、つまり多様性が大きいいため、「証拠より論」の理屈社会 145</p>

<p>Lo stile di vita armonioso e mite dei Giapponesi che sono bravi ad appiattare le piccole differenze eliminandole senza l'inutile affermazione di sé 無駄な自己主張にこだわらずに、小異を棄てて大同につくことを得意とする、日本人の柔らかい協和的な生き方 166</p>	
<p>b) INSULARITÀ, ISOLAMENTO</p>	<p>CONTINENTALITÀ</p>
<p>Il Paese chiamato “Giappone” è un piccolo mondo a parte separato dagli altri e solo per questo praticamente autosufficiente. 日本という国は…他から切り離されそれだけでほぼ自己完結している、小さな別世界だ 11</p> <p>Il Giappone è stato per lungo tempo isolato. 日本は長らく孤立していた 12</p> <p>In Giappone, stretto Paese insulare 狭い島国の日本では 145</p> <p>Il mare che separa il Giappone dal continente non ha permesso che fosse facilmente superato. 日本と大陸を隔てる海が、簡単には越えることを許さなかった 206</p> <p>Il Paese chiamato “Giappone” si trova nel punto più lontano dell’Estremo Oriente ai confini del mondo, in più senza alcun collegamento con il continente euroasiatico. 日本という国は…世界の果ての最も遠い極東にあって、しかもユーラシア大陸と地続きでなかった 259</p> <p><i>Contatto con l’alterità indiretto</i> Non ci furono per niente contatti diretti 殆ど直接の接触がなかった 11</p> <p>Una ricezione culturale senza contatto umano su larga scala 大規模な人間的接触を欠く間接文化受容 11</p> <p>Anche se pare che in apparenza ci fosse il sistema tributario, tra Giappone e continente non vi fu nemmeno una volta uno scambio umano bidirezionale su ampia scala, ma ci fu dall’inizio alla fine una relazione unidirezionale in cui da parte giapponese si inviava un esiguo numero di risorse umane che ricercavano sempre i prodotti culturali migliori. 形だけは冊封体制のようでありながら、日本と大陸の間には一度も大規模な双方向の人的交流がなく、いつも日本側から優れた文物を求めての少数の人材派遣といった、一方通行的な関係に終始したこと 206</p>	<p>Continente euroasiatico, americano, cinese 広大なユーラシア大陸では 145; ユーラシア大陸 259; 西欧や中国を含むユーラシア大陸では 145; 欧米人を中心とするユーラシア大陸の人々 258; ユーラシア大陸型の理性、論理 166; アメリカ大陸で 248; 大陸の諸外国に比べて 76; 大陸から 105</p> <p><i>Contatto diretto</i> Il contatto diretto tra civiltà diverse e interferenze 直接的な異文明間の接触や干渉対立 11</p> <p><i>Consapevolezza dell’esistenza reciproca</i> L’esistenza di civiltà altre era percepita reciprocamente. 互いに他の文明の存在は…意識されていた 11</p>

<p>Anche il fatto che si sia riusciti a escogitare una tecnica di glossa unica al Giappone è stato dovuto proprio all'apprendimento delle lingue straniere senza nessun contatto umano. 日本独特の解読技術を工夫することができたのも、外国語の学習が殆ど外国人抜きであったからこそ生まれたもの 207</p> <p><i>Inconsapevolezza dell'esistenza reciproca</i> 意識されていない</p>	
<p>c) CHIUSURA, CONTRAZIONE, INTROVERSO, PICCOLO</p>	<p>APERTURA, ESPANSIONE, ESTROVERSO, GRANDE</p>
<p>Verso l'interno e non l'esterno, verso il piccolo e non il grande 外でなく内へ、大でなく小へ 70</p> <p>Orientamento verso l'interno e verso il basso 内側、そして下方へと方向 89</p> <p>Il piccolo Paese chiamato "Giappone"; il piccolo Giappone; il Giappone, un piccolo Paese; il piccolo Paese asiatico chiamato "Giappone"; il piccolo Paese asiatico Giappone; un piccolo Paese dell'Estremo Oriente; il nostro Giappone che era un piccolo Paese remoto 日本という小国 164; 小さな日本 259; 一小国の日本 143; 日本というアジアの小国 12; アジアの小国日本 125; 極東の一小国 185; 辺境の小国であった我が日本 239</p>	<p>Orientarsi verso l'alto e verso l'esterno 上方、そして外部に向ける 89</p> <p>Nel vasto continente euroasiatico 広大なユーラシア大陸では 145</p>
<p>d) VEGETARIANESIMO: CO-ESISTENZA, CO-PROSPERITÀ</p>	<p>CARNIVORISMO: LEGGE DEL PIÙ FORTE</p>
<p>Co-esistenza e co-prosperità 共存共栄 12, 258</p> <p>Un tranquillo branco di mucche che fino a quel momento mangiava solo erba それまで草しか食べていなかったおとなしい牛の群れ 158</p>	<p>Loro, presso i quali vige la legge del più forte 弱肉強食の彼ら 158</p> <p>Feroci animali carnivori 樽猛な肉食獣たち 158</p> <p>Animali selvatici 猛獣の餌食 158</p>
<p>Altre dicotomie</p>	
<p>LINGUA GIAPPONESE</p>	<p>LINGUE OCCIDENTALI/LINGUA CINESE</p>
<p><i>Scrittura sillabica</i> Scrittura sillabica 音節文字 183</p> <p>Il giapponese, che appartiene a un tipo linguistico completamente diverso, ha una cattiva affinità con l'alfabeto. 言語のタイプが全くちがう日本語は、アルファベットとは相性が悪い 184</p> <p>Introducendo forzatamente l'alfabeto, la trascrizione delle consonanti, separandole una ad una dalle vocali, diverrebbe totalmente impossibile e in più inutile.</p>	<p><i>Scrittura monofonica, caratteri fonetici</i> Lingue che utilizzano una scrittura fonetica 表音文字を使っている言語 194</p> <p>Le lingue occidentali sono state rappresentate con i caratteri latini. 欧米語はローマ字で書くようになった 184</p> <p><i>I rōmaji su modello della scrittura monofonica</i> ある単音表記型のローマ字 183</p> <p>Un tipo [di lingue] che permette la libera combinazione di vocali e consonanti 母音と子音の自由な結合を許すタイプ 184</p>

<p>アルファベットを無理に導入して、子音を母音からいちいち切り離して表記するのは、全く無理でしかも無駄なこと 185</p> <p><i>Modello “televisivo”</i>: potere discriminante dei kanji, tanti omofoni, pochi fonemi, poche sillabe “Il giapponese è una lingua su modello televisivo [...]” 《日本語は (…) テレビ型の言語だ》 194</p> <p>La comunicazione linguistica giapponese nasce su modello televisivo utilizzando allo stesso tempo sia l’udito che la vista. 日本語の言語伝達は、まさに聴覚と視覚の両方を同時に使うテレビ型でなされている 197</p> <p>Il potere visivo discriminante dei kanji 漢字の持つ視覚的弁別力 186</p> <p>Un tipo di lingua molto povera di cambiamenti fonetici かなり音の変化が乏しいタイプの言語 187</p> <p>Anche la loro combinazione [dei fonemi] è vincolata da regole molto ferree. その組み合わせ方までも大変に窮屈な規則に縛られている 187</p> <p>Si creano omofoni (omofoni con significato diverso) molto difficili da distinguere gli uni dagli altri. 互いに区別し難い同音語 (同音異義語) がやたらと出来てしまう 188</p> <p>I kanjigo sono la combinazione di una scrittura fonografica e logografica. 漢字語は音声と文字表記の複合体 199</p> <p><i>Duplicata lettura kun (indigena) e on (straniera)</i>: accessibilità, educazione paritaria, immediatezza La duplicata lettura dello stesso kanji si è generata in Giappone. 同じ漢字を二通りの違った読み方で読む二重読みが日本で生まれた 206</p> <p>Nel caso giapponese, si ha un’idea del significato approssimativo dal contesto del discorso, leggendo con la lettura kun i kanji utilizzati nelle parole del discorso. 日本語の場合は、これらの用語に用いられている漢字を訓読みすることで、話の文脈から大体の意味の見当がつく 211</p> <p><i>Nessuna differenza di stratificazione</i></p>	<p><i>Modello “radiofonico”</i>: pochi omofoni, tanti fonemi, tante sillabe Non dipende molto dall’immagine dei caratteri 文字の映像にあまり依存することが無くて 186</p> <p>Parole omofone (diverso significato) e kanji omofoni non esistono per niente. 同音 (異義) 語や同音漢字が殆ど存在しません 186</p> <p>Le parole devono essere completate già solo con il suono. 言葉は音声だけですでに完結していなければならない 201</p> <p>Gli omofoni dal significato ambiguo nello stesso contesto non possono esistere come principio generale nelle lingue che fanno affidamento solo sul suono. 同一近似の文脈において意味の紛らわしい同音語は、音声だけが頼りの言語では原則として存在できない 201</p> <p><i>Assenza di lettura indigena per componenti linguistiche provenienti dall’esterno</i>: inaccessibilità, discriminazione educativa, non familiarità In inglese dove non vi è la lettura indigena di parole straniere, il lessico elevato, compresi elementi strutturali di lingue antiche, è costituito da parole inaccessibili. 訓がない英語では古典語要素を含む高級語彙は雲の上のことば 208</p> <p>Le parole provenienti dal latino e dall’antico greco che corrispondono ai kanjigo del giapponese non possono essere lette con una lettura indigena in un inglese semplice. 日本語の漢字 (語) に相当する古典ギリシャ語やラテン語は平易な英語で訓読みできない 209</p> <p>Spesso accade che non si possano comprendere bene termini specialistici costruiti a partire da elementi di lingue classiche utilizzati in settori scientifici diversi e in campi senza nessuna connessione con la propria specializzazione, non solo nel caso delle persone comuni, cosa immaginabile, ma anche nel caso di molti intellettuali. 庶民は言うまでもなく、かなりの知識人であっても、あまり自分の専門と関係のない領域や違う学問分野で用いられる古典造語要素が</p>
---	--

<p>Nella lingua giapponese non vi sono differenze di classe. 日本語という言語に、階層差がない 150</p>	<p>らなる専門語は、よく理解できないことがしばしばある 212</p> <p><i>Stratificazione linguistica</i> Nello stesso inglese, le parole utilizzate tra lettori intellettuali e l'uso popolare differiscono sensibilmente. 同じ英語でも、庶民用とインテリの読者相手では使われる言葉がひどく違う 150</p>
---	---

Tabella 2 - Costrutti e strutture argomentali di paragone

<p>…とは全く違う 14; …では…とは違って 150; …では…が全く違います 151; …と…の違う… 164; …全く違いました 70; …とは違った… 182; …とは違う…で 107; …と、…大きく違う… 207; あまりにも違っていた 144; 全くちがう 184; この違い…の相違 173; …の違いは 173; このような違い 145; 大きな違いがある 145</p>	<p>…は…とは全く…を異にする 164; …とは全く異なる… 141; …とは異なる… 144; …とはまったく異なった… 258; …とは…異質な要素の… 14; …は別として 186</p>
<p>…と比較したり 38; …と比べると 40, 144; …に比べて 46, 76, 143, 160, 184; …に比べると…では 69; …と…を比べると 145; …と比べれば 183; …が…と比べては 186; …と比べて 144</p>	<p>…に対して 145x2, 258x2; …に対し 47; これに対し…は 145; …に反して 173; …とは全く反対の 61; …と正反対の…166; その反面 235</p>
<p>…は世界で…が最も… 80</p>	<p>…のような… 156</p>
<p>…のほうが 141</p>	

Tabella 3 - Espressioni perifrastiche di unicità

<p>Senza precedenti nel mondo 世界でも類を見ない 11</p>	<p>Senza pari al mondo 世界に冠たる 32</p>
<p>Raro al mondo 世界に珍しい 87; 世界でも珍しい 75, 207</p>	<p>Unico al mondo 世界で唯一の 177, 186</p>
<p>Non si osservano altri esempi al mondo 世界に例を見ない 94</p>	<p>Essere alla prima posizione nel mondo; Il primo al mondo 世界第一位で 148; 世界で一番 148</p>
<p>Non vi è da nessuna parte al mondo un simile Paese こんな国は世界のどこにもありません 157</p>	<p>Non osservabile in altre lingue, etnie/nazioni del mondo; Assenti in altre civiltà 世界の他の言語・他の民族には見られない 186, 235; 他の文明にはない 10</p>
<p>Non è paragonabile a nessuna altra lingua al mondo 世界のどの言語にも引けをとらない 188</p>	<p>Le principali civiltà al di fuori del Giappone; Nel caso delle lingue al di fuori del giapponese 日本以外の主要な文明 11; 日本語以外の言語の場合で 207</p>
<p>Non vi è un Paese al di fuori del Giappone che...; Non vi sono altri Paesi al di fuori del Giappone che... …国は日本以外にありません 156; 日本以外にも…国は他にありません 206</p>	<p>Solo la civiltà giapponese; Solo il Giappone... nel mondo 日本文明だけ 10; 日本だけが…世界のなかで 11</p>
<p>Probabilmente solo il Giappone è la cultura in cui...; Solo il nostro Giappone è sicuramente il Paese in cui...; Solo il Giappone è un Paese in cui...; Al mondo, solo il Giappone è il Paese in cui...</p>	<p>Se esistono culture che... io non ne sono a conoscenza …文化のあることは、少なくとも私は知りません 33</p>

…文化はおそらく日本だけ 76; …という国は、間違いなく私たちの日本だけです 81; …国が日本だけ 165; …の国は、世界で日本だけ 149; …国は世界で日本だけ 152	
Merita una speciale menzione dal punto di vista della storia mondiale delle colonie 世界の植民地史上特筆に値する 139	Raro a vedersi まれに見る 52

Tabella 4 - Il lessico dell'unicità

Sembra che in questa civiltà giapponese vi siano caratteristiche distintive prominenti assenti in altre civiltà この日本文明には他の文明にはない際立った 特徴がある と言うのです 10
Ad esempio, per quanto riguarda le caratteristiche distintive del comportamento linguistico della società giapponese たとえば日本の社会での言語行動の 特徴 について 62
Caratteristiche distintive rare al mondo 世界に珍しい 特徴 87
Come caratteristica distintiva della vita linguistica dei Giapponesi 日本人の言語生活の 特徴 として 146
Una ricca sensibilità, che è una caratteristica distintiva della cultura giapponese 日本文化の 特徴 である豊かな感性 166
Una caratteristica distintiva su modello giapponese 日本型の 特徴 258
Il Paese chiamato “Giappone” è un mondo separato 日本という国は…別世界だ 11
Solo il Giappone è di diversa natura anche oggi nel mondo 日本だけが今でも世界のなかで 異質 なのです 11
La lingua e cultura giapponese che hanno molti elementi strutturali chiaramente di diversa natura rispetto alle culture e lingue occidentali 西欧の言語や文化とは明らかに 異質な 要素の多い日本語と日本文化 14
Proprio il Giappone che possiede una civiltà di diversa natura rispetto all’Occidente 西洋とは 異質 の文明をもつ日本こそ 167
Questa piccola e isolata civiltà giapponese di diversa natura この小さな 孤立した異質 の日本文明 12
La civiltà giapponese è una grande civiltà, ma è una civiltà isolata 日本文明は大きな文明ではあるが、 孤立した 文明だ 10
Il Giappone, piccola civiltà isolata 小さな 孤立 文明である日本 12
Il Giappone è stato a lungo isolato 日本は長らく 孤立 していた 12
Il Giappone in un modo o nell’altro mantiene anche ora senza perderla la specificità originaria もともとの 独自性 を日本はなんとか失わずに今でも保持している 11
Il Giappone è riuscito a mantenere in un modo o nell’altro fino al momento presente la propria specificità 日本が、…現在まで辛うじて 独自性 を保ちえた 259
Si rese possibile la fermentazione di una cultura originale, soprattutto di una cultura di massa, delle persone comuni 独自の 文化、殊に民衆・庶民文化が発酵することが可能だった 69
Le arti e le lettere specifiche al Giappone 日本 独自の 文芸や芸能 94
Proposta e punti di vista originali 独自の 見解や提案 182
Un potente e unico Paese moderno sviluppato e potente; Un Paese sviluppato unico 唯一の 、しかも強力な先進近代国家だ 12; 唯一の 先進国 149

Una civiltà potente e unica; Il Giappone è una civiltà unica 唯一の、しかも強力な文明 12; 日本は…唯一の文明国であり 239
L'esistenza di speciali qualità non occidentali che possiede in una qual misura chiunque se Giapponese 日本人なら誰でもまだ多少は持っている、この非西欧的な特質の存在 13
La letteratura giapponese possiede una natura speciale di cui bisognerebbe essere orgogliosi nel mondo 日本の文学は、…世界に誇るべき特質を持っている 32
La speciale natura sensibile della lingua giapponese 日本語の感性的特質 213
Sembra che il comportamento di questa principessa non sia comune この姫様の行動は普通ではなかったようです 33
Questo problema presso la cultura giapponese è un interessante tema, unico al Giappone この日本文化における間の問題は日本独特の興味あるテーマです 48
Un tipo unico di capacità assimilatrice propria della cultura e lingua giapponese 日本語と日本文化のもつ一種独特の同化力 54
L'attitudine distaccata e unica che i Giapponesi mostrano verso gli stranieri 日本人が外国人に対してみせる独特のよそよそしい態度 108
I Giapponesi utilizzano una struttura [linguistica] unica 日本人は…独特の仕組みを活用している 186
I <i>kanji</i> , unici al Giappone 日本独特の漢字 205
L'unicità della lingua giapponese 日本語独特 213
“La definizione di <i>mushi</i> del giapponese” unica ユニークな「日本語の虫の定義」 36
Un'inusuale attività artistica di cui non si osservano esempi al mondo 世界に例を見ない稀有の芸術活動 94
Per la prima volta nella storia del mondo il Giappone... 日本は世界の歴史上初めて 109
Un aspetto straordinario del Giappone più di ogni altro 日本がどこよりも素晴らしい点 150
La peculiarità dei <i>kanji</i> 漢字のもつ特性 177
La peculiarità della propria civiltà 自らの文明の特性 240
Le condizioni storiche peculiari al Giappone 日本特有の歴史的事情 207
La particolare abitudine linguistica [lettura <i>on</i> e lettura <i>kun</i> dei <i>kanji</i>] 奇妙な言語習慣 207
La natura singolare dei cosiddetti “pronomi personali” della lingua giapponese 日本語のいわゆる人称代名詞の特異な性質 258

Tabella 5 - Espressioni della “giapponesità”

Chiunque se Giapponese 日本人なら誰でも 13, 194	Chiunque se docente di origine giapponese 日本人教師なら誰も 29
La maggior parte del popolo giapponese; La maggior parte del popolo giapponese di una volta 多くの日本国民 119; 当時日本国民の多く 133	Molti Giapponesi; Molti di noi Giapponesi 日本人の多く 28; 多くの日本人 80, 88, 123; 私たち日本人の多く 189
Secondo i Giapponesi fino a questo momento これまでの日本人にとって 106	Secondo molti Giapponesi 数の日本人によって 85
Per il Giappone 日本にとって 106	Nel caso dei Giapponesi; Nel caso del Giappone; Nel caso della lingua giapponese

	日本人ならでは 91; 日本人なら 163; 日本なら 208; 日本語の場合なら 209, 211, 212x2, 213
Gli stessi veri Giapponesi; I Giapponesi veri 肝心の日本人自身 13; 肝心の日本人 110, 141	Gli stessi Giapponesi 日本人自身 66
Secondo i Giapponesi normali 普通の日本人にとっては 185	Tra molti Giapponesi di oggi 今の日本人の多くにも 47
I Giapponesi normali 普通の日本人 204	

Tabella 7 - Espressioni temporali che veicolano antichità e indeterminatazza

Da più di un millennio 千年以上前から 32	Dall'antichità alla modernità...persino oggi 古代から近世へ...現代も 38
Per mille anni e più secoli 千数百年も 158	Dalla soppressione della rivolta degli Ikkō ikki fino al momento presente...da più di quattrocento anni 一向一揆の平定以来今に至るまで、…四百年以上も 152
Antico di quattro-cinquemila anni 四、五千年と古い 156	Nemmeno 70 anni dalla fondazione del Paese 建国以来七十年足らず 156
Supera abbondantemente i 1400 anni 千四百年を優に超している 155	Dall'epoca dei viaggi marittimi...per più di quattrocento anni 大航海時代以後...四百年以上にもわたる 119
Per qualche centinaia d'anni 何百年にもわたる 125	Nel corso di millenni fino ad oggi これまで千数百年にもわたって 106
Una volta 当時 125	Di circa duecentocinquanta anni 約二百五十年もの...156
Di circa duecento, trecento anni 僅か二、三百年の...156	Intorno all'anno della prima spedizione diplomatica presso i Sui, cioè all'incirca nel 600 d.C. 一応紀元六〇〇年の第一回遣隋使派遣の年あたり 156
Per circa 1300 anni 約千三百年 156	Dall'antichità fino a oggi; Dall'antichità fino alla contemporaneità; Sin dall'antichità 古くから...現在でも 31, 10-14, 27; 古代から近世へと 38; 昔から 78, 82

Tabella 8 - Lessico riconnotato 1

Continuare; continuare ad utilizzare ・ 続く 156x2, 157, 158 ・ 使い続けながら 185
Rimanere, lasciare 残す 12, 14, 141, 261, 259; 残る 29, 66, 82, 83, 170, 261
Non essere perso 失うことなく 12, 13; 失わずに 14, 27; 失っていない 27, 84, 239
Preservare, preservazione, riuscire a mantenere 保持する 12, 13, 155, 158, 232, 239, 260; 保持 155; 保ちえる 259; 維持する 67, 147-148
Possedere, avere 持っている 27
Sopravvivere 息づいている 38
Non cambiare 変わらず 156
Aver perso

失ってしまった 12, 11

Tabella 9 - Avverbi ed espressioni di durata

Ancora/non ancora まだ/未だ (に) 12, 14, 27x2, 141, 261, 239	Persino oggi 現在でも 84, 88; 現在も 38; 今日でも 84, 88; 現在でも…いまだに 170
Fino a oggi 現在まで…259	Dall'antichità fino a oggi 古くから…現在でも 31, 10-14, 27
Dall'antichità fino alla contemporaneità 古代から近世へと 38	Sin dall'antichità 昔から 78, 82
Oggi... 今では 12, 11	Al giorno d'oggi e fino a poco fa 現代でも少し前まで 78
Persino ora いまでも/今でも 12, 34, 83, 85, 88	Nel passato...oggi... その昔…今の… 47

Tabella 10 - Lessico riconnotato 2

Restaurare 取り戻す 14, 97x2; 取り戻すべき 41, 44; 取り戻さなくては 164
Ritornare 振り返ってみる 66
Recuperare 戻す 119
Riconsiderare 見直す必要がある 255
Così com'è 白木造りのまま 47
In origine, delle origini 本来は 157; 元々は 232; 本来の日本語 164; 本来の古代文明の要素 12; 日本古来の伝統的な教育理念 255
Tradizionale, in modo tradizionale 日本古来の伝統的な教育理念 255; 伝統的に持っている 42
Autentico 日本の本当の姿 164

Tabella 11 - Linguaggio della parentela

I Giapponesi delle generazioni dei nostri padri e nonni; Il dolore e l'ingenua sofferenza delle persone dell'epoca dei nostri padri e dei nostri nonni; I nostri nonni e i nostri <i>senpai</i> hanno compiuto enormi sacrifici 私たちの祖父や父の世代の日本人 138; 私たちの父親や祖父の時代の人々の大変な苦勞と悲しみ 164; 我々の父母や先輩が多大の犠牲を払って 134	Il giapponese, la nostra lingua madre; Il nostro giapponese ordinario che utilizziamo tutti i giorni 自分たちの母語である日本語 141, 189; 自分たちの毎日使っている当り前の日本語 80
Il Giappone, Paese degli antenati 祖国日本 113	Il nostro Giappone 私たちの国日本 98; 私たちの日本 105, 261
Noi (Giapponesi) 私たち 38, 110, 134, 190, 204x2; 現在の私たち 27; 自分たち 248; 私たち日本人 12, 30, 31, 203, 258; われわれ日本人 72, 81; 我々日本人 227,	Il nostro, di noi Giapponesi 我々の日本文明 10; 私たちの (日本文明、素朴な感覺) 13, 98; 私たち日本人の (精神風土、日常生活 231, 31-35) ; 現在の私たち日本

232; 私たち日本人の多く 189; 私たち日本人同士 123	人の生活の実態 95; わが日本文化と日本語の力 66; 自分たちの存在 106
Il popolo-nazione-etnia-razza giapponese 日本の国民 149; 日本民族 84	

Tabella 12 - Linguaggio dell'emotività

<p>Gentilezza; tenerezza; umiltà</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 昔の日本人の優しい心 172 ・ こまやかな気持ちや気遣い 172; 日本人は非常に柔らかい 144; 柔らかい…生き方 166; 柔らかい文明 259; 対立抗争を好まぬ柔らかな心性 239 ・ 柔らかい謙虚な気持ち 27 	<p>Sensibilità</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 自然から学ぶ感性 42; 感性的なユニークさ 66; 空白に意義を認める感性 44; 感性的な生き方 52; 日本人の感性の真骨頂 90; 豊かな言語的感性 90; 豊かな感性 166; 日本の根本にある日本型文明の感性 240; 虫の音に対する日本人の感性 37; 細やかな美意識と感性 42; 季節に対する感性 37; 日本人の心 42x2
<p>Empatia; compassione</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 感情移入 28; 共感 27, 239; 共感的な感情 28 ・ 側隠の情 28 	<p>Amore</p> <ul style="list-style-type: none"> 愛してきた 32
<p>Senso di deferenza e moderazione; rispetto; venerazione, ringraziamento</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 節度や畏敬の念 13 ・ 生命の尊さや 37 ・ その霊をなぐさめる菌 171; 「小さき命」に感謝する日本人の感性 170; 目に見えない微生物の「小さき命」に感謝し 171; 食べた魚に感謝し、その霊を祭る碑まで立てる伝統的な日本人の感覚 248 	<p>Co-esistenza, co-prosperità, circolarità; cooperatività</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 共存共助の輪でつながっている 27; 共存共栄の…対人関係 258; 共生的世界観 66; 緊密にしかも対等につながり互いに循環している 14; 共存共生の生き方 166 ・ 穏やかに協調して生きていくための知恵 92
<p>Ambiguità; tolleranza</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ ものごとの曖昧さ 166; 曖昧なままに 43 ・ 他人の考え方、他国の文化という目に見えないものを尊重する多様性の理解 44 	<p>Sobrietà, moderazione</p> <ul style="list-style-type: none"> 空白だらけの、何やらもの足りない感じ 46
<p>Mitezza, armonia, compromesso, comprensione reciproca non combattività, arrendevolezza, amichevolezza, quietezza</p> <p>協和的な生き方 166…生き方 166; 融合一体感の思想 42; 自然との融和性 66; 融和的な対人関係 258; 人類が互いに争わず、仲良く何とか融通しながら生きてゆく 166; 対立抗争に陥ることを極力避け、話し合いによる歩み寄りと相互の融和 166; 対立を回避し融和に価値をおき、分かち合い譲り合いを重視する 166; 自己主張の弱い非折伏的な…文明 259; このようなおとなしい日本という国家の性格 157</p>	<p>Orgoglio; fiducia</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 誇る 32, 239, 164 ・ わが日本文化と日本語の力にまったく自信がなく 66
<p>Conquista, violenza, forza, oppressione; crudeltà, saccheggio</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ むき出しの暴力による征服が成功した 191; 暴力的な世界制覇 141; 暴力で圧殺してしまった 152; 「力こそ正義」の支配する、弱肉強食 158; 支配被支配の上下対立関係 14; 支配階級が他国から強奪してきた金品財宝の力と、優れた技術を持った略奪奴隷や農民を酷使して 70; 植民地支配 111 	<p>Aggressività, oppositività, scontroosità, individualismo/egoismo, distruttività</p> <p>強い自己主張に付き物の対立と対決に傾く他者攻撃的な生き方 166; 徹底した積極攻撃 173; 長い民族間の対立抗争の歴史 61; 異質の他者（人間だけでなく動物も含む）と対決し、これを支配し隷属させる攻撃的な自己中心的ヴェクトルを本質とするもの 258; 執拗な他者攻撃性 239; 大陸から攻撃や侵略を受けた 106; 激</p>

・残酷無比な侵略戦争、略奪戦争 69; 白人の暴虐横暴 110	しい紛争 151; 宗教的反目と異宗教の対立 151; 様々な対立するイデオロギーに基づく凄惨な抗争の絶えない動乱激動 239; 領土の奪い合い、イデオロギー上…の血みどろの対決、経済権益をめぐる熾烈な争い 69; 歴史上数え切れない戦争を含む相互の対立抗争 11; 自然界の安定した秩序を殆ど回復不能にまで破壊してしまいました 9; 自然環境を破壊した 167; 環境破壊と宗教対立 239
Bramosia, frenesia 自国の利益のあくなき追求 167; 富と発展を求める狂乱 18	Indifferenza, ignoranza 無知無関心なのだ 29
Presunzione 人間の思いあがり 24; 学技術過信 26	Intolleranza, esclusione 不寛容な排他（折伏）性 239
Ossessività 執念にも似た感覚を感じたもの 46	Logicità 理性と論理 9, 145; 理屈っぽい、くどくどした感じ 144

Tabella 13 - Locuzioni di autoreferenzialità

In qualità di intellettuale del Giappone contemporaneo 現在の日本の一人の知識人として 67	In qualità di intellettuale ordinario 一人の常識的な知識人として 161
In qualità di sociolinguista 私が言語学者としては 165	Guardando con l'occhio di chi è specializzato in linguistica 言語学を専門としながら 19
Almeno tra le lingue che conosco io 私の知っている限りの言語では 35	Tra le lingue straniere che io conosco 私の知る限りの外国語で 36

Tabella 14 - Espressioni di deferenza a conoscenze condivise

Qualcosa che chiunque può comprendere 誰にでも分かること 162	Come sa chiunque 誰でも知っているように 205
Un dato di fatto evidente che persino i bambini comprendono 子供でも判る目の前の事実 193	Persino gli studenti delle medie lo sanno 中学生でも知っている 208
Non solo i linguisti, ma chiunque se Giapponese 言語学者ならずとも日本人なら誰でも 194	

Tabella 15 - Formule introduttive/presentative di aneddoti esemplari

È solo una storia che ho sentito raccontare... 聞いた話ですが 24	È un fatto successo l'altro giorno つい先日のことですが 28
L'altro giorno; Di recente 先日 72; 最近 92	Un po' di tempo fa; Un tempo だいぶ前のことですが 29; もともとは…73
Anche quando ero bambino io 私が子供頃でも 77	Penso che abbiamo già sentito parlare di... …話を聞いたことがあると思います 190
Era normale; era comune... 普通でした 46x2; 一般でした 74	Vi è un esempio sorprendente; Fornirò due esempi 驚いた例があります 170; 二つの例を挙げましょう 90
Per quanto riguarda l'usanza popolare di...; Tra le usanze popolari... ve ne è una...; Vi era anche il costume di...; Il divertimento più popolare presso...; Tra le canzonette per bambini...; Ancor	A quel punto mi è sorto alla mente... そこで思い出したことは… 72

<p>oggi è rimasto il rito di...; Vi è persino il rito annuale di...</p> <p>…という風俗に関しては 37; …風俗のひとつに…があります 73; 習俗も…ありました 51; …に最も人気のあった遊びは…33; …童謡の中には…34; …行事がいまだに残っています 170; …年中行事までであるのです…35</p>	
--	--

Tabella 16 - Cliché nazionalistici revisionisti

Liberazione dell'Asia, essere liberata, liberare; Guerra di liberazione delle nazioni oppresse アジア解放 118; 解放された 111, 113; 解放する 125; 被抑圧民族解放戦争 119	La Guerra della Grande Asia Orientale 大東亜戦争 110, 111, 113, 115, 119x2, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 132, 135, 138, 139, 149, 157x2, 163x2, 239
Guerra di autodifesa; autosufficienza e autodifesa 自衛の戦争 111; 自存自衛 111	Incidente mancese 満州事変 157
Incidente Marco Polo 慮溝橋事件 157	Incidente cinese 支那事変 157
Incidente Nomonhan ノモンハン事件 157	<i>Shina</i> シナ 161
Lingua della <i>Shina</i> シナ語 191	Uomo bianco, Uomini bianchi; Paesi dei Bianchi 白人 110, 119, 125, 126x2 152, 191x3, 227; 白人たち 126x2; 白人国 111, 112; 白人国家 111
Razze colorate; Paesi delle razze colorate; Paesi indipendenti delle razze colorate/non bianche 有色人種 110, 111, 112x2, 119x2, 127; 有色人種国 119; 有色人種の独立国 110, 111; 非白人種の独立国 112	Uomo nero 黒人 139, 191, 227
Popolo-nazione giapponese 日本国民 119, 132, 149	

Tabella 17 - *Mushi*: la riduzione della realtà fenomenica

<i>mushihoshi</i> 虫干し Areare i vestiti per tenere lontano gli insetti	<i>mushikudashi</i> 虫下し Medicina sverminante
<i>mushikui</i> 虫食い Mangiato dai vermi	<i>mushi kago</i> 虫籠 Gabbia per gli insetti
<i>mushiokuri</i> 虫送り Rito per tenere lontano simbolicamente gli insetti che mangiano i cereali	<i>mushikuyō</i> 虫供養 (offerta di cibo allo spirito dei <i>mushi</i> uccisi durante la raccolta per ingraziarseli)
<i>hara no mushi (ga osamaranai)</i> 腹の虫 (が収まらない) Non poter contenere la propria rabbia	<i>nigamushi (o kamikan tsubushita yōna)</i> 苦虫 (を噛みかん潰したような) Come aver digerito un boccone amaro
<i>shō no mushi</i> 啃の虫	<i>benkyō no mushi</i> 勉強の虫 Topo di biblioteca
<i>hon no mushi</i> 本の虫 Topo di biblioteca	<i>nakimushi</i> 泣き虫 Piagnucolone
<i>yowamushi</i> 弱虫 Codardo	<i>kaichū</i> 回虫 Nematode
<i>mushi ga komakai</i> 虫が好かない 35 Avere un'antipatia per	<i>mushi no shirase</i> 虫の知らせ 35 Presentimento
<i>mushi no ijo ga warui</i> 虫の居所が悪い 35 Irritabile	<i>mushi mo korosanai</i> 虫も殺さない 35

	Sembrare innocuo, qualcuno che non riesce a uccidere nemmeno una mosca
(<i>daijina musume ni</i>) <i>mushi ga tsuku</i> (大事な娘に) 虫がつく 35 Avere un pretendente sfavorito	<i>mushizu ga hashiru</i> 虫ずが走る 35 Essere disgustato
<i>hara no mushi ga osamaranai</i> 腹の虫が治まらない 35 Non riuscire a contenere la propria rabbia	<i>nigamushi (o kamitsubushita yōna) uwaki no mushi</i> 苦虫 (を嘔み潰したような) 浮気の虫 35

Tabella 18 - Espressioni o lessico di “banalità linguistica”

<p>Espressioni costitutive della “giapponesità” 日本人なら誰でも 13, 194; 日本人教師なら誰も 29; 日本人の多く 28; 多くの日本人 80, 88, 123; 多くの日本国民 119; 当時日本国民の多く 133; 今の日本人の多くにも 47; 私たち日本人の多く 189; 数の日本人によって 85; これまでの日本人にとって 106; 日本にとって 106; 普通の日本人にとって 185; 日本人なら 91, 208; 日本人なら 163; 日本語の場合なら 209, 211, 212x2, 213; 肝心の日本人自身 13; 肝心の日本人 110, 141; 普通の日本人 204</p>
<p>Espressioni emiche “Noi Giapponesi” (<i>in-group</i>) 私たち 38, 110, 134, 190, 204x2; 自分たち 248; 現在の私たち 27; 私たち日本人 12, 30, 31, 189, 203, 258; われわれ日本人 72, 81; 我々日本人 227, 232; 私たち日本人同士 123; ; 私たち日本人の精神風土 231; 現在の私たち日本人の生活の実態 95; 私たちの国日本 98; 私たちの祖父や父の世代の日本人 138; 我々の父母や先輩が多量の犠牲を払って 134; 自分たちの毎日使っている当り前の日本語 80; 自分たちの存在 106; 私たち日本人の日常生活 31-35; 私たちの素朴な感覚としても 98; 私たちの日本 105, 261; 私たちの父親や祖父の時代の人々の大変な苦労と悲しみ 164; わが日本文化と日本語の力 66; 自分たちの母語である日本語 141, 189</p>
<p>Espressioni essenzialistiche sui ‘Giapponesi’ 現在の日本人 240; 当の日本人自身も 239; 昔の日本人 172; 現代日本人 96; 日本の国民 149</p>
<p>Espressioni essenzialistiche riguardanti i ‘Giapponesi’, la ‘lingua giapponese’ 日本人の自然観 29; 日本人の常識 200; 日本人の心 42x2; 日本人の感性の真骨頂 90; 日本語に対する日本人の劣等意識 142; 日本人の生き方 145, 148; 日本人の言語生活の特徴として 146; 日本人の言語の使い方 147; 日本人の意識 201; 伝統的な日本人の感覚 248; 日本民族固有の伝統文学 84; 日本的な考え方 43; 日本的な雰囲気 62; 日本的な人間観や社会観 259; 私たち日本人の精神風土 231; 現在の私たち日本人の生活の実態 95; 自分たちの存在 106; 私たち日本人の日常生活 31, 35; 私たちの素朴な感覚としても 98; わが日本文化と日本語の力 66; 自分たちの母語である日本語 141, 189; 昔の日本人の優しい心 172; 現代日本人の生活 96; 本来の日本語 165; 伝統的な日本語 165</p>
<p>Espressioni essenzialistiche riguardanti il ‘Giappone’ 日本という国 10, 14, 67, 147, 149, 155, 156, 157, 259; 日本という小国 164; 小さな日本 259; 一小国の日本 143; 日本というアジアの小国 12; アジアの小国日本 125; 極東の一小国 185; 辺境の小国であった我が日本 239; 日本という大国 240; 世界の経済技術超大国 185; 経済技術超大国 239; 狭い島国の日本 145; 祖国日本 113; 緑豊かな島々 160; 日本の本当の姿 164; 当時の日本 46; 日本型の特徴 258; 日本古来の伝統的な教育理念 255</p>

V. WATANABE SHŌICHI

[...] invecchi pure il corpo e le ginocchia vacillino; in perenne rinnovata freschezza lo spirito tornerà a generare se stesso, e il vostro carattere rimarrà fermo e senza esitazioni. (Fichte 1807-1808/1944: 259)

Profilo dell'autore

Watanabe Shōichi (1930-2017) è stato un accademico giapponese specializzato in storia della grammatica inglese. Si è laureato nel 1955 presso l'università Sophia e ha conseguito un dottorato di ricerca presso l'università di Münster nel 1958, anno in cui è stato anche insignito del titolo di Ricercatore fiduciario (*kitaku kenkyūsei*) presso l'università di Oxford. Dopo aver lavorato come docente (*kōshi*) e professore associato (*jokyōju*) di inglese, nel 1960 è diventato professore ordinario (*kyōju*) presso l'università Sophia. Quando era professore associato, si è recato negli Stati Uniti come *visiting professor* (*hōmon kyōju*) e ha tenuto conferenze in sei diverse università. Nel 1994 ha ricevuto il titolo di *Doctor philosophiae honoris causae* (*meiyo tetsugakuhakase*) presso l'università di Münster e, dopo essersi ritirato nel 2001, quello di Professore Emerito (*meiyo kyōju*) dalla sua università madre. Altri importanti riconoscimenti includono il 24° premio del Club dei saggisti giapponesi nel 1976, il primo premio *Seiron* nel 1985 e la medaglia dell'Ordine del Sacro Tesoro nel 2015. Ha inoltre ricoperto importanti ruoli al di fuori di quelli strettamente accademici, tra i quali quelli di:

- direttore di *Nippon Foundation* (*Nippon zaidan*);
- direttore della *Great Britain Sasakawa Foundation* (*Gureito buritein sasakawa zaidan*);
- presidente della “Società bibliografica giapponese” (*Nihon biburiōfiru kai*);
- membro del CdA della “Fondazione ambientale del gruppo AEON” (*Aeon gurūpu kyōiku zaidan*);
- direttore della “Fondazione educativa NOMA” (*Noma kyōiku zaidan*);
- direttore della “Fondazione Angel” (*Enzeru zaidan*);
- presidente dell’“Associazione di amicizia con l’India” (*Indo shinzen kyōkai*);
- consigliere dell’“Organizzazione per la rigenerazione dell’educazione giapponese” (*Nihon kyōiku saisei kikō*);

- responsabile dell'“Associazione di esperti per la promozione dell'educazione morale” (*Dōtoku kyōiku o susumeru yūshikisha no kai*);
- presidente della commissione esaminatrice della prima competizione saggistica “La vera visione della storia moderna e contemporanea” (“*Shin no kingen daishi kan*” *kenshōronbun*);
- presidente dell'“Assemblea civile per la correzione della falsificazione storica del Massacro di Nanchino” (“*Nankyō daigyakusatsu*” *no rekishi netsuzō o tadasu kokumin kaigi*);
- membro della lobby revisionista *Nippon kaigi* alle cui pubblicazioni ha contribuito;
- presidente del gruppo di sostegno nazionale *Tomomigumi* a Inada Tomomi, un membro della Camera dei rappresentanti del LDP tra i primi fautori del movimento revisionista giapponese;
- fondatore dell'“Associazione civile dei sostenitori alla candidatura di Shinzō Abe a primo ministro” (*Abe Shinzō sōri daijin o motomeru minkan jinyūshi no kai*) durante le elezioni presidenziali del Partito liberal- democratico del settembre 2012;
- leader di un gruppo di querelanti che nel 2015 ha intentato una causa all'*Asahi shinbun* con l'accusa di aver fabbricato menzogne e distorto l'immagine dei Giapponesi in relazione alla questione delle *comfort women*.

Watanabe è stato dunque non solo un affermato accademico e un appassionato bibliofilo che più di tutti ha contribuito enormemente al campo della filologia inglese in Giappone, ma anche e soprattutto un prolifico saggista, un feroce critico e opinionista di argomenti riguardanti società, cultura, politica, storia, un acceso revisionista e negazionista, un rappresentante e attivissimo esponente dell'*establishment* giapponese. Watanabe è conosciuto in una certa misura in alcuni ambienti intellettuali internazionali (per lo più negli Stati Uniti) per le sue forti affermazioni conservatrici e revisioniste espresse attraverso molti contributi a riviste reazionarie come *Seiron*, *Shokun!*, *WiLL*, *voice* e *Chichi*. Alcune tra le sue più note dichiarazioni controverse includono: la visione della storia insegnata nelle scuole del vecchio sistema prebellico secondo cui l'incidente Marco Polo fu un complotto del Partito comunista cinese è corretta; non si è verificato nessun massacro sistematico a Nanchino; lo Stato giapponese non fu coinvolto nella questione delle “donne di conforto”; nel dopoguerra hanno dominato in Giappone gli “ approfittatori della sconfitta” filo-comunisti, l'origine della “sinistra anti-giapponese”, che hanno beneficiato di politiche di occupazione come l'espulsione dei funzionari pubblici; tutti gli eroi coreani sono terroristi; il Ministero dell'educazione giapponese deve avere la prerogativa di intervenire direttamente nel contenuto dei testi scolastici utilizzati

nelle scuole primarie e secondarie; il sovrano Akihito non dovrebbe abdicare ma essere coadiuvato da un reggente che gli allievi il fardello al fine di preservare la continuità dinastica. Negli ultimi anni di vita ha inoltre inasprito la sua visione antagonista contro Cina e Corea sferzando duri attacchi soprattutto a quest'ultima e ai circoli simpatizzanti con i Coreani in Giappone, rasentando un atteggiamento marcatamente xenofobico, e ha di recente espresso vicinanza a una serie di teorie di cospirazione. Per quanto riguarda l'identità giapponese, Watanabe ha sempre espresso idee consciamente ispirate al nazionalismo tedesco ottoneovecentesco, del quale si serve per rivitalizzare soprattutto i cliché del chauvinismo linguistico dell'ex impero giapponese come quelli di *kotodama* e *yamatokotoba* (Dale 1986: 82).

Questo suo eclettismo e la sua connessione con le frange più conservatrici del Partito liberal-democratico si riflettono nella natura delle sue amplissime pubblicazioni. Esse spaziano attraverso i temi più disparati che trascendono nella maggior parte dei casi le sue competenze strettamente accademiche. Si può affermare che sono stati proprio il suo *status* di intellettuale autorevole e il possesso di prestigiosi titoli universitari ad avergli fornito il trampolino di lancio per la sua affermazione e popolarità a livello mediatico (televisione, radio, internet, mondo letterario). La sua ideologizzazione e politicizzazione hanno subito un notevole incremento dagli Anni Novanta, com'è attestabile dall'enorme quantità di pubblicazioni a partire da questo decennio fino alla fine della sua vita, tra le quali spiccano per importanza quelle relative a temi storici revisionisti. Watanabe iniziò a scrivere saggi che trattano esplicitamente ed interamente di questioni storiche verso la metà degli Anni Novanta quando la retorica apologetica e il dibattito sulla storia recente stavano raggiungendo l'*escalation* nella politica giapponese e l'LDP creava la "Commissione esaminatrice della storia" (*Rekishi kentō iinkai*) nel 1993 (Saaler 2016: 8). Watanabe era una delle figure chiave e uno dei sostenitori più agguerriti del movimento di revisione storica che caratterizza il panorama politico giapponese contemporaneo e i suoi scritti si caratterizzano per l'utilizzo di un linguaggio che ricorda la retorica prebellica (Saaler 2016: 8).

Secondo una stima di Saaler, stando a una ricerca del CiNii risalente al maggio 2016, sin dal 1965 Watanabe è autore di 612 libri per una media di 11-12 pubblicazioni all'anno (incluse traduzioni, volumi curati, libri co-autorati). Inoltre appare nella lista del *database* di Zassaku Plus come l'autore o coautore di 695 articoli pubblicati su riviste giapponesi tra il 1995 e il 2014. (Saaler 2016: 8, 16) A queste stime bisognerebbe aggiungere tutte le pubblicazioni apparse tra il 2015/2016 e 2017, anno del decesso dell'autore, e quelle postume apparse nel 2018. È soprattutto nel campo della saggistica che l'autore ha mostrato la sua fecondità. Per dare un'idea della versatilità e del dinamismo dell'autore, qui di seguito riporto alcuni esempi

di titoli significativi tra i numerosi saggi divisi per tematica, compresi anche esempi di collaborazioni con altri scrittori di *nihonjinron* e personaggi politici discutibili:

- Consigli da intellettuale: *Chiteki seikatsu no hōhō* (Metodo per una vita intellettuale, 1976); *Manabu no hinto* (Suggerimenti per studiare, 2000); *Senchi sentetsu ni manabu ningengaku* (Umanologia per apprendere in modo saggio e lungimirante, 2004); *Watanabe Shōichi no shikō no hōhō* (Il metodo per pensare di Watanabe Shōichi, 2005); *Jitsu ni kashikoi atama no tsukaikata sanjūnana no shūkan* (Come utilizzare veramente l'intelligenza. 37 abitudini, 2005);
- Consigli di vita: “*Saikō no jibun*” o *tsukuru hiketsu* (Il segreto per costruire un “sé migliore”, 2000); *Kyūjū sai e! Kōfukuna bannen o kizuku. 33 gijutsu* (Verso i 95 anni! 33 tecniche per costruire felici ultimi anni di vita, 2007); *Shibuzawa Eiichi “Rongo to soron” ga oshieru jinsei hanei no michi* (La via della prosperità che insegna “I Dialoghi e l’abaco” di Shibuzawa Eiichi, 2009); *Shibuzawa Eiichi jinsei hyakukun ma no seikō ni itaru michi* (Cento insegnamenti di vita di Shibuzawa Eiichi. La vera strada verso il successo, 2009).
- Consigli di lettura: *Ima otona ni yomasetai hon* (I libri che vorrei far leggere ora agli adulti, 2002), con Tanizawa Eiichi; *Watanabe Shōichi. Seishun no dokusho* (Watanabe Shōichi. Letture giovanili, 2018).
- Massime di vita: *Jinsei o tsukuru kotoba kokintōzai no ijintachi ga nokoshita kyūyon no meigen* (Parole che plasmano la vita. 94 modi di dire famosi lasciati da persone straordinarie di tutti i luoghi e di ogni epoca, 2005); *Rōma no meigen. Tsuitachi ichigon no eichi ni kokoro o migaku* (Citazioni latine. Raffinare lo spirito con un detto al giorno, 2008); *Shisho gokyō tsuitachi hitokoto shi o takame unmei o takameru* (Una citazione al giorno dai *Nove classici* del confucianesimo. Aumenta la volontà, eleva il destino, 2008); *Rōmajin no chie* (La saggezza dei Romani, 2003).
- Spiritualismo, occultismo, scienza della felicità: *Tanaka Makiko sōri taibō ron. “Okaruto shikan” de seiji o yomu* (Discussione sull’auspicato primo ministro Tanaka Makiko. Leggere la politica secondo una “visione occultista della storia”, 1994); “*Nai naru kōfuku*” o *motomete. Yoki okaruto, yoki jiyū jikan no honshitsu - “Mienai kachi” to wa* (Ricerca la “felicità interiore”. La vera essenza di un buon occultismo, di un buon tempo libero – Quali sono i “valori che non si vedono”, 1998); *Tama no kenkyū. Jinsei no tankyū* (Lo studio dell’anima. La ricerca della vita) (2007); *Hito wa oite shi ni, nikutai wa horobitemo, oni wa sonzai suru no ka?* (L’anima dell’essere umano continua ad esistere anche dopo la morte e la scomparsa del corpo?, 2012).

- Educazione: *Kyōiku kaikaku wa mini sukūru de* (Mini-scuola della riforma dell'educazione, 1985); *Kore de nihon no kyōiku wa sukuwareru. Watashi no kyōiku shinkaron* (Con questo l'educazione giapponese potrà essere salvata. La mia teoria sull'evoluzione dell'educazione, 2000); *Chichi wa ko ni nani ga dekiru ka. Warera ga taikentekiyōikuron* (Cosa possono fare i padri per i figli? Discussione su un'educazione sperimentale, 2001), con Okuyama Tarō; *Konna "rekishi" ni dare ga shita – Nihonshi kyōkasho o sōten kensuru* (Chi ha deciso una simile "Storia". Un'investigazione completa dei libri scolastici di storia giapponese, 2005), con Tanizawa Eiichi.
- Fisco: *Sōzokuzei o zero ni se yo!* (Azzeriamo la tassa di successione!, 2002).
- Politica: *Kuni o uru hitobito. Nihonjin o fukō ni shite iru no wa dare ka* (Le persone che vendono il Paese. Chi fa l'infelicità dei Giapponesi?, 2000); *Chūgoku o eikyū ni damaraseru. Hyaku mon hyaku tō* (Far tacere per sempre la Cina. Cento domande e cento risposte, 2007); *Chūgoku, kankoku ni nido to ayamaranai tame no kingendaishi. "Haisenritokusha shikan" o haisu!* (Una storia contemporanea affinché non si chieda una seconda volta scusa a Cina e Corea. Rifiutiamo la "visione della storia degli approfittatori della sconfitta!", 2007); *Minshutō yo, nihon o tsubusu ki ka!* (Partito democratico, vuoi schiacciare il Giappone?, 2011); *Torimodose, nihon o. Abe Shinzō, shiron* (Restauriamolo, il Giappone. La mia opinione e quella di Abe Shinzō, 2013); *Abe Shinzō ga, nihon o fukkatsu saseru* (Abe Shinzō, rivitalizza il Giappone, 2013).
- Politica di difesa: *Nihon o kaeyō. 21 seiki nihon no senryaku, senjutsu* (Cambiamo il Giappone. Tattiche e strategie belliche giapponesi del ventunesimo secolo, 2002); *Jiritsu kokka e no michi. Tsuyoi nihon o tsukuru tame ni nasu beki koto* (La strada verso un Paese indipendente. Ciò che bisognerebbe fare per creare un Giappone forte, 2013).
- Diplomazia: *Amerika ga ifu shita nihon shinjitsu no nichibeikankeishi* (La vera storia delle relazioni tra Giappone e America di cui l'America ha paura, 2011).
- Energia nucleare: *Genpatsu wa, akarui mirai no michisuji o tsukuru! Genpatsu kōfukkoku shōron* (Il nucleare apre la strada a un futuro luminoso! Breve discussione sul potenziamento nucleare del Paese, 2012).
- Storicismo: *Meicho de yomu sekaishi* (La storia mondiale letta attraverso opere famose, 2013); *Meicho de yomu nihonshi* (La storia del Giappone letta attraverso opere famose, 2014); *Watanabe Shōichi no sekai saishū kōgi* (L'ultima lezione di storia del mondo di Watanabe Shōichi, 2018), con Takayama Masayuki.

- Storia: *Rekishi no shinjitsu. Nihon no kyōiku. Nihonjin ni naru jūnishō* (La verità storica. Gli insegnamenti del Giappone. 22 capitoli per diventare Giapponesi, 2005); *Chūgoku/kankokujin ni oshiete agetai hontō no kingendaishi* (La vera storia moderna e contemporanea che vorrei insegnare a Cinesi e Coreani, 2005); *“Tōkyō saiban” o saiban suru* (Giudicare il “Tribunale di Tōkyō”, 2007); *“Paru hanjisho” no shinjitsu ima koso tōkyō saiban shikan o tatsu* (La verità del “verdetto di Pal”. Rifiutare proprio oggi la visione della storia del Tribunale di Tōkyō, 2008); *Nihon wa “shinryaku kokka” de wa nai!* (Il Giappone non è un “Paese invasore”!, 2008), con Tomogami Toshio; *Hadaka no sōritachi sanjūninin no seitai. Watanabe Shōichi no jinbutsu sengoshi* (Storia di personaggi del dopoguerra di Watanabe Shōichi. La vera natura di 32 primi ministri, 2010); *Tōjō Hideki – Rekishi no shōgen. Tōkyō saiban sensei kyōjutsusho o yomitoku* (Tōjō Hideki: testimonianza storica. Una lettura approfondita della deposizione scritta giurata del Tribunale di Tōkyō, 2010); *Watanabe Shōichi “nihon no rekishi”* (“La storia del Giappone” di Watanabe Shōichi, 2010-2011); *Senjo nanajūnen no shinjitsu* (La verità di 70 anni di dopoguerra, 2015).
- Letteratura: *Nihonshi hyakuninissu* (Cento poeti per cento poesie della storia del Giappone, 2008).
- *Tennōsei: Kōshitsu nyūmon* (Introduzione alla Casa reale, 2006), con Koyasu Tamayo; *Kōshitsu wa naze tōtoi no ka. Nihonjin ga mamoru beki “utsukushii nishi”* (Perché la Casa reale è sacra? Il “meraviglioso arcobaleno” che i Giapponesi dovrebbero conservare, 2011).
- Morale: *Nihonjin no dōtokushin* (Il senso morale dei Giapponesi, 2017); *Nihon saisei to dōtoku kyōiku* (La rinascita del Giappone e l’educazione morale, 2014), con Okada Mikihiko, Yagi Hidetsugu, Kajita Eiichi.
- Diritto costituzionale: *Sorosoro kenpō o kaete miyō ka* (Proviamo ora a cambiare la costituzione?, 2001).
- Psicologia: *Ijime to netami. Sengo minshushugi no otoshiko* (Bullismo e gelosia. I bambini persi dalla democrazia del dopoguerra, 1995), con Doi Takeo.
- *Nihonjinron*, nazionalismo: *Fuhai no jidai* (L’età della corruzione, 1975); *Kokugo no ideorogī* (L’ideologia della lingua nazionale, 1977); *Angurosakuson to nihonjin* (Gli Anglo-sassoni e i Giapponesi, 1987); *Nihon no seiki no yomikata* (Come leggere il secolo giapponese, 1989); *Watanabe Shōichi no shinyū kokkaron* (Teoria sul nuovo patriottismo di Watanabe Shōichi, 1997); *Nihonjin no kigai hokori aru ikikata o torimodose* (Lo spirito combattivo dei Giapponesi. Torniamo a uno stile di vita orgoglioso, 1998); *Okite! Nihon. Nihon o sukū yattsu no teigen* (Svegliati, Giappone! Otto proposte per salvare il Giappone, 1999), con Kase Hideaki;

Nihon to shina. Senichigojū nen no shinjitsu (Giappone e Cina. Millecinquecento anni di verità, 2001); *Kuni o aisuru tame no gendai chishiki* (Conoscenze moderne per amare il Paese, 2003); *Risōteki nihonjin “nihon bunmei” no ishizue o kizuuta jūni nin* (Giapponesi ideali. Dodici persone che hanno costruito le basi della “civiltà giapponese”, 2004); *Watanabe Shōichi no radikaruna nihonkokkaron* (Una teoria radicale sul Paese Giappone di Watanabe Shōichi, 2005); *Shitte oku beki nihonjin no teiryoku* (La potenzialità latente dei Giapponesi che bisognerebbe conoscere, 2008); *Nihonjin to wa nani ka. “Wa no kokoro” ga mitsukaru meicho* (Cosa sono i Giapponesi? Personaggi famosi nei quali è possibile rinvenire lo “spirito giapponese”, 2008); *Nihon wo iyashimeru. “Nihon kirai” no nihonjin. Ima okoreru beki wa jīpanofobia* (Odiare il Giappone. Giapponesi che disprezzano i Giapponesi. Ciò di cui bisognerebbe avere timore oggi è la giapponofobia, 2009); *Nihonjin nara kō kangaeru. Nihon to sekai no bunmei hōdan* (Se si è Giapponesi si pensa in questo modo. Una libera conversazione sulla civiltà giapponese e sul mondo, 2009), con Yōrō Takeshi; *Watanabe Shōichi, yasukuni o kataru. Nihon ga nihon de aru tame no kagi* (Watanabe Shōichi, racconta di Yasukuni. La chiave affinché il Giappone sia il Giappone, 2014); *Nihon ga tsukuru aratana sekai tetsujo* (Un nuovo ordine mondiale costruito dal Giappone, 2015); *Nihon kōkoku e no michi. Rekishi ni manabi, jiryū o yomi, mirai o hiraku* (La strada verso la prosperità del Giappone. Approfondire la storia, leggere le epoche, spianare il futuro, 2015); *Kitteihan: nihonjinron. Nihonjin dake ga motsu “tsuyomi” to wa nani ka* (Edizione definitiva: teorie sui Giapponesi. Qual è la “forza” che solo i Giapponesi possiedono?, 2016); *Nihonjin no idenshi* (I geni dei Giapponesi, 2016).

- Lingua: *Eibun hōshi* (Storia della grammatica inglese, 1965); *Eigo no kigen* (Origini della lingua inglese, 1977); *Dokuchū dokugo* (Leggere il tedesco, 1981); *Kogo zokkai* (Spiegare in modo semplice la lingua giapponese antica, 1983); *Igirisukokugakushi* (Storia degli studi sull’Inghilterra, 1990).

Infine, qui sotto riporto alcuni siti utili per la comprensione della poliedricità di Watanabe e le fonti che menzionano l’autore (ultima consultazione: 27/11/2020):

- Per un quadro esaustivo delle sue pubblicazioni:

<https://ja.wikipedia.org/wiki/%E6%B8%A1%E9%83%A8%E6%98%87%E4%B8%80>

https://www.amazon.co.jp/%E6%9C%AC-%E6%B8%A1%E9%83%A8-%E6%98%87%E4%B8%80/s?rh=n%3A465392%2Cp_27%3A%E6%B8%A1%E9%83%A8+%E6%98%87%E4%B8%80

- Sulla figura e sulle pubblicazioni di Watanabe:
<http://www.watanabe-shoichi.com/>
- Sul legame con lo spiritualismo:
<http://shoichi-tamashii.com/>
- Sito in onore della morte di Watanabe con il ricordo commemorativo di Shinzō Abe:
<https://www.chichi.co.jp/special/tuitou-watanabe/>
- Sul sostegno politico a Shinzō Abe:
<http://test2.unitedscene.jp/abe/member.html>
- Sulla competizione saggistica “La vera visione della storia moderna e contemporanea”:
<http://ronbun.apa.co.jp/>
- Sulla querela all’*Asahi shinbun*:
<https://www.japantimes.co.jp/news/2017/04/18/national/conservative-english-scholar-shoichi-watanabe-dies-86/>
- Sull’“Assemblea civile per la correzione della falsificazione storica del Massacro di Nanchino”:
<http://www.nankin-tadasukai.jp/>
- Sulla questione delle “donne di conforto”:
<http://www.ianfu.net/opinion/watanabe-shoichi.html>
- Sulla sua popolarità su *YouTube* e sul web:
https://www.youtube.com/results?search_query=%E6%B8%A1%E9%83%A8%E6%98%87%E4%B8%80
https://www.google.co.jp/search?hl=ja&as_eq=wikipedia&q=%22%E6%B8%A1%E9%83%A8%E6%98%87%E4%B8%80%22&num=50

IL CARATTERE NAZIONALE DEI GIAPPONESI [1993] (2008)

Nihonjin no hinkaku

日本人の品格

Cerchi [la nazione] ora dunque di scoprire quale sia stata nel vecchio ordinamento la causa intima e necessaria del suo decadere; sicchè, all'estremo opposto di tale causa di rovina, possiamo scoprire il fattore da inserire nell'epoca nuova per risollevarla a nuova vita la nazione decaduta. (Fichte 1808-1809/1944: 35)

In una parola: ciò che io propongo alla nazione tedesca se non vuol morire, è una totale modificazione del suo attuale sistema di educazione. (Fichte 1808-1809/1944: 38)

Profilo dell'opera

Nihonjin no hinkaku (Il carattere nazionale dei Giapponesi) è un saggio che esplora il tema dell'identità nazionale giapponese da una prospettiva fortemente conservatrice. Il libro apparve per la prima volta nel 1993 nella forma di una raccolta di contributi di alcuni accademici quali Doi Takeo, Tanizawa Eiichi, Kimura Harumi, Matsuda Yoshiyuki. La prima edizione non ebbe molto successo presso l'opinione pubblica, ma la ricezione del saggio cambiò in positivo nell'arco di quindici anni quando fu pubblicata la seconda edizione. Come precisa Watanabe, agli inizi degli Anni Duemila, molti Giapponesi iniziarono a diventare sempre più consapevoli del concetto di 'carattere nazionale' (*hinkaku*), essendosi ripresi dallo scoppio della bolla speculativa (p. 3). In quel mutato contesto, il Giappone, dopo più di mezzo secolo dalla sconfitta bellica e dal periodo del dopoguerra quando fu costretto a fare un'auto-riflessione, si sarebbe infine liberato dall'"inerte vizio dell'apologia" (*dasei no shazaikuse*) e avrebbe iniziato a ripensare al carattere nazionale (p. 3).

Prendendo le mosse dal bestseller di Fujiwara Masahiko *Kokka no hinkaku* (La dignità della nazione, 2001), che «toccò le corde di molti Giapponesi» (p. 3) e a cui Watanabe fa esplicito riferimento nella scelta del titolo, l'autore si focalizza sul concetto di *hinkaku* 品格. Questo termine è utilizzato per indicare l'insieme delle peculiarità di un Paese (*kuni*), di uno Stato (*kokka*) o di una nazione (*minzoku*) – equivalenti nella retorica dell'autore - così come il termine *jinkaku* indica le qualità peculiari di una persona, e corrisponde all'inglese *national character*

(p. 4). In realtà l'autore sovrappone questa nozione con il significato originale della parola giapponese, "dignità", cioè risemantizza *hinkaku* e forza il concetto. Come sottolinea Watanabe stesso, il titolo del saggio rimanda al fatto che possedere dignità (*hinkaku ga aru*) è ciò che distingue l'animalità dall'umanità e sottolinea il tema del destino umano (*ningen kyūkyoku*) (pp. 6-7). Nel mio lavoro renderò *hinkaku* con "carattere nazionale" salvo quando il suo significato non sia quello di "dignità".

Il saggio è strutturato in cinque capitoli. Nel primo Watanabe illustra ciò che egli reputa essere il nucleo della civiltà giapponese, la Famiglia reale e lo shintoismo, mostrando i motivi per cui essi dovrebbero essere fonte d'orgoglio dei Giapponesi. Nel secondo capitolo invoca la restaurazione dello spirito del *bushidō* nel Giappone odierno, in quanto fautore del ventunesimo secolo, mentre nel terzo presenta l'idea che le parole *yamato* abbiano dato forma al senso estetico dei Giapponesi. Nel quarto capitolo l'autore esprime rivendicazioni revisioniste riguardanti la recente storia dell'arcipelago, enfatizzando l'idea dell'esistenza di " approfittatori della sconfitta" responsabili della distruzione il carattere nazionale giapponese nel dopoguerra. Nell'ultimo capitolo prescrive i rimedi per restaurare il perduto carattere nazionale e infondere un senso di orgoglio identitario.

Il saggio è indirizzato ai *nihonjin*, ai Giapponesi intesi come comunità nazionale. All'interno di questa categoria, Watanabe individua e si rivolge spesso a una più ristretta cerchia di connazionali: i Giapponesi appartenenti alla sua generazione, "coloro che prima dell'inizio della guerra frequentavano le scuole medie" (*senzen no chūgakusei de atta nengoro made no sedai*). Diversi sono i richiami, talvolta camerateschi, a questi Giapponesi: si passa dai generici *senzen umare no hitotachi* p. 34 (le persone nate nell'anteguerra), *senzen no hitotachi* p. 35 (le persone dell'anteguerra), *watashi no hajime, ... senzen umare no ningen* p. 115 (le persone che, come me, sono nate nell'anteguerra), *watashi no yō ni senzen o shiru nihonjin* p. 75 (i Giapponesi che come me conoscono l'anteguerra), a riferimenti più familiari quali *watashi made no sedai no nihonjin* 6 (i Giapponesi delle generazioni fino alla mia), *ware ware/watashitachi no sedai* pp. 75, 198 (la nostra generazione), *watashi no sedai mo* p. 173 (anche la mia generazione), *wareware wa kodomo no koro kara* p. 198 (noi, da quando eravamo bambini). Questa è infatti la categoria di Giapponesi tra cui si possono trovare, secondo Watanabe, molte persone orgogliose di essere Giapponesi e che ben conoscono il valore di avere un carattere nazionale e che pensavano non potesse essere mai danneggiato (p. 6). Soprattutto a essi l'autore si appella per trovare un consenso d'idee sulla necessità per il Giappone odierno di prendere provvedimenti per guidare correttamente e resaturare un sentimento di orgoglio nazionale presso le generazioni giovani, negato loro dalle politiche

dell'Occupazione e soppresso dagli intellettuali giapponesi di sinistra. Sono infatti gli anziani a influire più di tutti sui processi decisionali in Giappone, il Paese più longevo e più “anziano” al mondo, e a contribuire a mantenere idee conservatrici.

I mezzi indicati dall'autore per risvegliare il carattere della nazione pongono l'enfasi su peculiari qualità spirituali e culturali della nazione ignorando gli aspetti negativi della giapponesità. Watanabe s'iscrive nella politica di *soft power* perseguita dal governo giapponese negli ultimi anni, che consiste nel promuovere il ruolo del Giappone in politica estera attraverso non soltanto il florido capitalismo culturale di cui dispone il Paese, ma anche veicolando l'immagine dell'unicità della cultura giapponese. Tuttavia, l'autore indica anche mezzi meno pacifici per risvegliare le coscienze dei Giapponesi, tra cui la revisione della storia e della Costituzione per riarmare il Paese. Forse non è un caso che la seconda edizione del saggio apparve nel 2008, l'anno successivo al termine del primo mandato dell'ex primo ministro giapponese Shinzō Abe, sostenitore del movimento revisionista giapponese. Non è nemmeno un caso che il tipo di nazionalismo proposto dall'autore nel saggio sia profondamente primordialista nell'ideologia. Come ha evidenziato lo stesso Watanabe, è in corso un cambiamento nel contesto politico del Giappone, un cambiamento per il quale l'ala ultra-conservatrice dell'intelligenza giapponese si sente protetta e più libera di esprimersi.

Il nazionalismo di *Nihonjin no hinkaku*

1. Volontà nazionalista

Il nazionalismo di Watanabe è affermato a chiare lettere, senza ambiguità. Pertanto, in questo saggio sono facilmente rinvenibili numerosi temi riconducibili al nazionalismo classico.

Innanzitutto, è presente il tema del **risveglio** della **consapevolezza** nazionale: i Giapponesi, dopo anni di stagnazione economica, ricominciano a essere consapevoli del carattere nazionale (*ishikidashita; ishiki suru yō ni natta*). Il tema del risveglio si declina anche nell'ambito dell'**orgoglio** nazionale, la cui acquisizione è fondamentale per promuovere e formare il carattere nazionale. Il risveglio e la restaurazione dell'orgoglio nazionale devono avvenire attraverso la conoscenza della Storia e dei personaggi storici giapponesi e la riabilitazione dello “spirito dei *bushi*”, cioè di quell'insieme di valori etici codificati dal *bushidō*.

Il tema del risveglio è il riflesso del tema della **perdita** (*ushinawaretsutsuaru*) spirituale, etica, morale della nazione, in riferimento soprattutto al sentimento dell'orgoglio (*minzoku ni taisuru puraido o massatsu saseta*), del **rispetto calpestato** (*sonkei ga...fuminijirareru*), dell'**umiliazione** (*kutsujokutekina kimochi ni saseta*), sentimenti che non possono essere misurati (*hakarishirimasen*). Sono gli stessi temi che animano i *Reden an die deutsche Nation* di Fichte, opera con cui l'autore era molto familiare. In questo senso, l'idea centrale del saggio è che il rispetto che il Giappone aveva ottenuto dal mondo grazie ai suoi sforzi per modernizzarsi, culminato nelle Guerre sino e russo-giapponese, fu calpestato a partire dal dopoguerra. In particolare, fu il processo di Tōkyō a sradicare l'orgoglio dei Giapponesi verso la propria nazionalità. La perdita di identità e orgoglio è associata a una condizione di innaturalità. Innaturale è che i bambini giapponesi crescano senza avere un desiderio verso il futuro, un'identità, l'orgoglio di essere Giapponesi. Innaturale è crescere con l'idea che il Giappone e i Giapponesi siano inutili, che “i nostri nonni sono stati degli invasori”, che “anche gli zii sono stati degli invasori” che “hanno perpetrato gravi stragi”. Così facendo non solo le giovani generazioni di Giapponesi non possono vivere con orgoglio e sviluppare il carattere nazionale, ma, a causa di ciò, portano la società al degrado: il vigore viene meno (*kiryoku ga nakunari*), la morale decade (*moraru mo teika shimasu*), e la società tende sempre più verso il male (*shakai wa warui hō warui hō e to mukau*). Soprattutto è la presunta **decadenza morale** della società - da quella delle imprese giapponesi a quella dei cittadini ordinari - il bersaglio dell'autore. Problemi odierni come gli scandali intorno a certi colossi giapponesi, lo stupro di donne in luoghi pubblici, il fenomeno dei *neet* e dei *freeter*, il bullismo e i comportamenti aggressivi dei bambini verso genitori e insegnanti sarebbero prove della perdita di orgoglio e carattere nazionale. Watanabe denuncia la progressiva “zooificazione” (*dōbutsuenka*) della società giapponese, in cui le persone hanno perso il proprio istinto (di fare figli) e in cui i pochi bambini presenti (gli adulti del domani) vivono in una condizione di innaturalità sociale e assuefazione.

I temi della perdita e del degrado riflettono a loro volta un'altra importante tematica tipica del discorso nazionalista: la contrapposizione tra un prima e un dopo, tra **purezza originaria** (indigena) e **corruzione** (straniera), nell'ambito della morale e dell'etica nazionale. Da un punto di vista temporale, l'opposizione avviene generalmente tra il “periodo prima della guerra” (*sen-zen*) identificato con l'avverbio temporale “una volta” (*mukashi*) e il “periodo dopo la guerra” (*sen-go*), identificato con “ora” (*ima*). Per Watanabe, nonostante alcune carenze morali mostrate dai Giapponesi durante il periodo bellico dovute a privazioni materiali, la “consapevolezza morale giapponese” (*nihonjin no moraru ishiki*) è sempre rimasta

sostanzialmente alta (*nihonjin wa motomoto takai moraru o motsu kokumin datta*). Le prime avvisaglie del degrado etico e morale del Giappone odierno sarebbero visibili già dalla Guerra del Pacifico, in particolare in seguito allo scoppio dell’“incidente cinese” e della guerra contro gli Stati Uniti. L’inizio del declino vero e proprio sarebbe avvenuto con le politiche dell’occupazione, che diffusero una visione della storia per cui i “Giapponesi sono buoni a nulla” (*nihonjin rokudenashi shikan*), successivamente difesa strenuamente nei luoghi dell’educazione dagli “estremisti di sinistra dell’anteguerra” (*senzen no sayoku*), la cui ragion d’essere era “parlare male del Giappone” e che, finita la guerra, invasero il mondo dell’educazione e della stampa grazie alla purga dei funzionari pubblici che avevano sostenuto il passato regime. La corruzione morale va di pari passo con l’ignoranza dei giovani giapponesi riguardo alla storia recente dell’arcipelago, del periodo dell’occupazione e della guerra tra Giappone e Stati Uniti. Tale ignoranza è destinata a perdurare, a meno che non si operi una riscoperta positiva della storia del Giappone.

Alla base del discorso nazionalista di Watanabe vi è inoltre un tema profondamente connesso al revisionismo storico dell’autore: il tema della “**colpa originaria**” o della ricerca dello *strawman*. Il saggio parte da una constatazione che comporta una duplice presupposizione: la negazione del sentimento d’orgoglio ai Giapponesi e la conseguente perdita del carattere della nazione sarebbero state causate dalle politiche dell’occupazione e dal pesante lascito del Tribunale militare internazionale per l’Estremo Oriente (IMTFE). Per Watanabe l’IMTFE sarebbe stato istituito per giustificare lo sgancio delle bombe atomiche promuovendo l’idea di un “Giappone cattivo”, e per lasciare spazio agli “approfitatori della sconfitta” (*haisen ritokusha*), intellettuali giapponesi un tempo definiti “progressisti” che si approfittarono della situazione della sconfitta. Il saggio è caratterizzato dalla continua ricerca di “uomini di paglia”, nemici costruiti *ad hoc* sui quali poter asserire le proprie pretese nazionaliste, che, lungi dall’essere la panacea dei mali della società giapponese odierna, sono speculazioni sostenute dall’autore per motivi ideologici. Ad esempio, le affermazioni per cui l’abolizione del Rescritto imperiale avrebbe causato la perdita della visione etico-morale dei Giapponesi o per cui l’educazione giapponese sin dal dopoguerra si basa sulla trasmissione di un’immagine negativa del Giappone e dei Giapponesi da parte di estremisti di sinistra filo-sovietici sono *strawman* perché sono pretesti, dichiarazioni derivanti da una visione distorta e manipolata della Storia per affermare la propria ideologia. In realtà, lo *strawman* originario a cui l’autore riconduce in ultima analisi l’ostacolo alla restaurazione del carattere nazionale è rappresentato dall’idea che siano gli stessi Giapponesi a costituire il vero problema. Questo è un falso problema definito come tale solo da Watanabe: il problema esiste solo per farlo vivere e potercisi scagliare contro.

Almeno altri tre sono i temi tradizionali che esprimono la volontà nazionalista dell'autore: il tema vagamente accennato del **destino** umano di una nazione; della **necessità** impellente di mettere in atto l'azione nazionalistica; dell'**educazione** alla storia e alla lingua nazionale come redenzione, come mezzo attraverso cui restaurare il carattere nazionale insegnando i motivi per cui essere orgogliosi in quanto Giapponesi. Soprattutto l'educazione della nazione rappresenta un tema e un rimedio spesso proposto nell'ambito del discorso nazionalista per curare i mali che affliggono la nazione. In questo ambito Watanabe rievoca Fichte nel considerare l'insegnamento della storia come uno dei mezzi più efficaci per rialzare l'abbattuto e mortificato spirito nazionale attraverso il vivo racconto della «sola verità», di fatti e avvenimenti in grado di trasportare l'immaginazione dei contemporanei nella vita delle generazioni passate (Fichte 1807-1808/1944: 123).

Come riprenderò più nel dettaglio nell'esposizione dei contenuti, in questo saggio è presente la chiara rievocazione della **natura divina** del *tennō* e dello **shintoisimo di Stato** caratteristici dell'ideologia sviluppatasi durante l'era Meiji. È importante sottolineare la forte presenza di questi temi specifici del contesto giapponese perché essa attesta una rinnovata attenzione al sistema dinastico giapponese nella retorica del *nihonjinron*. Infatti, come scrive Befu, il sovrano e la Famiglia reale giapponese non erano più presenti nel *nihonjinron* del dopoguerra (Befu 2001: 140). Nel caso di Watanabe, una personalità che ha mostrato il proprio conservatorismo sin dagli inizi della sua carriera come intellettuale, ciò non è sempre vero. In *Nihon soshite nihonjin* (Il 'Giappone' e, poi, i Giapponesi, 1980) appare già un certo tipo di retorica che considera il *tennō* il simbolo dell'unità spirituale e culturale della nazione giapponese. L'unica differenza col presente è l'espressione più fortemente ideologizzata di queste sue tendenze, imputabile al mutato contesto politico. D'altronde, già a partire dagli Anni Sessanta sono visibili i segnali di una rifioritura istituzionale dell'ideologia antebellica che propugnava la sacralità del Giappone per le sue origini divine - per esempio nella reintroduzione della festa nazionale prebellica della fondazione del Giappone da parte di Jinmu (il *kigensetsu* poi diventato *kenkoku kinen no hi*) (Saaler 2016: 3; Gluck 1985: 6). Per Watanabe, Casa reale e santuari shintoisti sono inscindibili dalle discussioni sul Giappone e sui Giapponesi.

Infine, nel saggio sono visibili almeno tre importanti rimandi al nascente nazionalismo tedesco di fine Settecento, in linea con il forte ingrediente primordialista dell'ideologia di Watanabe. Innanzitutto l'autore abbraccia pienamente l'idea herderiana secondo la quale il **linguaggio è epifania della nazione**, cioè che ogni lingua è di natura nazionale: una lingua giapponese ricca di *yamatokotoba* è ritenuta essere l'espressione più vera, più vicina allo spirito del popolo-nazione giapponese. Herder è presente anche nell'**isomorfismo tra Stato** (*kokka*),

nazione/etnia (*minzoku*), **popolo in senso civico** (*kokumin*), **lingua** (*kotoba*), **cultura** (*bunka*), attuato dall'autore esplicitamente o implicitamente. Non è chiaro se l'influenza di Herder avvenga per via diretta, attraverso lo studio o la lettura di questo autore, o per via indiretta, attraverso la rielaborazione di importanti intellettuali giapponesi come Ueda Katutoshi, padre dell'ideologia del *kokugo* fortemente influenzato dal filosofo tedesco. Certo è che Watanabe, in questo e in molti altri suoi saggi, sia ideologicamente permeato dalle idee che caratterizzarono il nazionalismo tedesco ottocentesco.

Sicuramente diretta, sebbene distorta, è invece l'influenza della distinzione di Fichte tra **lingue vive e lingue morte** (Fichte 1807-1808/1944: 76-77, 81, 83-84, 90). Questa distinzione è ripresa da Watanabe e traslata nella contrapposizione tra 'civiltà vive' e 'civiltà morte' sulla base del principio di continuità dinastica: il 'Giappone' e l' 'antica Grecia' (Occidente/Cina). Il 'Giappone' è vivo perché animato da una continuità tra passato e presente, rappresentata dalla persistenza dei culti shintoisti e della stessa dinastia reale, dall'uso ininterrotto della stessa lingua e dalla trasmissione inalterata degli stessi geni; l' 'antica Grecia', l' 'Occidente', la 'Cina' sono morti perché qui è scomparso il legame tra mitologia e dinastia, perché diverse dinastie regnanti si sono susseguite, perché hanno una storia "interrotta", perché, in ultima analisi, sono entità "razzialmente" miste, corrotte.

Infatti, nel pensiero di Watanabe ricorre la coincidenza tra **nazione, popolo e razza** che caratterizzò il populismo etnicistico tedesco sin dall'Ottocento. Forte è infatti l'identificazione della nazione giapponese in termini di connotati biologici "puri" e unici al gruppo umano chiamato *nihonjin*. Questa caratterizzazione si evince non solo dal richiamo al 'sangue', ai 'geni', alla 'discendenza comune', ma anche dall'enfasi sulla contrapposizione tra ciò che è emico, oggetto di discussione e comprensione da parte dei soli indigeni, e ciò che è etico, il punto di vista altrui.

Infine, nel saggio si evince anche un'ispirazione allo **storicismo** herderiano, visibile in particolare in una visione della storia "ad amplissimo respiro". Tuttavia, questa visione della storia quale incarnazione dello spirito dei popoli è limitata al solo popolo giapponese ed è riutilizzata in chiave nazionalista. Solo la storia giapponese è interpretata come in continua evoluzione, progressione, tanto da poterne tracciare una panoramica storica, prospettive generali, un'idea di storia continua e in divenire dall'epoca della mitologia fino ad oggi, scandita da fasi chiaramente distinguibili (pp. 36, 52, 90).

2. Contenuto nazionalista

In questa sezione cercherò di imporre un ordine forzato, una sistematicità all'intricata rete di affermazioni ripetute innumerevoli volte in modo sparso, un senso ai numerosi qualunquismi che caratterizzano il contenuto del saggio. Le considerazioni sulle strategie retoriche messe in atto dall'autore sono rimandate alla seconda parte di questa analisi. Per il momento basterà rimarcare che la sintesi e l'esposizione dei contenuti sono state rese difficili dalla loro natura fortemente aneddotica, che nasconde una fondamentale povertà argomentativa e serve a sviare l'attenzione su particolari in realtà non pertinenti all'argomento che l'autore si accinge a trattare nel saggio.

2.1 Costruzione dello *strawman*

Watanabe inizia introducendo due problemi pretestuali su cui baserà il contenuto dell'intero saggio: la perdita progressiva del carattere nazionale da parte dei Giapponesi (*nihonjin kara, hinkaku ga ushinawaretsutsuaru*) e il conseguente degrado sociale e morale visibili sia a livello domestico sia nella politica internazionale. Sin dal principio egli indica che cosa sia necessario al fine di restaurare e preservare la dignità nazionale: l'orgoglio (*hokori, puraido*). Lo sviluppo di un sentimento di orgoglio è per l'autore il nucleo della formazione di esseri umani aventi carattere nazionale, poiché il 'carattere nazionale' è un insieme di «azioni compiute da esseri umani orgogliosi» (p. 16) e una persona in possesso di un simile carattere lo manifesta in una forma al di fuori di sé.

In linea generale, Watanabe indica come rimedio (*shohōsen*) per continuare a possedere orgoglio in quanto Giapponesi (*nihonjin toshite no puraido o mochitsuzukeru*) e per restaurare successivamente il carattere della nazione (*hinkaku o fukkatsu saseru*) la conoscenza del genere di storia che il Giappone ha portato avanti fino ad oggi e dei tipi di persona che essa ha generato. La **Storia** è dunque sin dal principio al centro del discorso nazionalista e, come si vedrà, revisionista, dell'autore. Questa caratteristica distintiva del nazionalismo di Watanabe è ravvisabile già agli albori della sua carriera accademica, per esempio nel saggio *Nihonshi kara mita nihonjin* (I Giapponesi visti dalla storia giapponese, 1973) in cui l'autore, malgrado non sia uno storico, cerca di mostrare come da ciascuna epoca della storia giapponese sia possibile far emergere la forma, le sembianze (*sugata*) della nipponicità (*nihonrashisa*).

2.2. Gli obiettivi della rivalutazione auspicata da Watanabe

a) *Il tennōsei e lo shintō: l'esaltazione dell'unicità giapponese*

Il paese al di là dei nostri confini è la terra donde emanano vapori fecondi salendo verso le nubi; per mezzo di essi gli antichi dei esiliati nel Tartaro sono in relazione con la vita tedesca. La nostra patria, invece, è il cielo, l'eterno cielo che alla terra sovrasta e la circonda, dove i tenui vapori si addensano in nuvole, che, fecondate dal lampo di Giove Tonante, ricadono in pioggia fertilizzante, la quale congiunge il cielo alla terra, facendo germogliare nel grembo di quest'ultima i beni di natura celeste. (Fichte 1807-1808/1944: 108)

La prima “verità” (*jijitsu*) che i Giapponesi dovrebbero avere ben in chiaro è l'**indipendenza**, l'**unicità** e l'**unitarietà** della civiltà giapponese. Il Giappone non solo è una civiltà e non semplicemente una cultura, ma è una civiltà in cui cultura, storia, lingua, stato coincidono. A differenza della Corea, il Giappone non apparterebbe alla sfera della civiltà sinica, com'è stato evidenziato anche da diversi studiosi stranieri quali Edwin Reischauer e Arthur Waley:

日本文明の核となるのは、皇室と神社 21

Il nucleo della civiltà giapponese è l'esistenza della Casa reale e dei santuari shintoisti.

È soprattutto l'essenza della **Casa reale** ad essere importante in questo senso: la sua continuità e primordialità la rendono una dinastia unica al mondo. Infatti per Watanabe:

神話の神々も、現代の皇室と連続している 22

Anche gli dèi della mitologia continuano con la Casa reale moderna.

La Casa reale rappresenta una congiuntura tra il non tempo del sacro e il tempo profano della Storia: è al contempo permanente e persistente. È la continuazione in terra della dinastia della dea del sole Amaterasu ōmikami, il cui inizio sarebbe storicamente databile a milleottocento, duemila anni fa. La continuità della Casa reale, attributo che la rende sacra, sarebbe stata possibile grazie alla costante attuazione del principio di **discendenza maschile** (*dankei*), che, secondo l'autore, governa il mondo del sacro (*kiyoshi no sekai*) e che si trova alla base della stessa nazione giapponese (*nihon minzoku toshite no kongen*).

I Giapponesi sin dall'antichità avrebbero intuito i principi regolatori della genetica moderna, che, secondo Watanabe, confermano il primato maschile nella discendenza, essendo l'uomo colui che determina il sesso del figlio. Egli ascrive queste nozioni pseudoscientifiche alla posizione centrale dell'agricoltura nel Giappone antico. In altri termini, Watanabe stabilisce un'associazione paradigmatica tra il principio di discendenza della Casa reale giapponese e il **“Principio germinativo”** (dalla Chiesa 2009: 35) della pianta del riso. Lo spirito germinativo del vegetale che si trova in natura e agisce dapprima nel selvaggio, poi nel coltivato e infine nel corpo femminile, è infatti associato al “Principio generativo” (dalla Chiesa 2009: 35) del cosmo e della linea di generazioni di sovrani giapponesi (*kimigayo*). La discendenza patrilineare sarebbe stata mutuata dagli antichi Giapponesi dalle loro conoscenze in campo agrario, in particolare dalla coltivazione del riso, considerata essere l'origine costitutiva della nazione giapponese. Infatti, Watanabe afferma che i Giapponesi avevano compreso dall'agricoltura l'importanza di distinguere tra ‘seme’ (*tane, shushi*) e ‘campo’ (*hatake, ta, tahatake*), e la centralità del primo rispetto al secondo: è il seme a determinare la continuità della specie piantata, che sia riso, miglio, o altro. Il campo ha solo la funzione di “accogliere” e far crescere il seme. Perciò, anche la linea dinastica giapponese, osservando le leggi naturali, avrebbe seguito sin dai tempi immemorabili la discendenza maschile, perché è l'uomo e non la donna a donare il seme, cioè a garantire la successione della stirpe. La donna è come il campo: può “ospitare” dentro di sé semi di diverso tipo e per questo non è affidabile. L'associazione si sviluppa su tre livelli, che ho così sintetizzato:

天皇制の継続：農業の原理（水田稲作）

Successione nel *tennōsei* – principi dell'agricoltura (coltivazione in risaia)

Livello I	自然（農業） Natura (agricoltura)	「種・種子」 vs 「田・田畑」 “Seme” vs “campo”
Livello II	人間 Essere umano	「男」 vs 「女」 “Uomo” vs “donna”
Livello III	皇室 Casa regale	「男系」 vs 「女系」 “Linea patrilineare” vs “linea matrilineare”

日本人の血の継承・継続を守る

Preservazione della trasmissione e della continuità del sangue giapponese

Il livello iniziale su cui è costruito il paradigma è l'ordine naturale visibile “oggettivamente” in agricoltura: la contrapposizione tra ‘seme’ (*tane*) e ‘campo’ (*ta*), con il primato di importanza

del primo rispetto al secondo. Questa divisione e questo ordine gerarchico si riflettono nel mondo umano, attraverso l'opposizione tra 'uomo' (*otoko*) e 'donna' (*onna*) e la superiorità del primo in quanto portatore del seme e definitore del sesso della prole, cioè in quanto garante della sopravvivenza della genia. Infine, si arriva alle fondamenta della nazione giapponese stessa, la Casa reale, la stirpe fondatrice, attraverso la contrapposizione tra 'linea di discendenza patrilineare' e 'matrilineare'. La patrilinearità (il seme) corrisponde dunque per associazione al principio di germinazione della pianta del riso.

La sacralità e l'autorità del sovrano reale giapponese sono tali in virtù della continuità della semenza e non della ricchezza, come invece avviene nelle 'dinastie reali occidentali'. È proprio la **primordialità** del Giappone grazie alla sua vetustà e alla sopravvivenza dei "geni di Jinmu" (*jinmu tennō no idenshi*) e dei culti shintoisti legati alla Casa reale a rendere il Giappone «il più grande tesoro culturale al mondo» (*sekai saidai no bunka izan* p. 22). In realtà, la credenza che il Giappone sia un Paese divino il cui nucleo è il *tennō* e che esso sia una terra moralmente immacolata non è confinata alla cerchia del pensiero conservatore, perché è strettamente connessa alla questione identitaria (Barnard 2003: 162-163). A proposito della Famiglia reale, Watanabe ripropone l'ideologia nazionalista del Meiji che sanciva la centralità dell'imperatore, cioè lo shintoismo di Stato. Ciò è visibile, ad esempio, nelle considerazioni conservatrici dell'autore sulla "questione della successione dinastica" (p. 159); nella definizione di Yasukuni come il cuore della civiltà giapponese (p. 27); nella critica feroce contro Cina e Corea che si oppongono alle visite ufficiali al santuario (pp. 27, 35); nella concezione dello shintoismo come una religione il cui pensiero è accostabile all'immagine rassicurante di un genitore (*oya*, il sovrano imperiale) che si prende benevolmente cura dei propri figli, che mostrano nei suoi confronti un atteggiamento di ringraziamento (pp. 47-48).

Watanabe chiarisce il concetto di 'continuità' paragonando la **mitologia** e il legame tra mitologia e Casa reale giapponese con la situazione cinese e dell'antica Grecia. Per quanto riguarda la Cina, egli afferma che vi era forse anche una mitizzazione nell'antichità, ma, a differenza di *Kojiki* e *Nihonshoki* (Annali del Giappone, 720 d.C.), nei *Shiki* (Memorie storiche, 141 a.C.-87 a.C.) dello storico cinese Sima Qian l'eredità dell'antichità era già scomparsa del tutto. Inoltre, in Cina le etnie e le dinastie governanti sono cambiate continuamente, tanto da poter affermare che la storia quadrimillenaria cinese non è una storia unificata e che la Cina non è un Paese che si evolve, perché ripete sempre lo stesso *pattern* storico. In Cina una nuova dinastia riscrive la storia della dinastia precedente, estinta, continuando la storia ufficiale. La nuova dinastia scrive cose positive fino alle prime tre generazioni della dinastia precedente e, verso il tramonto di questa, scrive cose negative, per enfatizzare il motivo per cui la dinastia è

caduta, ripetendo così ogni volta uno stesso *pattern*. La visione della storia cinese è definita “stagnante”. Gli stessi *kanji* sarebbero il riflesso della differenza fondamentale che intercorre tra civiltà giapponese e cinese, poiché in Cina i *kanji*, paragonati al pidgin, si svilupparono come mezzo di comunicazione per far fronte alla varietà e diversità linguistica delle etnie che a un certo punto si trovarono ad interagire le une con le altre per motivi commerciali. Per quanto riguarda la Grecia antica, la mitologia greca presenterebbe sì alcune affinità con quella giapponese, ma ne differisce sostanzialmente per la sua discontinuità, data dalla scomparsa della relazione tra dinastia regnante e divinità mitologiche, cioè dall'estinzione della dinastia fondata su quei miti. Ciò è testimoniato dall'assenza di una struttura ordinata tramandata e dal languore in cui versano i templi greci, vestigia del passato, caduti in rovina nonostante fossero di pietra e fossero ritenuti immortali.

Al contrario, la storia del Giappone continua ad evolversi. Essendo in evidente progressione, è possibile tracciare una panoramica storica, un'idea di storia continua e in divenire, dall'epoca della mitologia al giorno d'oggi. In Giappone, i *jinja* sono **vivi** poiché è sopravvissuta la relazione tra dinastia regnante e *kami*, testimoniata dall'esistenza di un'architettura interna al sistema mitologico e di una precisa gerarchia tra i santuari shintoisti in base alla loro vicinanza alla Famiglia reale. Malgrado la loro effimera natura di legno e paglia, i *jinja* hanno continuato ad essere luoghi di venerazione generazione dopo generazione di fedeli, costantemente ricostruiti o restaurati. Gli antichi *kami* giapponesi non sono morti: in Giappone sopravvive ancor oggi la forma religiosa umana più originaria, basata su un sentimento di reverenza verso la natura.

Secondo l'autore, non esistono altri popoli che non sono mutati dal punto di vista della venerazione delle divinità mitologiche. Il Giappone si distingue anche per il fatto di essere l'unico **Paese sviluppato** (*senshinkoku*), in cui continua l'epoca della **mitologia** (*shinwa no jidai*). Questa peculiarità del Giappone sarebbe il motivo per cui certi Occidentali come Waley o Reischauer hanno considerato il Giappone come una civiltà a sé stante. Watanabe eleva dunque lo *shintō* a criterio di distinzione e di unicità. L'orgoglio e la fiducia in sé stessi (*jishin*) derivanti dalla ferma convinzione della sacralità del Giappone (*nihon ga tōtoi kuni da*) grazie alla sua primordialità erano, scrive Watanabe, ben presenti nella coscienza dei *kokugakusha* e degli statisti Meiji. Senza questi sentimenti non sarebbe stato possibile attuare le grandi riforme di fine Ottocento.

b) Il buddhismo giapponese: il potere dell'assimilazionismo

Un altro pilastro della civiltà giapponese di cui, secondo Watanabe, i Giapponesi dovrebbero avere piena consapevolezza è il buddhismo giapponese (*nihonbukkyō*). Esso sarebbe peculiare in virtù della cosiddetta “dottrina del pensiero combinatorio” (*honjisuijakusetsu*), che fonde shintoismo e buddhismo (*shinbutsu konkō*), (un'altra) vera essenza del Giappone. Infatti, il modo in cui il buddhismo è stato integrato nelle preesistenti pratiche e credenze shintoiste rappresenterebbe il paradigma per eccellenza di una grande peculiarità giapponese, la capacità assimilatrice (*shōkaryoku*).

Nell'ambito del buddhismo, essa è per Watanabe incarnata da alcuni personaggi storici tra cui il principe Shōtoku (574 d.C. - 622 d.C.) e i poeti Saigyō Hōshi (1118-1190) e Matsuo Bashō (1644-1694). Mentre Shōtoku è dipinto come colui che sancì la coesistenza tra buddhismo e shintoismo e come paladino della virtù sincretica giapponese - riattualizzando l'immaginario dell'antichità in cui la memoria del principe era stata ingigantita e aveva assunto connotati mitici (Raveri 2012: 70) - il pensiero, l'arte e la vita di Saigyō e di Bashō, suo seguace, simboleggiano le virtù della tolleranza e della fusione di elementi religiosi autoctoni e stranieri, che spesso nella storia giapponese si sono rivelati preziosi punti di forza. L'assimilazionismo sarebbe infatti anche all'origine della sopravvivenza del Giappone al potere coloniale occidentale e avrebbe dato un grande contributo al mondo migliorando alcune tecniche - come la nipponizzazione degli orologi provenienti dall'Olanda durante il periodo Edo o degli ombrelli in stile occidentale durante l'era Meiji.

Più in generale, esso è visibile nella marcata tendenza giapponese a mescolare (*konkō*) elementi antichi e nuovi. Alla base di questo duplice atteggiamento vi sarebbe sempre lo shintoismo. Da una parte esso rispetta, venera la primitività - com'è dimostrato nell'architettura dei *jinja* dal costante uso, ricostruzione dopo ricostruzione, di materiali grezzi quali il legno e la paglia. Ad esempio, il santuario di Ise è ricostruito ogni vent'anni nella forma originaria facendo uso di questi materiali: il motivo non è la mancanza di tecnologia in grado di costruire tegole e pitturare muri e pilastri, ma è la volontà di preservare la forma primitiva. Dall'altra lo shintoismo è una religione semplice (*sobokuna shūkyō*) basata sul culto degli antenati e sul rispetto della natura, che, a differenza delle religioni “non naturali”, non è limitata da insegnamenti esterni che frenano l'innovatività.

In definitiva, Watanabe considera Casa reale, shintoismo e buddhismo giapponese le «tre peculiarità rappresentative del Giappone» (*Nihon no sandai tokuchō* 41). La conoscenza della loro unicità è fondamentale per suscitare il senso di orgoglio nazionale e riscoprire il carattere

della nazione. Tuttavia, ciò non è sufficiente. Vediamo ora quali sono le altre riscoperte che dovrebbero essere intraprese in questa direzione.

c) Lo spirito del bushidō: il cuore dell'etica giapponese

Un altro passo importante per la riabilitazione dell'orgoglio nazionale dovrebbe essere la riscoperta della tradizione dei guerrieri (*bushi no dentō no saihakken, bu no dentō*), cioè dello spirito del *bushidō* (*bushidō seishin*). Cercando di imporre una coerenza alle affermazioni spesso volutamente disordinate dell'autore, i valori incarnati dalla via dei *bushi* sarebbero i seguenti:

- Orgoglio: i *bushi* vivono solo di orgoglio (p. 163), sono forniti di una solida dignità, non si piegano mai.
- Senso dell'onore, fedeltà, lealtà e appartenenza (p. 52): l'esistenza dei *bushi* consisteva nel servire per tutta la vita una sola famiglia, con la quale condividevano lo stesso destino.
- Senso del sacrificio (p. 55): i *bushi* sono pronti a rischiare la propria vita pur di difendere il clan di appartenenza e di non perdere la faccia.
- Senso di vergogna (p. 53): scegliere la morte se si perde la faccia è lo stile di vita dei *bushi*, da ciò nasce l'atto del *seppuku*. La vergogna è un valore fondamentale dell'etica dei Giapponesi, il cui senso del dovere (*girikatasa*) e la prescrizione di «non compiere atti vergognosi in quanto Giapponesi» (*nihonjin toshite hazukashii koto wa shinai*) hanno suscitato l'ammirazione in tutto il mondo sin dal Meiji.
- Estetismo: i *bushi* ricercano anche il Bello, simboleggiato dall'atto rituale del suicidio.
- Empatia cameratesca, senso di fratellanza: i *bushi* provano empatia reciproca perché si riconoscono come compagni che si trovano a dover condividere un destino in comune.
- Essere “tutto d'un pezzo”, integri con una certa eleganza (p. 54): la via dei *bushi* fu oggetto di consapevolizzazione a partire dal periodo Edo attraverso un processo di auto-riflessione sulla propria ragion d'essere, lo spirito del possedere un senso del rischiare la propria vita, del non avere paura di morire.
- Benevolenza verso il popolo (p. 58), amministrazione virtuosa (pp. 55, 58), primato dell'interesse pubblico su quello privato (p. 55): i *bushi* furono eccellenti governatori locali. Tra i signori feudali di epoca Edo vi erano governatori che avevano più a cuore i propri sudditi che se stessi, cosa che si rifletté nella prosperità dei prodotti e delle culture locali.

- Perseguimento del raffinamento spirituale superando i particolarismi religiosi (pp. 56, 57): in Giappone non sono mai esistite situazioni di tale malvagità da necessitare religioni universali come cristianesimo o buddhismo, non nacque mai un solo, forte insegnamento, ma si sviluppò la mentalità del “prendere il meglio” (“*ii tokotori*”) dagli insegnamenti provenienti dagli altri Paesi, per raffinare il proprio spirito. Nacque così la via giapponese del “non essere ossessionati da una sola religione” (*hitotsu no shūkyō ni kodawaranai*). In Giappone ogni religione diventa “sabbia abrasiva che pulisce” (*migakizuna*). Nella via dei *bushi* la religione non costituiva un problema, ma l’enfasi era posta sul raffinamento dello spirito, venerando le divinità del cielo e della terra. Questo modo di pensare è così sintetizzabile: «Auto-regolarsi mantenendo un’attitudine come se si fosse sempre osservati dagli antenati» (p. 58).
- Meritocrazia: i *bushi* furono un’élite nel verso senso della parola (p. 59). Ad esempio, nel feudo dei Saga, anche se si apparteneva a un rango elevato, se non si studiava duramente e non si passavano gli esami, non si poteva eccellere.
- Rispetto verso il nemico sconfitto (p. 70): questa qualità è simboleggiata dai comportamenti tenuti dai soldati giapponesi, di estrazione samuraica, durante le Guerre sino e russo-giapponese.
- Mantenere la parola data (p. 76).
- Coraggio (p. 64), onestà, rettitudine (pp. 65, 67): questi valori sono simboleggiati dal comportamento dei soldati giapponesi durante la rivolta dei Boxer (1899-1901) o dalle personalità del generale Nogi Maresuke (1849-1912) e dell’ammiraglio Tōgō Heihachirō (1848-1934).
- Capacità d’introspezione e comprensione profonda (pp. 61, 62): ad esempio, è stato lo spirito dei *bushi* a guidare il Giappone verso la costruzione di un Paese moderno, a risanare l’industria nel Meiji; a proteggere l’indipendenza del Paese nel *bakumatsu*.
- Difesa dei valori universali dell’uguaglianza e della libertà (p. 71): se non ci fosse stata la Guerra russo-giapponese guidata dallo spirito dei *bushi*, le razze colorate sarebbero rimaste schiave del potere coloniale occidentale e l’intero mondo sarebbe rimasto ad esso sottomesso. Il *bushidō* ha creato il mondo del ventesimo secolo senza discriminazioni (p. 74) perché i leader dei Paesi coloniali divennero fautori dei movimenti d’indipendenza sotto lo stimolo dei Giapponesi, la prima razza non bianca a sconfiggere le potenze bianche.

Questi sono i valori che dovrebbero essere nuovamente infusi nella società giapponese odierna. Per Watanabe la perdita della tradizione guerriera è stata la ragione principale del disinteresse dei Giapponesi per il proprio carattere, della mancanza di orgoglio. Coloro che cambiarono non

solo il Giappone del Meiji, ma anche il mondo intero furono i “guerrieri del Meiji” (*bu no Meiji*). Lo spirito dei *bushi*, che si riflette tanto nell’arte della spada quanto nel commercio e nell’industria, fu un tesoro per il Giappone (*takara toshite atta*). Watanabe sottolinea che Shibuzawa Eichi (1840-1931), padre del capitalismo giapponese, notò la necessità dello spirito del *bushi* nel mondo industriale e la maggiore stima nutrita dagli Occidentali verso i *bushi* rispetto alla classe dei commercianti (*chōnin*) per il loro spirito di sacrificio. Questa fusione tra *bushidō* e commercio, eredità di epoca Tokugawa, cioè tra *Dialoghi di Confucio* (*rongo*), educazione tipicamente guerriera, e “abaco” (*soroban*), calcolatore commerciale, si tramutò nella “via dei commercianti” (*shōnindō*), che sostenne la modernizzazione Meiji, la ricostruzione del dopoguerra e la crescita economica degli Anni Sessanta, cioè la moderna industria giapponese.

Nel Giappone di oggi è apprezzato il puro commercio non più sostenuto dai valori samuraici: quando sarà nuovamente riconosciuto lo spirito che i Giapponesi hanno dimostrato prima e dopo la Guerra russo-giapponese e si sarà riabilitata la tradizione tripartita del commerciante, guerriero e letterato (*bun/ bu/ shō no dentō*), allora potrà svilupparsi nei Giapponesi un rinnovato carattere nazionale.

d) *Gli yamatokotoba: l’origine del senso estetico giapponese*

Un’altra “verità” per la quale i Giapponesi dovrebbero andare fieri è il fatto che:

日本人の美意識は大和言葉によって形作られた 79

Il senso estetico giapponese ha preso forma attraverso le parole *yamato*.

Questa affermazione semanticamente oscura non è mai chiarita dall’autore, ma è sostenuta da un’accozzaglia di considerazioni di diversa natura sul primato giapponese in vari campi, anche in quelli che non riguardano la lingua in senso stretto. Come riprenderò in seguito, lo sviamento dell’attenzione e la confusione espositiva rappresentano una caratteristica della saggistica del *nihonjinron* presente in modo marcato nello stile retorico di Watanabe.

Gli *yamatokotoba* dovrebbero essere oggetto di rivalutazione innanzitutto perché testimoniano l’indipendenza filogenetica del giapponese nel panorama linguistico mondiale ed esprimono la sensibilità, l’espressività unica del popolo giapponese. Queste parole sarebbero infatti:

我々の血と同様に古い 80

tanto antiche quanto il nostro sangue

大和王朝がつくられた頃に、「日本人が日本語だと感じた言葉」 80

“parole che i Giapponesi percepivano essere il giapponese” quando fu creata la dinastia Yamato.

A proposito di quest’ultima frase, è interessante ricordare che in un saggio del 1974 Watanabe descrisse gli *yamatokotoba* in termini ben differenti, come parole che risalgono alla preistoria e attribuite a un mitico pitecantropo:

進化論的な言い方するならば—私は進化論を信じていないのだが—サルみたいな動物が、最初に日本人の先祖として、何か口からまとまった音を出した時代にまで、まっすぐにさかのぼるのである。別の言い方をすれば、大和言葉は民族の魂の源に直接に根を下している言葉だと言ってようであろう (Watanabe 1974: 11-12)

Parlando in termini evolutivisti - anche se io non credo all’evoluzione - esse risalgono direttamente all’era in cui un animale simile a una scimmia, antenato dei Giapponesi, emise dalla cavità orale i primi suoni articolati. In altri termini, gli *yamatokotoba* sono parole che affondano le proprie radici direttamente nelle origini spirituali del nostro popolo.

大和言葉は日本民族の発生とともに発生して絶えることなく連続してきたので、日本人の魂と分ち難く結びついていて、知的に思想を積み上げていくには不適當なところがあるのだ。特に思考内容が外来思想のときはそうである (Watanabe 1974: 20)

Poiché gli *yamatokotoba* sono stati generati insieme alla razza giapponese e hanno continuato ad essere utilizzati senza estinguersi, sono legati inseparabilmente allo spirito dei Giapponesi e non sono idonei a costruire il ragionamento intellettuale. In particolare, ciò avviene quando il contenuto del pensiero è di matrice *straniera*.

La loro ineffabilità e intraducibilità in lingue straniere è data dalla presenza di uno spirito vitale immanente la lingua, il *kotodama*, che stabilisce una connessione spirituale con gli antenati dei Giapponesi (*jibuntachi no senzo denrai*). Gli *yamatokotoba* sono per Watanabe le parole con cui si è espressa primariamente l’“anima di Yamato” (*yamatodamashii*), com’è attestato nel *Man’yōshū*, *Kojiki* e *Nihonshoki*. Esse metterebbero a nudo la vera natura dello spirito giapponese, che si fonda primariamente sull’emotività, in particolare sul sentimento di amore tra uomo e donna, simboleggiato significativamente dal mito di fondazione delle isole giapponesi. Watanabe reinterpretava il mito affermando che l’unione sessuale tra Izanagi e

Izanami sancisce il principio di complementarità tra uomo e donna, grazie al quale in Giappone non si radicò mai il disprezzo verso la donna ma si sviluppò una fiorente cultura femminile simboleggiata dalla corte Heian e dalla “tradizione” di Murasaki Shikibu. Quest’ultima avrebbe dato vita alla prima forma estetica giapponese, espressa attraverso le parole *yamato*. L’autore porta come esempio concreto il *Genji monogatari*, definito come il primo romanzo al mondo che servì da stimolo persino all’Inghilterra tardo-vittoriana e come prova del fatto che, dal punto di vista della sensibilità per le relazioni tra uomo e donna, il Giappone fosse più avanzato di quasi mille anni rispetto all’Occidente.

Inoltre, il senso estetico giapponese si manifesta nella raffinatezza attraverso il continuo uso ininterrotto di una sola lingua (*hitotsu no gengo ga togirezu ni tsuzuita koto ni yoru senren*), in virtù delle parole *yamato*. Questa affermazione criptica, insieme alla precedente definizione della lingua parlata dal clan Yamato come *nihongo*, sottende la visione essenzialista di una lingua giapponese fondamentalmente unitaria e statica nel tempo, tale per cui «ciò che è stato scritto più di millecinquecento anni fa può essere letto persino dai bambini odierni» (p. 96). Tuttavia, non è chiara la natura di questa raffinatezza, né come essa sia connessa allo sviluppo di un senso estetico.

L’aspetto interessante da sottolineare è che, come accennavo poc’anzi, nel medesimo capitolo apparentemente consacrato alla “trattazione” degli *yamatokotoba* e alla loro connessione con il senso del Bello dei Giapponesi, su un totale di quaranta pagine solo circa venti parlano effettivamente dell’argomento che l’autore si era proposto di trattare (senza contare i numerosi esempi, digressioni e paragoni non attinenti che popolano ciascuna sezione). Nel resto delle pagine sono confusamente elencati altri oggetti esprimenti il raffinato senso estetico giapponese, nati dalla natura o dallo stile di vita giapponese, quali gli *hinanigyō*²³; l’unificazione tra paesaggio circostante e il fiore di ciliegio; la danza o i *bonsai*. In definitiva, per Watanabe tutto ciò che esprime il senso estetico giapponese e la sua raffinatezza, *in primis* le parole *yamato*, dovrebbe essere fonte di orgoglio nazionale.

²³ Bambole ornamentali che rappresentano in miniatura i sovrani reali, gli attendenti e i musicisti negli abiti tradizionali della corte Heian. Sono esposte come ornamento su una piattaforma a gradini ricoperta di un tessuto rosso durante lo *Hinamatsuri*, il festival delle bambine, celebrato in Giappone il 3 marzo.

2.3 Come attivare il carattere nazionale: il revisionismo

2.3.1 Riforma del sistema educativo (1) - Per una revisione della Storia

Per infondere orgoglio nazionale valorizzando le peculiarità del Giappone, è per Watanabe fondamentale rivedere il sistema educativo giapponese, innanzitutto l'insegnamento della storia (*rekishi o oshieru*).

Nel corso del saggio, l'autore menziona i fattori che avrebbero influito negativamente sul sistema educativo giapponese dal dopoguerra ad oggi veicolando una **visione della storia giapponese auto-denigratoria**. Si può dire che le seguenti dichiarazioni siano *strawman* che si originano dai due falsi problemi originalmente individuati dall'autore, essendo pretesti per giustificare e asserire il proprio nazionalismo revisionista e a tratti sciovinista:

- Coloro che nel dopoguerra sostituirono gli epurati nel mondo accademico ed educativo erano simpatizzanti o estremisti di sinistra, famosi nell'anteguerra per “parlare male del Giappone” (*senzen no nihon no waruguchi o itte iru hitotachi*), per essere affiliate al Comintern, per aver introdotto in Giappone il socialismo dall'Europa, e per aver direttamente o indirettamente ricevuto l'ordine di ribaltare il governo giapponese e far sparire l'imperatore.
- Questi “ approfittatori della sconfitta” trasmisero le proprie idee negative sul Giappone e sui Giapponesi alle generazioni successive, in particolare diffusero l'idea che “il Giappone dell'anteguerra fosse cattivo” (*senzen no nihon wa warukatta*), che “il Giappone non è un grande Paese e i Giapponesi non sono una grande razza” (*nihon wa taishita kuni de wa nai, nihonjin wa taishita jinshu de wa nai*) e che la storia del proprio Paese è stata deplorabile (*jibun no kuni no rekishi ga warukatta*). Questa è una visione della storia giapponese “masochistica” (*nihon no jigyakushikan*), che ha danneggiato l'istruzione giapponese. Essa continua tuttora - ad esempio, quando queste persone affermano che la Casa reale dovrebbe ammettere la matrilinearità in virtù del principio dell'uguaglianza di genere. Il fatto di non aver compreso che le fondamenta della civiltà giapponese sia la linea imperiale (*kōtō*) che si è sempre attuata per discendenza maschile ha portato alla perdita del carattere nazionale dei Giapponesi.
- Nel dopoguerra vi furono altri “ approfittatori” le cui politiche negarono (*hitei shita*) l'orgoglio ai Giapponesi e ne distrussero il carattere nazionale (*nihon no hinkaku o hōkai sasete*): gli occupanti americani.
- Fu soprattutto il lascito del processo di Tōkyō a pesare gravemente sulle generazioni successive e a provocare un progressivo deterioramento morale, l'attenuamento del rispetto internazionale che il Giappone si era guadagnato dagli sforzi per modernizzarsi, il sorgere di

un sentimento di umiliazione e di sfiducia verso il proprio Paese da parte del popolo giapponese (*jikoku no kako ni jishin no motenai kokumin*). Esso fu istituito dagli Americani per dimostrare che il Giappone fu un Paese criminale (*nihon wa hanzaikokka da*), un Paese che perpetrò una guerra di invasione (*nihon wa shinryakukoku da, nihon wa senryaku sensō o okonatta*). Questa consapevolezza fu il punto di partenza del dopoguerra (*sengo no shuppatsuten*).

- Un altro pesante lascito dell'occupazione, che ebbe conseguenze negative di lunga durata, fu l'abolizione del Rescritto imperiale, documento che Watanabe definisce "la virtù secondo i Giapponesi" (*nihonjin ni tote no tokume*), che causò la perdita della visione etico-morale dei Giapponesi.
- Anche il fatto che la Costituzione giapponese odierna non sia stata creata dai Giapponesi ma sia stata influenzata dalle indicazioni di Charles Louis Kades (1906-1996) e da forti simpatie per il Komintern è stato un evento deplorabile che ha non solo compromesso la sovranità del Giappone ma ha anche contribuito a plasmare la percezione di subordinazione che i Giapponesi hanno di sé e del proprio Paese. Ad esempio, particolarmente grave è la dichiarazione contenuta nel preambolo della Costituzione: «La sicurezza del popolo giapponese sarà mantenuta nella fiducia dei Paesi vicini». Non solo affidare la sicurezza ad altri è proprio di un Paese debole, ma affidarne la sopravvivenza equivale a diventare schiavi di un altro Paese.
- Il Giappone del dopoguerra fu inoltre costretto a fare solo un'auto-riflessione (*hansei bakari shiirarete kita*) e a chiedere scusa. Questo atteggiamento apologetico da parte del Giappone raggiunse il suo culmine durante il Gabinetto di Miyazawa (1991-1993) che mandò i sovrani giapponesi in Cina (*tennō hōchū*), un Paese in cui vi è storicamente l'abitudine a portare tributo. Ciò fu un gigantesco, imperdonabile sbaglio che causò un'indelebile ferita nazionale, perché non vi è in Asia Orientale l'usanza che un sovrano presti visite reciproche. Forse affinché l'orgoglio giapponese si riprenda da una simile profonda ci vorranno decine o un centinaio di anni.
- In definitiva, subito dopo la sconfitta, i Giapponesi dovettero sottostare a un periodo di auto-repressione nazionale, in quanto le forze di occupazione stabilirono trenta divieti, tra cui il divieto di parlare male delle forze occupanti, di lodare il Giappone prebellico, di discutere della Costituzione, di criticare il processo di Tōkyō, di parlare male dei Coreani, dei Cinesi: fu imposta una completa regolamentazione della libertà di parola, compresa la libertà di stampa e ciò fomentò la distruzione del già compromesso carattere nazionale.

Parallelamente a questa vittimizzazione del Giappone militarista e a questa ricerca dell'origine dei mali del Giappone odierno, Watanabe esprime una più ampia visione mistificatrice della realtà e propone una **rilettura dell'intera storia del Giappone**, il cui referente è già di per sé frutto di un processo di essenzializzazione, essendo il 'Giappone', concepito come un'entità omogenea e monolitica. Il *modus operandi* è, come in Suzuki, l'infalsificabilità delle "verità" (*jijitsu, kakujitsu*) propugate come tali dall'autore, contrapposte alle presunte "bugie" o "frodi" (*uso, inchiki*) sostenute dal sistema educativo giapponese. Particolarmente significativa è la rilettura della storia giapponese dall'era Meiji al 1945, considerato dall'autore il lasso di tempo portato a giudizio dagli Americani. Qui di seguito ho elencato le affermazioni revisioniste dell'autore riferite al Meiji, alla Guerra del Pacifico e al dopoguerra, particolarmente significative nell'ambito del suo progetto di riforma dell'insegnamento di storia nelle scuole giapponesi:

Era Meiji:

- Durante la repressione della rivolta del movimento Yihetuan in Cina (1900), l'esercito giapponese, a differenza di quello inglese e russo, non commise atti predatori, ma si distinse per il suo coraggio, la sua correttezza, derivanti dallo spirito dei *bushi*: l'evidenza di ciò è rappresentata dal fatto che tra i Pechinesi vi furono persone che si spostarono nell'area controllata dall'esercito giapponese perché non saccheggiava il nemico, al contrario di Inghilterra e Russia.
- I Giapponesi hanno mostrato rispetto verso gli avversari sconfitti nelle Guerre sino e russo-giapponese: ne è una prova l'esemplare comportamento del generale Nogi che ebbe il riguardo di far indossare la spada allo sconfitto generale russo Anatolij Michajlovič Stessel (1848-1915) per non fargli perdere la faccia di fronte al fotografo o il salvataggio da parte del Giappone dell'equipaggio nemico affondato con la nave presso la baia di Vladivostok durante la Guerra russo-giapponese.
- La vittoria nella Guerra russo-giapponese sancì l'uguaglianza degli Stati e delle razze nel mondo. I *bushi* del Meiji crearono un ventunesimo secolo senza discriminazioni: se non ci fosse stata la Guerra russo-giapponese, probabilmente non avrebbe avuto successo il movimento per i diritti umani dei neri d'America. Tutti i leader di quei Paesi divenuti fautori dei movimenti d'indipendenza furono incoraggiati da quella guerra. Fu l'attitudine del Giappone di non piegarsi ad altri Paesi ad avere una grande influenza nel mondo. Sono stati i Giapponesi, con il sangue, il loro sudore, le loro lacrime, ad aver reso possibile la liberazione delle colonie. Non Hitler, non Mussolini, non l'America, non l'Inghilterra. Se non ci fosse stato il Giappone,

sarebbe persistita una condizione pressoché di schiavitù nei Paesi colonizzati e l'Uomo bianco sarebbe stato il padrone del mondo anche nei secoli ventunesimo, ventiduesimo, ventitreesimo.

- Il Rescritto imperiale sull'educazione (*Kyōiku chokugo*, 1890) non aveva valore di legge (*hōritsu dewa arimasen*), ma era semplicemente un insieme di principi guida (*shishin*). In particolare, la frase finale del documento significherebbe: “Fare in modo che gli altri si impegnino perché mi impegno anch'io” (p. 115) ed è paragonabile alle “parole di ringraziamento” di Nichiren (1222-1282) o Shinran (1173-1263)²⁴. Sono parole universali, valide sia oggi che nel passato. Il Rescritto veicola una visione etica/morale universale, non dipendente da una religione in particolare. Perciò, la Dieta non aveva l'autorità per abolirlo nel dopoguerra.

Guerra del Pacifico e dopoguerra:

- La causa remota della guerra del Pacifico fu la persecuzione degli immigrati giapponesi negli Stati Uniti, cioè l'odio nutrito verso il Giappone dal mondo all'inizio della Seconda guerra mondiale. Ciò che fa arrabbiare più di ogni altra cosa i Giapponesi che hanno conosciuto la situazione prebellica è la discriminazione razziale in America verso quei Giapponesi che entrarono in questo Paese dal Pacifico come immigrati e che furono però perseguitati.
- L'atteggiamento del generale statunitense Douglas MacArthur (1880-1964) durante la Guerra, esemplificato dall'umiliazione inflitta a Honma Masaharu (1887-1946) e Yamashita Tomoyuki (1885-1946)²⁵, dalla sua fuga e dall'abbandono dei soldati nel Pacifico, mostra il comportamento arbitrario e privo di cavalleria tenuto dagli Americani nei confronti dei Giapponesi che culminò nel processo di Tōkyō.
- Il processo di Tōkyō, del quale si crede abbia avuto basi internazionali, in realtà non le ebbe, poiché fu un processo messo in piedi tramite una Dichiarazione speciale (*tokubetsu sengensho*) di MacArthur, non basata sulla legge internazionale, né conforme alla legge di alcun Paese. Inoltre, la configurazione e la regolamentazione del processo furono stabilite attraverso la Carta per l'IMTFE emessa sempre per ordine di MacArthur. Basandosi esclusivamente sull'autorità di MacArthur, il processo non è nemmeno definibile come tale. A riprova di ciò, tra gli accademici specialisti in diritto internazionale di tutto il mondo non vi è nessuno che sostiene la validità di tale processo. Forse solo in Cina vi sono persone che si auto-definiscono accademici di diritto internazionale e che sostengono la sua validità, ma essendo la Cina un

²⁴ Monaci buddhisti giapponesi, il primo fondatore del Buddhismo Nichiren, un ramo della scuola del buddhismo Mahāyāna (Grande Veicolo), il secondo della dottrina della Terra pura.

²⁵ Due generali dell'esercito dell'impero giapponese durante la guerra del Pacifico.

Paese che predilige il governo arbitrario più che un governo di diritto, è opportuno dare poco valore alle sue dichiarazioni. Inoltre, le persone giudicate dal processo di Tōkyō erano state persone eccezionali nel periodo prebellico. Pertanto, il processo di Tōkyō fu esclusivamente un dispositivo amministrativo delle forze occupanti. Fu una farsa, una cerimonia in cui i vincitori processarono i vinti (*shōsha ga haisha wo sabaku tame no gishiki*);

- Il Giappone portò avanti una guerra per autodifesa e non di aggressione e invasione. Lo stesso giudice indiano Radhabinod Pal (1886-1967) sottolineò che il processo non esaminò se il Giappone avesse compiuto o meno atti d'invasione. Questo fatto sarebbe stato poi palesemente confermato da una dichiarazione di MacArthur secondo il quale il Giappone si era imbarcato in una guerra per “ragioni di sicurezza”, che equivale a dire per “ragioni di sopravvivenza”, di “autodifesa” e quindi non di aggressione.
- Il fatto che MacArthur disprezzasse i Giapponesi fu chiaro anche quando egli giunse in Giappone, dove emanò il divieto riguardante lo shintoismo, considerandolo come l'ideologia che aveva spinto i Giapponesi a entrare in guerra. Tuttavia, in guerra qualsiasi Paese “si allea” con la religione: così fece anche l'America affiliata alla Chiesa. È strano pensare che lo shintoismo sia negativo perché aveva creato coraggiosi soldati giapponesi, ma gli Americani non notarono questo particolare e mancarono di cavalleria.
- L'abolizione del Rescritto imperiale sull'educazione fu un complotto di sinistra. Ad esempio abolire l'affermazione: «Siate filiali verso i genitori, affettuosi verso fratelli e sorelle, armoniosi nelle vesti di marito e moglie...» (p. 143) equivaleva a promuovere la disobbedienza verso i genitori, il litigio tra fratelli e la disarmonia coniugale.
- Il fatto che la Costituzione giapponese odierna sia stata creata dai Giapponesi rappresenta una frode messa in circolazione dagli “approfittatori della sconfitta” giapponesi, a causa del recente dibattito su una possibile revisione costituzionale. In realtà, nemmeno la firma della Costituzione, attribuita all'imperatore Shōwa, è propriamente sua, perché fu un atto forzato. Egli era infatti soggetto al Comando supremo delle forze alleate. In quel momento in Giappone non vi era sovranità.

Ciò che accomuna tutte queste rivendicazioni è la ripetizione di asserzioni che l'autore presenta come inconfutabili, non falsificabili. Così facendo, però, ne decreta allo stesso momento la non scientificità. Questi sono solo alcuni esempi di come i politici del governo giapponese dovrebbero operare per ri-narrare la storia del Giappone.

Un altro *modus operandi* strettamente connesso all'infalsificabilità è l'oscuramento degli aspetti negativi della storia giapponese. Per Watanabe l'insegnamento della storia dovrebbe rispettare un ordine (*oshieru junban*), come mostrerebbe in modo paradigmatico il metodo didattico americano. Per prima cosa si dovrebbero insegnare i racconti in grado di conferire orgoglio (*hokori ga moteru hanashi*) e amore patriottico (*aikokushin o moteru*),²⁶ cioè i racconti storici positivi (*rekishi no akarui hanashi*). Poi, quando si diventa più maturi e si sviluppa un certo senso critico, s'insegnano anche i racconti oscuri (*kurai hanashi*). In altri termini, la "nuova storia del Giappone" (*nihon no atarashii rekishi*) dovrebbe essere basata sulla minimizzazione, il negazionismo e la reinterpretazione delle azioni negative perpetrate dai Giapponesi, in modo tale che i giovani non provino vergogna e umiliazione per la loro identità in quanto Giapponesi. Watanabe afferma che in Giappone, lungi dall'insegnare aspetti positivi della storia giapponese, si sono sempre insegnati solo i racconti negativi e si sono trasmesse interpretazioni ciniche della giapponesità (*nihonjinsei akusetsu*). Se si adotta un punto di vista negativo (*hiteitekina mikata*), anche il modo di scrivere e di insegnare la storia avrà un impatto negativo.

Questo sforzo di Watanabe per ammendare il sistema educativo giapponese si concretizza nella stesura di un libro di testo per le scuole superiori: *Nihonjin no hokori o tsutaeru saishin nihonshi* (La nuova storia del Giappone per trasmettere orgoglio ai Giapponesi, 2012). Lo scopo di questo testo scolastico è enfatizzare l'unicità della storia e della cultura giapponese:

大陸の文明の影響を受けながらも、日本列島に独自の歴史と文化が生い育つことになった (Watanabe et al. 2012: 11)

Pur sotto l'influenza della civiltà continentale, nell'arcipelago giapponese nacquero e si svilupparono una storia e una cultura uniche.

Il libro parte dal presupposto che fino a questo momento in Giappone è stata portata avanti un'educazione inappropriata (*seno no adabana toshite no kyōkasho mondai*) (Watanabe et al. 2012: 2) in termini di trasmissione di orgoglio nazionale. Come riprenderò in seguito, Watanabe e i collaboratori di questo testo, come ad esempio la giornalista e commentatrice Sakurai Yoshiko, sono alla meglio definibili come "storici dilettanti" in possesso di una conoscenza storica sommaria. Watanabe ha anche collaborato con Tamogami Toshio, ex capo di Stato maggiore delle forze di autodifesa aerea giapponesi e personalità politica controversa molto

²⁶ Per Watanabe 'patria' e 'nazione' sono concetti coincidenti.

vicina ad Abe, alla stesura di *Hokori aru nihon no rekishi o torimodose* (Restauriamo una storia del Giappone piena di orgoglio!, 2014). Si tratta di un saggio in cui i due autori trattano ciascuno una questione cruciale nella storia recente del Giappone che dovrebbe essere riletta al fine di intravedere «un bell'arcobaleno» all'interno della storia del Paese (Watanabe & Tamogami 2014). Tra le rivendicazioni portate avanti da Tamogami vi sono la costruzione di armi nucleari, portaerei, cacciatorpediniere AEGIS, bombardieri strategici da parte del Giappone da finanziare tagliando le detrazioni statali per l'infanzia; tra le sue denunce la “distruzione” e la “vendita del Paese” da parte dei “traditori della nazione”; infine, elogia Abe quale uno dei pochi politici non apologetici non ossessionati dalla “visione della storia masochistica” (Saaler 2016: 6). Questo personaggio, come del resto Watanabe e simili, ha il diritto di esprimersi nei termini appena descritti grazie alla propria cerchia di conoscenze vicine alle posizioni più reazionarie del LDP.

Infine, parallelamente all'insegnamento rettificato della storia Watanabe propone di istituire la giornata di commemorazione del ritorno all'indipendenza (*dokuritsukaifuku kinenbi*) individuata nel giorno del 28 aprile, in ricordo della fine dell'occupazione americana. Così facendo, si può iniziare a educare i giovani alla “verità” - che il proprio Paese ha subito un'occupazione straniera e che sin dal dopoguerra si trova sotto un giogo ideologico “masochistico”.

2.3.2 Riforma del sistema educativo (2) - L'importanza della lingua nazionale e della morale

In secondo luogo, il revisionismo di Watanabe si declina nella proposta di rivedere il metodo educativo dei giovani Giapponesi rafforzando e approfondendo lo studio della lingua giapponese e dei classici letterari e reintroducendo la morale come materia curriculare al fine di stimolare il sentimento di orgoglio nazionale.

Per l'autore l'enfasi sull'importanza del giapponese è necessaria nel Giappone di oggi perché non vi è materia più adatta per veicolare il senso estetico giapponese, il contesto storico che si cela dietro alla lingua (*kotoba ni ura ni aru rekishiteki keihai*). La conoscenza approfondita della **lingua nazionale** è infatti connessa alla restaurazione del carattere nazionale in quanto Giapponesi. In particolare, Watanabe si riferisce alla conoscenza degli *yamatokotoba*, il cui potere immanente è in grado di risvegliare la vera natura che pervade i “geni dei Giapponesi” - emotività, armonia, tranquillità. Le parole *yamato* sono infatti parole di etimologia autoctona che veicolano la peculiarità dello spirito giapponese. Inoltre, è solo rafforzando la competenza linguistica nella propria madrelingua che è possibile educare adeguatamente anche all'insegnamento delle lingue straniere come l'inglese.

Per educare alla lingua nazionale è necessario **studiare i classici** della letteratura. Per questo motivo, Watanabe afferma che bisognerebbe richiedere negli esami di ammissione alle scuole medie e superiori la conoscenza dei testi originali di opere quali il *Genji monogatari*, lo *Hyakunin isshu* (Poesie di cento poeti, 1235), lo *Heike monogatari* (Storia degli Heike, ca. XIII secolo), poesie del *Man'yōshū*, dello *Tsurezuregusa* (Ore d'ozio, ca. 1330), l'*Oku no hosomichi* (L'angusto sentiero del Nord, 1702) per intero. L'educazione dovrebbe limitarsi a questo: così, le persone interessate possono continuare anche dopo la fine dell'istruzione obbligatoria a leggere le opere d'interesse, mentre alle persone non interessate rimarranno perlomeno le basi dell'educazione al giapponese. Soprattutto lo studio dei *waka* è fondamentale in questo senso, in quanto, secondo l'autore, attraverso la loro memorizzazione il giovane discepolo è in grado di impossessarsi intuitivamente dello spirito nazionale, basato sulla sensibilità, l'"origine dei Giapponesi". Oltre alle poesie estratte dalle antologie classiche, Watanabe si auspica anche la riabilitazione delle Canzoni delle quattro festività (*Shidaisetsu*), quattro canti popolari che erano fatti cantare agli scolari giapponesi nell'anteguerra. Essi sono definiti "superbi", perché, insieme al Rescritto imperiale sull'educazione, rappresenterebbero il fondamento morale dei Giapponesi e trasmetterebbero la sensibilità giapponese in modo immediato, essendo composti di sole parole *yamato*. Imparandoli a memoria, anche senza comprenderne a fondo il significato, l'autore crede che possano immediatamente riattivare lo spirito nazionale giapponese.

Infine, sebbene Watanabe non lo esprima esplicitamente, in questo saggio è visibile anche l'intento di enfatizzare la restaurazione di una **morale** considerata specificatamente **giapponese** (*nihonjin no dōtokukan*), in connessione al disegno di riforma pedagogica prospettata dall'autore. Oltre a citare il Codice dei Diciassette Articoli (*Jūshichijū kenpō*, 604 d.C.) di Shōtoku Taishi, in particolare l'articolo riguardante la preservazione dell'armonia e quello sulla venerazione del buddhismo (cioè, secondo l'autore, dell'assimilazionismo), Watanabe afferma che fu il Rescritto imperiale sull'educazione del sovrano Meiji a istituire in modo decisivo la visione etico-morale dei Giapponesi. Egli non entra mai nel merito dei valori che costituirebbero tale visione, fatta eccezione per l'universalità, la laicità, la pietà filiale, il rispetto per il *tennō*. Tuttavia, è chiaro che egli aspiri a una restaurazione del regime prebellico in ambito educativo, nel quale il sovrano reale è oggetto di venerazione e la morale è un insegnamento curricolare. Watanabe, oltre ad essere stato una delle figure chiave e uno dei sostenitori più agguerriti del movimento di revisione storica che caratterizza il panorama politico contemporaneo, presiedeva l'Associazione di esperti per la promozione dell'educazione morale (*Dōtoku kyōiku o susumeru yūshikisha no kai*), un gruppo di pressione che spinge all'introduzione dell'educazione morale nelle scuole (Saaler 2016: 6, 12). Come riprenderò in

seguito, l' idoneità di Watanabe e simili per stilare un programma educativo che verta sulla morale deriva esclusivamente dal supporto ricevuto da politici di destra ultra-conservatori per proporre le rivendicazioni revisioniste della Commissione esaminatrice della storia (*Rekishu kentō iinkai*), una commissione interna al LDP nata nel 1993 con l'intento di perseguire il revisionismo storico (Saaler 2016: 4, 6).

Questi temi di carattere pedagogico sono stati trattati dall'autore in modo più esteso in un libro apparso nel 2001 e intitolato *Kokumin no kyōiku* (Educazione nazionale). Più che essere un saggio di pedagogia, il libro in questione sembra riprendere già dal titolo un certo tipo di retorica nazionalista ottocentesca e propria del Giappone prebellico che poneva l'enfasi sull'importanza del sistema educativo per infondere nei giovani discepoli l'amore, il rispetto e l'orgoglio verso la nazione (Watanabe 2001). Per completare il pensiero di Watanabe a proposito dell'auspicabile riforma scolastica e per mostrare il grado di allineamento ideologico con l'amministrazione Abe, vorrei sottolineare che l'autore fa qui riferimento anche alla necessità di introdurre in tutte le scuole dell'obbligo la reverenza (*keii*) verso l'inno e la bandiera nazionali, l'insegnamento dei testi mitologici sin dalle prime fasi dell'educazione del futuro cittadino giapponese, la "giusta" comprensione verso la natura sacra della Casa reale, la conoscenza "corretta" della storia dell'era Shōwa (Watanabe 2001).

Il nucleo ideologico: il primordialismo

1. Il sistema di credenze primordialiste

In *Nihonjin no hinkaku* è presente un forte richiamo ideologico al nazionalismo del Meiji incentrato sul culto del *tennō*. Qui sotto riporto le argomentazioni dell'autore che esprimono credenze primordialiste:

1) NATURALITÀ O PRIMORDIALITÀ

- Il 'Giappone' è primordiale in virtù della vetustà della Famiglia reale, la cui sacralità è data dalla continuazione della stessa dinastia per discendenza maschile da più di duemila anni e dal suo legame indissolubile con la stirpe divina di Amaterasu. La nazione giapponese è perciò essa stessa primordiale perché condivide i "geni di Jinmu" e riproduce l'antica comunione attraverso la performance di antichi rituali shintoisti, in particolari quelli agrari.

- La sacralità della Famiglia reale, del Paese-Giappone e della nazione giapponese trova un riscontro scientifico nella biologia, cioè nei principi di ereditarietà che sanciscono il primato dell'uomo, portatore del cromosoma che determina il sesso, sulla donna. La continuità della famiglia reale giapponese ha basi genetiche, perché il principio di discendenza è sempre stato patrilineare. I Giapponesi sono dunque una nazione nel senso di comunità biologica.
- La primordialità del Giappone è incarnata dalla sopravvivenza e dalla vitalità dei santuari shintoisti e dalla loro ricostruzione periodica nella forma originaria. Gli stessi materiali grezzi del legno non trattato e della paglia utilizzati per il loro rifacimento simboleggiano la primitività della civiltà giapponese.

2) LA PARTE PER IL TUTTO

- Il popolo-nazione-razza giapponese è considerato nella sua organicità, come un insieme di persone la cui individualità sublima nella totalità. L'autore si erge infatti a portavoce del senso comune, del 'Giapponese medio'. Anche l'essenzializzazione della categoria dei 'Giapponesi', l'enfasi sull'armonia sociale, sull'unitarietà e sull'omogeneità culturale, linguistica, spirituale e soprattutto "razziale", la minimizzazione delle differenze interne ai membri dell'*out-group* presuppongono una visione olistica del concetto di 'nazione giapponese'.
- Il corpo, o meglio, l'organismo, della nazione è metafisicamente e materialmente rappresentato dal *tennō* e l'unità della nazione è riprodotta attraverso l'esecuzione di rituali agrari, di cui il sovrano reale rappresenta il sommo sacerdote.

3) INDIVISIBILITÀ E SEPARATEZZA

- Essendo la nazione giapponese concepita come un organismo, le sue parti non possono essere scisse da esso. I tratti costitutivi il carattere della nazione giapponese sono interconnessi e sono un tutt'uno con la giapponesità. Allo stesso tempo, essi ne decretano la separazione fisica e spirituale da altri caratteri nazionali, essendo considerati unici giapponesi. Il concetto stesso di 'unicità' è associato in questo contesto all'incolmabile diversità del Giappone dal resto del mondo, cioè dall'inesistenza di tratti comuni e condivisi con altre nazioni. La separatezza della nazione giapponese è invocata fortemente in antitesi alla Cina e alla Corea.
- In ultima analisi è però il criterio dell'etnicità la forza primigenia a segnare i confini veri tra nazione giapponese e le altre nazioni, intendendo con etnicità un insieme di qualità determinate biologicamente (*Volkstum*) (Merker 2000: 73-74).

- Il ‘Giappone’ è inteso come un’entità unitaria in cui nazione, razza, Stato, lingua, cultura e territorio coincidono.

4) TERRITORIALITÀ

- Watanabe enfatizza la natura insulare del Giappone. L’insularità non è solo un elemento fisico, ma soprattutto ideologico: evidenziando la separatezza e l’isolamento dal continente asiatico, egli ne motiva la peculiarità culturale e razziale. Ad esempio, il fatto di essere un Paese insulare dove vivido è il cambiamento delle stagioni ha decretato il raffinamento di un senso estetico unico. La natura ideologica di questo attributo è visibile anche dall’invocazione alla mitologia indigena, che, riferendosi espressamente a “quest’isola”, alluderebbe al fatto dei Giapponesi di essere un tutt’uno con essa. Inoltre, l’insularità è enfatizzata anche in relazione al fatto che essendo il Giappone un’isola, i disordini bellici sono stati relativamente pochi e solo di carattere locale.
- Il Giappone è anche caratterizzato come “piccolo”: la natura parimenti ideologica di questo attributo è comprensibile dal fatto che l’autore lo eleva, insieme all’insularità, a possibile spiegazione della continuità mitologico-dinastica.
- Il Giappone è un Paese insulare unitario e compatto anche territorialmente.
- Il Giappone è un Paese agricolo, il cui territorio è stato plasmato dalla coltivazione del riso. La ruralità è un tratto definitorio di giapponesità: i Giapponesi sono una nazione rurale, i cui valori derivano cioè dalla radicata tradizione agricola. La coltivazione del riso ha plasmato anche i costumi, lo stile di vita, la cultura giapponese.
- La terra giapponese, nel senso concreto di suolo, è parte costitutiva del corpo dei Giapponesi: i vegetali, i frutti della terra, il riso sono ingeriti dai Giapponesi come alimenti, sono digeriti e trasformati in escrementi che ritornano sotto forma di concime ad arricchire il suolo giapponese, secondo un (ri)ciclo incessante. In altri termini, i Giapponesi ingeriscono ogni volta che mangiano resti dei propri antenati: gli avi sono il suolo giapponese, sono i Giapponesi. Il suolo dei Giapponesi simboleggia ed è il ciclo delle generazioni della nazione. (Watanabe 1980)

5) CONTINUITÀ TEMPORALE

- La continuità è l’attributo che più di ogni altri nel discorso di Watanabe sancisce la primordialità della nazione giapponese. È soprattutto la continuità della dinastia reale giapponese attraverso la discendenza patrilineare a rappresentare il nucleo delle fondamenta

dell'unitarietà e unicità della civiltà giapponese nel mondo, nonché la fonte della sua separatezza da altre civiltà. Essa è l'effetto dell'insularità.

- Il sistema ereditario basato sulla successione del comando dello *ie*, secondo il quale le persone nell'asse ereditario ereditavano tutto in modo che quando il capo famiglia moriva il nucleo familiare sopravviveva, è oggi rimasto inalterato solo nella Casa reale. Questo fatto la rende ancor di più sacra, essendo stato il sistema di successione dello *ie* il nucleo della cultura giapponese.
- La continuità della nazione giapponese si manifesta chiaramente nella vitalità dei *jinja* giapponesi, oggetto di continua venerazione.
- La Casa reale e l'utilizzo ininterrotto dei santuari shintoisti rappresentano il filo che unisce le generazioni di Giapponesi del passato, del presente e di quelle che verranno. Perciò, esiste un *continuum* spirituale che attraversa i tempi e si manifesta, per esempio, nella preservazione della "sensibilità giapponese", innata in ciascun Giapponese, o nella lingua giapponese definita come "unitaria". Il *continuum* spirituale, di tipo metafisico, poggia però le sue basi su un *continuum* più materialistico, la comunanza di stirpe e discendenza.

6) CICLICITÀ O ATAVISMO

- La nazione giapponese non solo persiste nel tempo, ma riproduce continuamente il suo nucleo originario. La ciclicità della nazione giapponese è data dalla rigenerazione della linea dinastica della Casa reale giapponese. Il motto nazionalista *bansei ikkei*, a cui si riferisce l'autore, esprime sinteticamente il seguente concetto: "una linea per diecimila generazioni" significa che ad ogni intronizzazione di un nuovo *tennō* viene trasmesso simbolicamente il "sangue della nazione". Il ritorno alla primitività è simboleggiato dalla costruzione di un santuario temporaneo di legno grezzo.
- Anche la ricostruzione ciclica dei *jinja* sottende il medesimo principio rigenerativo: la riproduzione ventennale della forma originaria del santuario facendo uso dello stesso materiale grezzo riflette il ritorno simbolico ai primordi.
- Il corpo stesso dei Giapponesi è simbolo di questo principio rigenerativo: i Giapponesi si sono sempre nutriti dei cereali e delle verdure del fertile arcipelago giapponese, che sono restituiti alla terra giapponese attraverso gli escrementi, che, a loro volta, si scompongono in molecole e atomi. Questi ultimi entrano nei cereali e nelle verdure come fertilizzanti, che sono poi mangiati dai Giapponesi, che, a loro volta, restituiscono ancora alla terra. Questa restituzione continua è continuata in Giappone sin dall'antichità: perciò una parte degli antenati

giapponesi fa ritorno nel corpo delle nuove generazioni come alimento. E così, l'amore dei Giapponesi per la propria terra natia è atavico, poiché affonda le proprie radici in questo aspetto.

7) ETERNITÀ O PERENNIALITÀ

- Nel discorso di Watanabe, la Casa reale giapponese (e la nazione giapponese) è sì “datata” temporalmente e storicamente, essendo considerata antica più di duemila anni, ma è caratterizzata allo stesso tempo dall'attributo di eternità, perché è considerata essere la continuazione dei *kami* della mitologia giapponese. In altre parole, la stirpe reale giapponese, il nucleo della nazione giapponese, è sia “storica” (le generazioni da Jinmu fino ad oggi) sia mitica (la cui capostipite è Amaterasu).
- La nazione giapponese è atemporale, astorica. È trattata cioè come un'entità essenzializzata da sempre esistente ed è un effetto del carattere ciclico della medesima.

8) MEDESIMEZZA

- L'essenza del ‘Giappone’ come entità è sempre uguale a sé stessa, proprio grazie alla continuità lineare tra *kami* e discendenza reale. Non solo lo “spirito” giapponese (l'etica, la morale, la sensibilità) non cambia, ma ciò che si trasmette inalterato generazione dopo generazione è l'insieme dei “geni giapponesi”.
- L'immutabilità della nazione giapponese emerge in modo particolarmente lampante nella sfera del sacro, nella venerazione delle divinità mitologiche.

9) SPIRITUALITÀ

- Al carattere nazionale giapponese è attribuita una “natura sostanziale” di tipo metafisico, affinché esso diventi un elemento durevole e costante nel fugace mondo fenomenico, allo stesso modo in cui i romantici tedeschi concepivano e adoperavano lo “spirito del popolo” (Merker 2000: 165). Il particolarismo giapponese emerge con particolare evidenza nel campo dell'etica e della morale: è il ricco patrimonio spirituale interiore che i Giapponesi sono chiamati a riscoprire per restaurare l'autentico carattere della nazione.
- La spiritualità giapponese è incarnata in modo esemplare dallo spirito del *bushidō*. I *bushi*-Giapponesi sono i paladini della spiritualità, detengono il primato di moralità.
- La natura spirituale della nazione giapponese emerge anche in riferimento ad alcune qualità della giapponesità: l'enfasi sul sentimento, sull'irrazionalità, sull'intuizione. Quest'enfasi è

testimoniata dall'abbondanza di poesie a tema amoroso nella letteratura tradizionale scritta con parole di origine autoctona, gli *yamatokotoba*.

2. La retorica primordialista

a) Strategie retoriche

1) ESSENZIALIZZAZIONE E DICOTOMIZZAZIONE

Il nucleo del saggio ruota intorno a due essenze ontologiche, il 'Giappone' e l' 'Occidente/Cina-Corea', intese come realtà ultime della conoscenza. La tecnica utilizzata è sempre la stessa: individuate queste due entità astratte, stereotipate, atemporalì, Watanabe pone l'una in relazione dicotomica rispetto all'altra, in quanto recanti due modalità di esistenza caratterizzate da attributi antitetici. L'alterità funge da termine di paragone da cui ricavare gli attributi salienti e definatori della giapponesità. Gli attributi così identificati vengono poi polarizzati: a quelli giapponesi è loro assegnato un valore positivo, a quelli appartenenti all'Altro un valore negativo. Il risultato dell'essenzializzazione e della dicotomizzazione della realtà è l'enfasi sull'inconciliabilità che sussiste tra il gruppo del "noi" (*in-group*) e il gruppo del "loro" (*out-group*), l'unicità e la primordialità del proprio gruppo di appartenenza. Rispetto a Suzuki, Watanabe aggiunge un ulteriore elemento valutativo connesso al suo manifesto jingoismo: la superiorità dell'entità 'Giappone', l'inferiorità e il disprezzo verso la 'Cina' e la 'Corea' e la secondarietà dell' 'Occidente'. Anche per questo saggio, nella Tabella 1 in appendice ho riportato esempi rappresentativi di frasi estrapolate dal testo per ciascuna opposizione dicotomica individuata.

Watanabe struttura il saggio attraverso una contrapposizione tra 'Giappone' e 'Alterità'. Da una parte, vi è la 'cultura' (*nihon bunka*), la 'civiltà' (*nihon bunmei*), la 'lingua' (*nihongo*), la 'storia' (*nihon no rekishi*), il 'popolo-nazione-etnia-razza' giapponese (*nihon minzoku*, *nihon kokumin*, *nihonjin*), il 'Paese Giappone' (*nihon to iu kuni*) che l'autore identifica con 'noi' (*wareware*). Dall'altra vi è 'il diverso dal Giappone' (*takoku*, *ta no bunmei*, *ta no koku no gengo*, *ikoku no shūkyō*), il 'mondo' (*sekai*, *sekai kakuchi*, *sekaijū*, *sekai no hitobito*), l' 'estraneità' (*gaikoku*, *gaikokujin*, *gaikokugo*), da cui sono desunti gli attributi unici alla giapponesità.

Due sono le entità identificate nella macrocategoria dell'Altro: 'Cina/Corea' e 'Occidente'. In questo saggio la Corea e soprattutto la Cina rappresentano importanti termini di paragone, contro i quali Watanabe esprime un nazionalismo jingoista, riflesso delle sue posizioni ultra-conservatrici dell'ala più radicale della destra giapponese. L'attacco contro i vicini asiatici è

una caratteristica costante dell'attitudine di Watanabe, che però ha subito un'intensificazione soltanto negli ultimi decenni, com'è attestato anche da un crescendo delle sue pubblicazioni sull'argomento. Il disprezzo si manifesta non solo negli attributi assegnati a questi due Paesi con la parallela affermazione della superiorità del Giappone, ma anche linguisticamente chiamando in modo dispregiativo Cina e Corea *Shina* e *Koria*, i Cinesi *shinajin* e la lingua cinese *shinago*. In un saggio del 1973, Watanabe giustifica la denominazione *Shina* con il fatto che il termine in uso dal dopoguerra per indicare la 'Cina' *Chūgoku* (lett. "Paese di mezzo") sottende originariamente il significato di superiorità del soggetto che utilizza il termine e presuppone quindi l'idea che la Cina si trovi al centro del mondo e che il Giappone sia servile nei suoi confronti (Watanabe 1973: 23). È interessante notare che l'entità 'Cina' è identificata al contempo con la 'dinastia Qing', la 'dinastia Tang', la 'cultura confuciana', la 'cultura dello Yangtze', la '*Shina* dell'anteguerra', la 'Cina di una volta', mentre la 'Corea' ingloba indistintamente gli antichi regni di 'Paekche', 'Goryeo', 'Silla', la 'penisola coreana', la 'Corea del Sud'. Si tratta dell'operazione di riduzione essenzializzante che l'autore effettua per tutte le entità che compaiono nel saggio.

L'altra entità posta in contrasto con il Giappone ed essenzializzata è rappresentata dall' 'Occidente' (*seiyō*), il principale referente di *takoku*, *gaikoku*, *sekai*, fatta corrispondere alla categoria razziale *hakujin* (Uomo bianco) e ideologica *senshinkoku* (Paesi sviluppati). Con 'Occidente' l'autore si riferisce a 'Stati Uniti' (*Amerika*, *Beikoku*) ed 'Europa' (*Yōroppa*), indicati anche con *ōbei shokoku* (i vari Paesi occidentali). Con 'Europa' Watanabe si riferisce inoltre all' 'Europa occidentale', in particolare alla 'Gran Bretagna' (*Igirisu*), 'Francia' (*Furansu*), 'Germania' (*Doitsu*) e all' 'antica Grecia' (*kodai no Girisha*). Soprattutto l'associazione dell' 'Inghilterra' con l' 'Occidente' è il termine di paragone più frequente, essendo una realtà esperita da Watanabe. L'atteggiamento di Watanabe verso l'entità 'Occidente' è duplice perché essa funge da termine di paragone con il Giappone, sia per esaltare l'unicità e talvolta la superiorità di quest'ultimo, sia per sottolineare la loro l'affinità culturale. Nella fattispecie, è la 'Germania' ad essere considerata simile al Giappone sotto alcuni aspetti come la 'mitologia' (*german shinwa*), la 'cultura' (*dokoka bunkateki ni mo kyōtsū suru bubun*) e, da un punto di vista della 'raffinatezza spirituale', i Concerti brandeburghesi del compositore Bach si sposerebbero bene con il raffinato ornamento degli *hinaninyō*. L'accostamento tra Giappone e Germania non è una casualità: l'autore è fortemente influenzato dall'ambiente intellettuale tedesco, in particolare dalle correnti nazionaliste ottocentesche e dall'ideologia *völkisch*. Il popolo tedesco è l'unico popolo straniero a cui l'autore si riferisce con *minzoku* (*german minzoku*), termine utilizzato solo per il popolo-nazione giapponese (*nihon minzoku*) in

chiave etno-razzista. In altri casi, come nell'accostamento tra l'antichità della dinastia regale giapponese e quella della Chiesa di Roma, Watanabe sottende un senso di implicita reverenza verso l'Occidente. In ogni caso, a differenza di 'Cina' e 'Corea', Watanabe non mostra mai disprezzo nei confronti dell'Occidente, anche se non mancano i commenti critici soprattutto in relazione alla Guerra del Pacifico e al colonialismo. Infine l'autore menziona altre entità (es. la 'Russia', la 'Turchia', la 'Svezia'...) per dare l'impressione di condurre una vera analisi comparativa tra contesti linguistico-culturali, ma, anche in questo saggio, la loro marginalità numerica e qualitativa mostra che tali riferimenti sono solo arricchimenti retorici.

L'essenzializzazione e la dicotomizzazione della realtà rispondono alla volontà di risaltare gli attributi unici e positivi della nipponicità. Nel saggio di Watanabe ho individuato sette principali contrapposizioni che sottendono due visioni del mondo antitetiche: 1) continuità e interruzione; 2) omogeneità (purezza) ed eterogeneità (ibridismo); 3) insularità e continentalità; 4) armonia, pacifismo, rifiuto della violenza e conflitto, bellicosità, violenza; 5) agricoltura e pastorizia; 6) natura e artificio; 7) sensibilità e razionalità.

Mentre il Giappone è un Paese la cui storia e la cui essenza sono caratterizzate dalla continuità, garantita dalla continuazione della stessa dinastia reale sin dalla fondazione del Giappone, l'Occidente/Cina si distingue invece per l'attributo di interruzione storica, culturale, identitaria, motivata dall'incessante sostituzione etnica delle dinastie governanti e dal mescolamento generale delle genti. In altri termini, in Giappone è prevalso il principio di 'trasmissione del seme' nelle leggi di successione dinastica e, grazie alla stabilità dinastica, il *pattern* di sviluppo storico è sempre stato di tipo "evolutivo" perché è possibile individuare una panoramica, una differenziazione epocale nella storia giapponese. Per contro, ad esempio nei Paesi occidentali, è stato dominante il principio di 'trasmissione del patrimonio' e, ad esempio in Cina, il *pattern* di sviluppo storico è sempre stato lo stesso, "stagnante", a causa della ripetizione dello stesso modello di sviluppo storico, la sostituzione dinastica, non permettendole di evolversi. La dicotomia 'continuità/interruzione' si traduce in una contrapposizione in termini di vitalità, simboleggiata dalla sopravvivenza dei miti delle origini, organizzati in un organico sistema mitologico, e dal continuo utilizzo dei santuari shintoisti da una parte, e dalla scomparsa degli antichi miti, dispersi e mai strutturati in unico insieme, e dalla caduta in rovina degli antichi templi greci dall'altra. Questa opposizione ha anche un riflesso nel mondo naturale che circonda i vitali *jinja* e le vestigia dei templi greci, simboli della perduta civiltà occidentale dei tempi antichi. Mentre nel primo caso la natura è lussureggiante, florida e l'atmosfera è "umida", acquosa, nel secondo caso domina una natura morta, desolata, un paesaggio "arido", nudo. Simboli di questa opposizione sono i rispettivi materiali costruttivi: legno e pietra.

Strettamente connessa a questa prima dicotomia è la contrapposizione tra l'unitarietà linguistica, culturale, storica, identitaria, statale ed etnica del Giappone e la pluralità dell'Occidente/Cina sotto questi stessi aspetti. A ciò è sottesa la rispettiva attribuzione di purezza e ibridismo "razziale": l'incommensurabilità tra le due entità è data in primo luogo dall'unità e dalla mescolanza genetica. Per l'autore essa è una conseguenza della diversa conformazione geografica entro cui si sono sviluppate la civiltà giapponese e la civiltà sinica/occidentale. La nazione giapponese è nata in una particolare condizione di isolamento, dovuta alla distanza significativa dal continente asiatico, e in un contesto ecologico caratterizzato dalla varietà stagionale, in virtù della peculiare estensione nord-sud delle isole giapponesi. In questo senso, l'"insulare insularità" del Giappone è cagione dell'unicità genotipica dei Giapponesi. I popoli che abitano Cina, Europa e Stati Uniti sono invece geneticamente misti proprio a causa della facilità interazionale dovuta agli ampi spazi di movimento permessi dalla conformazione del continente euroasiatico.

La differenza geografica è connessa allo sviluppo di due diverse modalità di sussistenza: agricola e pastorale. L'autore si sofferma in particolare sulle origini rurali della nazione giapponese e sull'importanza della coltivazione del riso per lo sviluppo della sensibilità, dello stile di vita, della cultura, del principio che governa la trasmissione dinastica giapponese e, in ultima analisi, dello spirito del *bushidō*. L'unico esplicito accenno alle "nazioni a cavallo" è desumibile dall'attribuzione all'Occidente della "via dei cavalieri" (*kishidō*). In generale, come si può leggere in maniera più articolata in un altro saggio, Watanabe contrappone la mentalità contadina giapponese a quella equestre tipica dei popoli euroasiatici (Watanabe 1980).

Similmente l'autore attribuisce esplicitamente al 'Giappone' la qualità dell'armonia e implica indirettamente la natura conflittuale dell'alterità. L'implicatura si può in questo evincere da alcuni sintagmi descrittivi attribuiti alla giapponesità. Il principio di armonia che governa la società giapponese è innanzitutto visibile dal profondo sincretismo religioso attraverso cui le religioni, gli insegnamenti spirituali provenienti dall'esterno sono in Giappone intricatamente rielaborati facendoli coesistere. Ciò è esemplificato dalla condizione di complementarità (*kenka suru koto ga nai*) e di pluralità di pensiero (*hitotsu no shisō o oshitsukeru mono de wa naku*) entro cui sono sempre convissuti shintoismo e buddhismo: essa è l'immagine speculare delle religioni monoteiste occidentali che invece "litigano" sempre tra loro e tentano di imporre con la forza il proprio credo. Più in generale, il Giappone si distingue per la sua marcata tendenza alla pacificazione interna dei conflitti, al contrario del resto del mondo caratterizzato dal conflitto endemico che si manifesta in continui disordini e guerre tra etnie. Questa dicotomia emerge dalla stabilità della società giapponese sostenuta dal solo senso

morale ed etico delle persone e dalla necessità di garantire la sicurezza con la forza nelle società occidentali a causa dell'assenza di armonia.

L'armonia/conflitto è strettamente connessa a un'altra coppia dicotomica, natura/artificio. In Giappone domina una visione del mondo incentrata sulla natura, grazie allo sviluppo di una religione animista e panteista, semplice perché ha come unici principi la deferenza verso la natura, il rispetto degli antenati, il localismo, perché non prevede nessuna gerarchizzazione delle divinità in base al sesso, perché ha una visione spirituale inclusiva che supera le divisioni religiose, perché si esprime materialmente attraverso una grezza architettura di legno e paglia. Il suo simbolo è il fiore di ciliegio, piccolo e poco appariscente. Per contro, la visione del mondo occidentale e cinese è antropocentrica e perciò "artificiale", nel senso che si distacca dalla natura ed è veicolata da religioni complesse per le loro teologie e filosofie magnificenti e per il loro globalismo. Queste religioni sono arroganti, universalizzanti, sono esclusive poiché incentrate su un unico Dio maschile e su numerosi dogmi. L'artificialità si riflette nella possente architettura in pietra ed è simboleggiata dai fiori delle peonie e dei tulipani, grandiosi e sgargianti.

Infine, l'ultima dicotomia sviluppata asimmetricamente è la sensibilità/razionalità. Per Watanabe, l'emozionalità, l'intuitività sono attribuiti salienti della giapponesità. Come scrive lo storico Merker a proposito dell'endiadi "sangue e terra" tipica del nazionalismo etno-populista tedesco d'inizio '800: «La comunità etnica è un elemento organico immediato, da vivere con l'intuizione e la partecipazione del sentimento» (Merker 2000: 182). Come i romantici ricercavano i mitici primordi della nazione appellandosi all'"intuizione", anche Watanabe esalta questo modo di conoscere la realtà in quanto sarebbe il solo efficace a preservare l'identità etnica giapponese, altrimenti corruttibile attraverso la riflessione razionale (Merker 2000: 182, 220). Le emozioni suscitate dalla lettura mistica ad alta voce di un componimento poetico indigeno, costituito quasi esclusivamente da *yamatokotoba*, rappresenta l'apice del processo di comprensione della giapponesità tramite l'esperienza vivente, l'articolazione di una determinata combinazione di fonemi peculiari alla lingua giapponese. Tutto ciò contrasta fortemente con l'approccio conoscitivo "occidentale" e "cinese", caratterizzato da un processo conoscitivo logico-razionale, che pone una distanza tra la realtà e il soggetto. Questa dicotomia non è ulteriormente sviluppata dall'autore, la cui preoccupazione in questo saggio è soprattutto di carattere storico.

Il contrasto è dunque l'essenza della struttura di *Nihonjin no hinkaku* e ciò è visibile anche in questo caso attraverso l'utilizzo di numerosi costrutti di paragone, contenuti nella Tabella 2 in appendice. Il risultato è la cristallizzazione dell'idiosincrasia della giapponesità, enfatizzata

a sua volta attraverso una moltitudine di espressioni perifrastiche che, riferite a un aspetto della giapponesità, servono a evidenziare sia l'unicità che l'eccezionalità del 'Giappone', e attraverso un nutrito lessico improntato al particolarismo che si riferisce al 'Giappone', ai 'Giapponesi', alla 'civiltà giapponese', a un aspetto della cultura giapponese. Esempi di espressioni perifrastiche e di lessico dell'unicità sono contenuti rispettivamente nella Tabella 3 e Tabella 4 in appendice. L'enfasi sul contrasto con l'alterità e sul particolarismo è un espediente avente la funzione di fissare le credenze primordialiste sulla nazione giapponese, in particolare quelle delle naturalità e della medesimezza attraverso l'essenzializzazione e dell'indivisibilità e persistenza attraverso la dicotomizzazione.

2) PROFETIZZAZIONE

La profetizzazione consiste nell'invocazione profetica dell'idealità affinché essa, a furia di invocarla, si trasformi in realtà nelle menti dei lettori-parlanti. Un primo dispositivo molto presente in questo saggio per evocare come dovrebbe essere la società giapponese è rappresentato da **frasi universalizzanti e moralizzanti** i cui costrutti assertivi sono riportati in appendice nella Tabella 5 per ordine crescente di assertività. Qui di seguito riporto invece alcune proposizioni esemplificative:

日本は一つの文明であって、他の国のように、大きな文明圏の中の小さな文化ではないのだということを、日本人自らがきちんと知ることが必要ですし、それをきちんと教えることが大切だと考えます18

È necessario che i Giapponesi stessi sappiano per bene che il Giappone è una civiltà unitaria e non una piccola cultura all'interno di una grande sfera di civiltà come succede agli altri Paesi, e credo che sia fondamentale insegnarglielo per bene.

「四大節」の歌などは、今こそ回復すべきではないかと思います199

Penso che sia proprio il momento di riproporre le Canzoni delle quattro festività che si cantavano un tempo.

日本人自身が東京裁判の本質を正確に知らなければなりません132

I Giapponesi stessi devono conoscere la vera natura del processo di Tōkyō in modo corretto.

平安朝の文学では『枕草子』の中から「春はあけぼの…」あたりを少し入れ^る。難しいところは入れなくてもいい^い。『源氏物語』も難しいので最初のページを入れるくらいでいい^いのです^す。あるいは、面白いところを数ページだけ入れ^る193

Per la letteratura del periodo Heian, s’inseriscono un po’ di frasi tipo: «In primavera, è l’alba il momento migliore», tratte dal *Makura no sōshi*. Le parti difficili possono anche non essere inserite. Essendo ostico anche il *Genji monogatari*, va bene inserirne le prime pagine. Oppure, s’inseriscono solo alcune pagine delle parti interessanti.

皇室は「家産」ではなく「種」が保たれなければなら^ない^い157

Nella Casa reale il “seme” deve essere preservato e non il “patrimonio familiare”.

彼にとって、日本人さえいなければ、二十世紀から二十一世紀、あるいは二十二世紀までも、自分たちだけが主人で、有色人種は召し使いか奴隷にし得たはず^ずなの^のです^す61

Secondo loro [i Paesi occidentali], solo essi dovevano essere i padroni [del mondo] e dovevano poter fare delle razze colorate i propri servi o schiavi dal ventesimo al ventunesimo secolo o persino fino al ventiduesimo - se solo non ci fossero stati i Giapponesi.

Ciò che è importante sottolineare è il contenuto trasmesso nelle proposizioni terminanti con questi costrutti assertivi. Nei primi cinque esempi esso si riferisce a rivendicazioni nazionaliste di natura “pedagogica”: ciò che viene reclamato è la necessità della conoscenza o della riscoperta da parte dei Giapponesi di un qualche aspetto della giapponesità – l’unitarietà e l’indipendenza, le canzoni nazionali, la storia, la letteratura classica, l’unità “razziale” della Famiglia reale. Significativi sono i verbi che accompagnano tali costrutti quali *shiru* (conoscere), *oshieru* (insegnare), *kaifukusuru* (restaurare) e *tamotsu* (preservare), alcuni dei quali sono semanticamente riconnotati. Questi costrutti sono inoltre spesso utilizzati anche congiuntamente ad avverbi rafforzativi quali *kichinto*, *kichintoshita* (per bene), *seikaku ni* (correttamente), *ima koso* (proprio ora), per aumentare l’assertività della proposizione. Nell’ultimo esempio Watanabe si erge a portavoce di un presunto punto di vista “occidentale” e ne riproduce il tono perentorio (*hazu na no desu*): anche in questo caso, l’effetto della proposizione è il conferimento di universalità al contenuto veicolato, cioè l’aggressività e la bellicosità dell’Occidente e la vittimizzazione del mondo non occidentale (Giappone *in primis*).

Molte proposizioni come queste terminano inoltre con espressioni fortemente normative, come costrutti copulari (*de aru*, *da*) o forme piane dei verbi, che servono a rafforzarne l’universalità. Oltre a quelle evidenziate nelle frasi sopra riportate, vorrei fornire altri esempi:

日本はひとつの文明である¹⁶

Il Giappone è una civiltà unitaria.

韓国には韓国文化、あるいは百濟文化、高麗文化、新羅文化がある¹⁷

In Corea del Sud, vi è la cultura coreana, oppure le culture di Paekche, Goryeo, Silla.

人間の最も根源的な宗教の形が、今もなお日本では生きているのです²⁵

La forma religiosa più primeva dell'essere umano sopravvive ancor oggi in Giappone.

古代日本の神様は『古事記』や『日本書紀』を見ればわかるように、皇室と分かち難く結びついている²⁶

Le divinità dell'antico Giappone, come si può comprendere considerando *Kojiki* e *Nihonshoki*, sono indissolubilmente legate alla Casa reale.

現在、世界の国際法を専門にする学者の中で、東京裁判を有効だと認める人は一人もおらず、無効であるというのが定説になっています¹³²

Oggi, tra gli studiosi del mondo specializzati in diritto internazionale non vi è alcuno che riconosca la validità del processo di Tōkyō, ed è opinione consolidata che esso sia privo di valore.

Nei primi due esempi, l'autore asserisce da una parte l'uniformità della civiltà giapponese, dall'altra l'eterogeneità della 'Corea', che, lungi dal costituire una cultura unitaria, sarebbe formata da tante diverse culture, poiché fa parte della sfera di civiltà sinica e non rappresenta una civiltà a sé stante come il Giappone. Questi due contenuti sono espressi come se si trattasse di verità assolute, in un modo che non lascia spazio ad obiezioni. L'universalità è ancor più evidente nei successivi tre esempi. Nella terza proposizione, Watanabe definisce lo *shintō* come esempio di "forma religiosa più primeva dell'essere umano" e ne rivendica l'unicità nel panorama religioso mondiale. Nel quarto esempio, la legittimità del legame tra *kami* e dinastia reale giapponese è asserita citando come prova le due opere mitologiche classiche, *Kojiki* e *Nihonshoki*, trattati come documenti che rivelano non rapporti di potere all'interno della società giapponese antica, ma l'esistenza dei *kami* e della discendenza divina del *tennō*. Nell'ultimo esempio, l'affermazione dell'invalidità del Tribunale militare internazionale per l'Estremo Oriente, oltre ad essere espressa grammaticalmente attraverso un'espressione che significa "è stabilito che" (*ni natte imasu*), è sostenuta dalla tecnica della deferenza circolare, cioè

dall'attribuzione a generici specialisti di diritto internazionale di un'opinione consolidata (*teisetsu*) che, per le finalità e il contesto con cui è sostenuta, è in realtà espressione di revisionisti storici come Watanabe. La “magia” della mistificazione operata dall'autore si spezza quando ci si accorge che nessun autore, nessuna fonte di riferimento è citata. In definitiva, Watanabe predilige uno stile semplice, che risponde all'esigenza di trasmettere nel modo più diretto e a un maggior numero di persone possibile le rivendicazioni nazionaliste.

Oltre all'utilizzo di frasi assertive e universalizzanti, l'autore conferisce autorità alle proprie affermazioni anche attraverso **espressioni** che suggeriscono al lettore l'esistenza di una “**normalità**” giapponese. Esempi di queste espressioni sono riportate in appendice nella Tabella 6. Come visto per Suzuki, queste espressioni veicolano l'idea dell'esistenza di un canone di giapponesità, di un senso comune, di una normalità giapponese che coincidono con le affermazioni dell'autore. Il già menzionato costrutto *jōdō desu* (è normale che) è qui ripreso perché implica la presenza di un modo di pensare diffuso - la validità della successione dinastica per linea maschile nella Famiglia reale giapponese. Anche Watanabe opera ideologicamente un'identificazione tra il sé che esprime giudizi e i tanti Giapponesi che, nella sua prospettiva, esprimono una visione del mondo comune e unitaria. Questa identificazione è però arbitraria, poiché non viene condotto uno studio sociologico su un campione rappresentativo della popolazione sulla base di criteri specifici. Ad esempio, l'espressione

日本人にとっての徳目 143

la virtù secondo i Giapponesi

è utilizzata in riferimento al Rescritto imperiale sull'educazione, un documento promulgato nel 1890 in cui erano enunciati i principi base sui quali si sarebbe fondata l'educazione dei Giapponesi sino al 1945. Era un connubio di precetti confuciani, miti imperiali shintoisti e etica del *bushidō*, tra cui la lealtà verso l'imperatore, la sacralità del *tennō*, l'obbedienza verso i superiori, l'armonia sociale, il coraggio, il sacrificio per difendere il *kokutai*, il “corpo dello Stato-nazione” (Caroli & Gatti 2006: 264, 158-159, 161). Lungi dal rappresentare una visione etico-morale unitaria e condivisa dai Giapponesi come comunità nazionale, il Rescritto fu l'espressione dell'oligarchia elitaria Meiji. Tuttavia, attraverso quest'espressione, Watanabe non solo pretende di parlare a nome di tutti gli abitanti delle isole giapponesi di fine Ottocento (Ainu e popolazioni delle Ryūkyū comprese), ma addirittura di una consapevolezza nazionale, che, negli Anni Novanta dell'Ottocento, non aveva ancora preso forma. Così facendo, l'autore confonde volutamente la propria ideologia – l'esistenza di una giapponesità standard e

omogenea – con la realtà storica, mistificata e anacronistica. Anche in questo caso, la “magia” dell’ideologia sostenuta dall’autore può essere spezzata grazie a considerazioni proprie dell’indagine storica e sociologica. Un altro esempio è il seguente:

「日本人として恥ずかしいことはしない」という価値観 172

La visione valoriale per cui “da Giapponesi, non si commettono atti vergognosi”

Questa espressione sottende l’idea che esista una concezione valoriale unitaria e a-contestuale giapponese e che il senso di vergogna sia un valore specificatamente giapponese. L’uso delle virgolette suggerisce l’attribuzione di quest’idea a un gruppo umano definito, identificato come “Giapponesi”. Questa espressione e altre come *nihonjin no ōku* (molti Giapponesi) o *nihonjin ga nihonjin de aru kagiri* (fintanto che i Giapponesi sono tali) sono espressioni vuote, perché, se si considera la loro denotazione, non vogliono dire niente. Quanti e quali sono ‘molti Giapponesi’ o cosa significa ‘essere Giapponese’? Ciò non è mai chiarito, perché per l’autore è importante solo la connotazione, il valore emozionalmente positivo ed evocativo che tali espressioni sono in grado di suggerire e grazie alla quale è trasmessa l’idea dell’esistenza di una norma morale sociale. A volte Watanabe parla per i Giapponesi:

日本人は「いい教えを用いて自分の心を磨けばいいんだ」と考えてきたのです 57

I Giapponesi sono giunti a pensare che: «È bene raffinare il proprio spirito utilizzando buoni insegnamenti».

これが、日本人をどのくらい屈辱的な気持ちにさせたか計り知りません 124

Non so misurare quanto [lo sradicamento dell’orgoglio verso la propria storia] abbia umiliato i Giapponesi.

Nel primo caso sono i Giapponesi il soggetto che esprime il pensiero racchiuso tra le virgolette; nel secondo caso, Watanabe dà per scontato che esista un sentimento di umiliazione presso il Giapponese medio. In entrambi i casi si può parlare di mistificazione della realtà, da una parte essenzializzando e astoricizzando la categoria dei Giapponesi, nel secondo caso creando un falso problema.

La **mistificazione** è infatti un’altra tecnica per trasfigurare la realtà e far sì che l’ideale diventi la norma (di pensiero, di azione...). Si può dire che essa sia alla base della struttura stessa del saggio: va di pari passi al revisionismo, che Watanabe applica all’interpretazione di

qualsiasi fenomeno storico, sociale, culturale. Spesso le affermazioni revisioniste dell'autore sono eloquenti esempi di questa tecnica, dispiegata mettendo esplicitamente in contrasto due proposizioni. Si constata un dato di fatto comunemente risaputo e lo si nega in modo attenuato sicché non si può far a meno di essere d'accordo con il nuovo messaggio veicolato dall'autore. Queste proposizioni sono infatti solitamente introdotte da coppie di elementi in contrasto, uno che esprime certezza e uno (spesso un connettivo) che insinua un dubbio, come quelli riportati nella Tabella 7 in appendice.

La manipolazione è attuata soprattutto nella discussione sull'essenza della giapponesità, ad esempio in riferimento alla primordialità della Casa reale. A questo riguardo, esemplare è il biologismo naturalistico dell'autore, cioè la ricerca di basi biologiche naturali per giustificare l'origine e la preservazione del principio di patrilinearità nella discendenza reale giapponese. Da ciò derivano le affermazioni tendenziose che “i Giapponesi di una volta” (*mukashi no nihonjin*) conoscevano già il concetto di ‘gene’ in modo intuitivo e che, essendo l'uomo colui che determina il sesso del bambino in quanto portatore del cromosoma Y, è anche colui in grado di preservare la genia (cioè, la “razza”). Quest'ultima affermazione serve a sostenere che la Casa reale è “geneticamente” pura giapponese – e, dunque, la nazione giapponese - e a discreditare la teoria dell'origine coreana. Pertanto egli scrive che:

かつて、皇室には百済あたりから妃が奉られ[ていました]。今の天皇陛下も何年前に、自分の先祖である桓武天皇の後の先祖は百済の皇女だったので、自分にもその血が入っているとおっしゃい[ました]。しかし、遺伝学的に見ると、人間の染色体は男はXY型で、女性がXX型です。性別を左右する役割を持つY染色体は男性にしかありません。男性の天皇(XY)と百済から来た后(XX)の間に男の子(XY)が生まれたとすると、Yは天皇から来て、Xは百済から来たこととなります。つまりハーフです。ハーフの天皇が誕生して、この方が日本人女性と結婚する。ここから生まれる子どもが日本人と結婚すると、もう百済の遺伝子はなくなります 153

Una volta venivano offerte alla Casa reale giapponese principesse dal regno di Paekche. Anche Sua maestà il Sovrano reale [Heisei *tennō*] qualche anno fa disse che, poiché un antenato della concubina del sovrano Kanmu, suo avo, fu una principessa reale del regno di Paekche, scorreva anche dentro di sé il suo sangue. Tuttavia, dal punto di vista della genetica, il cromosoma umano è del tipo XY nell'uomo e XX nella donna. Il cromosoma Y, che ha la funzione di determinare il sesso, è posseduto solo dall'uomo. Se nasce un bambino maschio (XY) dall'unione tra sovrano reale giapponese (XY) e principessa proveniente da Paekche (XX), il cromosoma Y proviene dal sovrano e l'X da Paekche, cioè si ha un mezzosangue. Un sovrano mezzosangue nasce e si sposa con una donna [di sangue]

giapponese. Quando i figli nati dalla loro unione si sposano con persone giapponesi, i geni di Paekche scompaiono.

Ho riportato questo brano per intero per evidenziare non tanto l'ignoranza dell'autore dei principi di trasmissione genetica, ma la rilettura della realtà (storica, antropologica, ecc.) a proprio piacimento manipolando informazioni di carattere scientifico. Riprenderò in seguito le considerazioni sulla pseudoscientificità del saggio.

Un altro esempio di mistificazione operata dall'autore riguarda la trattazione della mitologia. Egli considera il *Nihonshoki* un testo "oggettivo" per la chiara distinzione tra mito e storia, essendo i primi cinque rotoli dedicati alle cronache dell'era dei *kami* ed essendo annoverate, una di seguito all'altra, tutte le versioni mitologiche tramandate dalle diverse famiglie nobili in reciproco contrasto. Non solo la cosiddetta "parte storica" narrata nel *Nihonshoki* non corrisponde sempre alla verità storica, ma altrove l'autore si contraddice esprimendo l'idea della continuità tra mito e storia, cioè l'origine divina della Casa reale. La sovrapposizione tra mito e storia da parte di Watanabe è riscontabile anche linguisticamente, parlando del *Kojiki* in termini sia di *rekishi* che di *shinwa*. Inoltre, non solo rivendica le opere mitologiche come fonti storiche, ma se ne serve per provare l'unicità del Giappone reinterpretandone liberamente alcuni passaggi. Parlando dell'atto di unione sessuale compiuto da Izanami e Izanagi per generare le isole giapponesi, egli lo definisce "amore romantico" (*ren'ai* pp. 82, 83). Il *Kojiki* non narra però di una passione amorosa tra le due divinità, ma semplicemente dell'esecuzione pragmatica di un ordine. L'autore ri-narra il mito per sostenere che in origine la spiritualità giapponese o l'"anima di Yamato" affonda le proprie radici nell'amore romantico tra uomo e donna, cioè per asserire che l'emozionalità è un tratto distintivo della giapponesità e per esprimere la propria visione conservatrice del mondo. Il conservatorismo emerge anche attraverso un'altra manipolazione del mito della generazione delle isole giapponesi. Per l'autore, anche se apparentemente esso può essere letto come il riflesso della dominazione maschile, in realtà esso descrive semplicemente l'ordine rituale con cui deve svolgersi l'atto sessuale che non implicherebbe un significato simbolico. Il ragionamento si spinge a tal punto da affermare che persino oggi ovunque nel mondo l'invito all'atto sessuale da parte femminile equivale alla prostituzione e che in Giappone non è necessario inserire obiettivi nell'agenda politica a tutela della donna poiché il principio di complementarità tra uomo e donna è già stato asserito nel Paese sin dalla mitologia, da cui poté fiorire una duratura cultura femminile! (pp. 92-95)

Inoltre Watanabe parte da un dato di fatto - il carattere sincretico dell'attuale religione giapponese - ma lo manipola affermando che il pensiero della coesistenza interreligiosa nacque

per la prima volta in Giappone o che lo shintoismo e il buddhismo hanno sempre coesistito pacificamente. Similmente afferma che il Giappone non fa parte della sfera di civiltà cinese (p. 40). Tuttavia identifica continuamente ‘cultura cinese’ con ‘cultura confuciana’, di cui fa chiaramente parte anche il ‘Giappone’ e sovrappone ‘civiltà’ e ‘cultura’. Così facendo afferma che in Giappone esiste solo una cultura che coincide con la civiltà, mentre, in Corea esistono tante culture diverse. (p. 21)

«I Giapponesi sentono un senso di bellezza quando guardano il ciliegio» (p. 99): questa affermazione è intuitivamente vera perché il fiore di ciliegio fa parte del senso estetico tradizionale giapponese, ma è usata per differenziare i Giapponesi dagli altri popoli, suggerendo implicitamente che solo i Giapponesi sono in grado di godere dei ciliegi in fiore e di percepire bellezza intorno ad esso. In questo modo l’autore mistifica ancora la realtà perché “usa” l’estetismo intorno al fiore di *sakura* per rivendicare idee di particolarismo culturale. Parimenti, l’affermazione per cui «l’idea di venerare persino le piante non è molto presente in Occidente» (p. 102) significa che in ‘Occidente’ non si è sviluppata una concezione animista della natura e che il suo paradigma di riferimento è opposto. Ciò significa che oggi solo in Giappone vi è l’animismo, e che tale animismo delle origini persiste solo nella visione della natura giapponese.

Numerose sono le affermazioni di questo genere che potrebbero essere menzionate come esempi di mistificazione, in quanto descrivono i fenomeni in questione (sincretismo religioso, la vittoria nelle Guerre sino e russo-giapponese, lo sviluppo economico del dopoguerra, l’uniformità della lingua giapponese, la stesura del *Genji* da parte di una donna...) come se appartenessero al mondo del paranormale. Il fatto che la cultura degli *hinaninyō*, che riproducono la corte imperiale di mille anni fa, continui ad esistere anche oggi è per Watanabe qualcosa di anomalo (*kyōiteki*), come se presso altre culture non esistano antiche tradizioni che si tramandano tuttora (p. 98). Sorprendente (*odoroki*) è la qualità letteraria del *Genji monogatari* (p. 86) o il furto subito da Watanabe durante la Guerra in una stazione termale, impensabile nel “Giappone dell’anteguerra” dove vigeva un alto senso di moralità (p. 121). Straordinaria (*sugoi*) è l’odierna lettura di poesie tratte dallo *Hyakunin isshu* a Capodanno da parte dei bambini giapponesi, soprattutto se si pensa al contesto linguistico dell’inglese, in cui l’antico inglese è incomprendibile agli stessi Inglesi e anche a coloro che studiano letteratura inglese all’università (p. 96). Spesso Watanabe attribuisce sensazioni di meraviglia e stupore di fronte a un qualche aspetto della giapponesità anche a persone terze, in genere agli ‘Occidentali’. Perciò, gli ‘Occidentali’ non possono credere (*shinjirarenai*) all’alta moralità giapponese essendo abituati a standard molto più bassi (p. 120) e ne sono stupiti (*odorokaseta, odoroitai*) (pp. 120). Essi espressero ammirazione (*kyōtan shita*) per il coraggio e la rettitudine

dell'esercito giapponese in battaglia durante la Rivolta dei Boxer (p. 65) o ammirano (*kyōtan shita*) il fatto che un'opera come il *Genji* sia stata composta più di novecento anni prima rispetto a una composizione letteraria inglese di simile pregio (p. 87). Infine, misteriosa (*fushigi*) è la conoscenza intuitiva dei principi della genetica da parte delle "persone di una volta" che ancora non li avevano razionalmente concettualizzati (p. 153). In questo elenco potrebbero essere annoverate tutte quelle espressioni perifrastiche di unicità individuate precedentemente (Tabella 3) in quanto anch'esse alterano l'oggettività della descrizione del reale.

Infine, per quanto riguarda la **reiterazione** di parole o espressioni chiave evocative, anche per questo saggio valgono le considerazioni viste per Suzuki, ovvero l'enfasi conferita all'unicità e alla diversità del Giappone, la rivendicazione fondamentale che sostiene non solo l'impianto ideologico del saggio, ma dell'intero discorso del *nihonjinron*. Il particolarismo e, in questo caso specifico, la superiorità della civiltà-cultura giapponese sono continuamente ribaditi attraverso locuzioni che comunicano la straordinarietà dell'essere Giapponesi. Tutte queste espressioni funzionano in modo simile alle espressioni che definiscono gli elementi costitutivi della giapponesità (Tabella 6), poiché anch'esse modellano la realtà presentando come vere, naturali e indiscutibili le credenze ideologicamente condizionate di Watanabe. Inoltre, come si vedrà nel dettaglio nei punti successivi, in *Nihonjin no hinkaku* è presente una speciale enfasi su almeno altri tre discorsi: la continuità opposta all'interruzione, la primordialità e l'orgoglio. A titolo di esempio, la continuità è ribadita con espressioni quali *konnichi made tsuzuita, tsuzuku, renzoku shite iru, sonzoku suru, nokoru, mamoru, denshō, ushinau, sōshitsu, kieru*. La primordialità è associata a nomi e aggettivi quali *kaku, chūkaku, kongen, konpon, genryū, shin, honrai, honshitsu, kokoro*, per esprimere attributi della giapponesità. Il tema dell'orgoglio è infine ricorrente in espressioni quali *nihonjin toshite no puraido ya hinkaku, tsuyoi hokori wo mochi, hokorru beki de aru, hokori ga areba, jibun no kuni ni hokori, jikoku no hokori ni narieru, puraido wo motte, nihonjin no puraido*, eccetera.

3) INDETERMINATEZZA

La volontà profetica del saggio è rafforzata da un'altra strategia retorica, l'indeterminatezza. Questa strategia retorica è usata innanzitutto in riferimento alla credenza nella continuità e primordialità della Casa reale giapponese - cioè della nazione giapponese - attraverso l'utilizzo di **espressioni** grammaticali che veicolano **imprecisione temporale** o che si riferiscono a un "mitico passato". Essendo una caratteristica significativa di questo saggio, ho qui sotto riportato le espressioni di cui si serve l'autore. Ho mantenuto questa tabella affinché si veda la continua ripetitività dei riferimenti temporali:

Tabella 8 - Espressioni temporali che veicolano antichità e indeterminazione

L'era della mitologia continua (anche oggi); una nazione che continua ad avere ancor oggi il mondo della mitologia; le divinità della mitologia sopravvivono ancor oggi 神話の時代が (いまもなお) 続く 26x2; 神話の世界をいまもなお持ちつづける民族 26; 神話の神様が今もなお生きている 26	Sin dall'era della mitologia 神話の時代から 88
Dall'era della mitologia ad oggi 神話時代から、こんにちまで 22, 37	Della mitologia...di oggi... 神話の…、現代の… 22
Sin dal principio della mitologia 神話の始まりからして 92	Sin dalla mitologia 神話からして 93
Dal sovrano Jimmu fino al sovrano odierno 神武天皇から今上天皇まで 160	Sin dalla fondazione del Giappone come Paese 日本国始まって以来 150
Da allora a oggi 以来こんにちまで 156	Fino ad oggi こんにちまで 26, 154, 162; 今までの～160
Dall'antichità ad oggi 古代から…こんにちまで 26; 古くから、こんにちで 106	Centinaia di anni fa...fino ad oggi 数百年前に…こんにちまで 25
Per centinaia di anni 何百年 (も) の間 52, 60, 109; 何百年 (も) 108x2	Più di mille anni 千年ほど 85
Quasi mille anni 千年近く 87	Più di millecinquecento anni fa...di oggi... 千五百年以上に…現代の… 96
...di più di mille anni fa...di oggi... 千年前の…現代まで…98	Da milleottocento o duemila anni circa 千八百年およそ二千年ぐらい 152
Da duemila anni 二千年 152x2, 153	Da più di duemila anni fino ad oggi 二千年以上に渡り、今もなお 159
Che attraversa 125 generazioni, da più di duemila anni 二千年以上、百二十五代にわたる 160-161	Per più di duemila anni...fino ad oggi 二千年以上…こんにちまで 161
Più di novecento anni fa 九百年以上も前 87	Cinque, seicento anni fa da oggi 今から千五、六百年前 96
Circa cinquecento anni (antica di) 五百年ぐらい 162	Per duecento anni e diversi decenni 二百数十年もの間 141x2
Per circa cinquecento anni 五百年前後 152	Per circa cinquanta milioni di anni 五十万年くらい 182
Qualche anno fa 何年か前に 153	Sin dall'epoca delle Sacre Scritture... fino ad oggi 旧約聖書の時代から…こんにち至るまで 56
Per lungo tempo 長年 161	Dall'antichità 古代から 92, 106; 古くから 154, 162x2; 昔から 105
Nell'antichità 古来 197	Una volta かつて 25, 52, 60, 78, 108x2, 153
Un tempo 当時 122, 139x2, 166, 193	Una volta...oggi... かつては…いまでは…23; かつては…今なお…25; 昔は…今は…178x2, 185, 194; 昔は…現代に33; 昔は…が…現代…32;

Commenterò alcuni esempi degni di nota. Innanzitutto la seguente coppia:

日本が二千年続く王朝であることに誇りを持つ。152

Il Giappone ha l'orgoglio di avere una dinastia che continua da duemila anni.

ひとつの王朝がどんなに短く見ても千八百年、二千年ぐらい続いている国は、世界に例がありません。152

Non vi sono Paesi al mondo in cui una dinastia continui come minimo da milleottocento o duemila anni circa.

Queste due affermazioni si trovano a poche righe di distanza l'una dall'altra. Eppure, non solo sono di per sé indeterminate, ma lo sono soprattutto qualora siano poste in relazione reciproca. Sebbene il messaggio espresso dalle proposizioni sia lo stesso – l'antichità della dinastia reale giapponese – le tempistiche non coincidono: nel primo caso, si parla di duemila anni di storia; nel secondo caso, l'autore è ancor meno preciso e più approssimativo perché aggiunge l'avverbio 'circa' a *nisen nen* (duemila anni), "sminuendolo" con il quantificatore *senhappyaku nen*, a sua volta preceduto dal sintagma avverbiale *donna ni mijikaku mite mo* (come minimo). Watanabe pone cioè l'origine della Casa reale giapponese in un lasso di tempo indeterminato. Inoltre si tratta di due falsi storici: la dinastia giapponese emerge con sicurezza alla luce della storia solo a partire dal V secolo d.C. (Maraini 1995: 13), cioè sarebbe antica di poco più di milleseicento anni.

La volontà di comunicare indeterminatezza intorno alle origini della Casa reale è evidente anche altrove:

日本では、最初の皇帝とされる神武天皇の遺伝子が二千年以上に渡り、今もなお続いている。159

In Giappone ancor oggi da più di duemila anni continuano ad essere tramandati i geni del sovrano Jinmu, considerato il primo imperatore.

二千年以上、百二十五代にわたる天皇は、すべて男系です。つまり、「女性」天皇はいても、「女系」天皇は一人もいません。160-161

I sovrani reali, che attraversano centoventicinque generazioni da più di duemila anni, sono tutti di discendenza patrilineare. Ovvero, anche se ci furono *tennō* donne, non vi fu nemmeno un sovrano di discendenza matrilineare.

I “duemila anni” o i “circa duemila o minimo milleottocento anni” di antichità diventano “più di duemila anni”. Nella prima proposizione questa espressione temporale è connessa a un falso storico istituzionalizzato dal calendario dinastico ufficiale giapponese: Jinmu *tennō* quale primo re del Giappone. Questa qualificazione, già commentata nell’analisi di *Tozasareta gengo*, è un mito: non esistono documenti che dimostrino un chiaro momento di formazione del Giappone come entità culturale e statale e che delucidino particolari veritieri sulla figura di Jinmu. Pertanto, Watanabe, al pari di Suzuki, non fa altro che riprodurre l’ideologia governativa dall’era Meiji alla dittatura militare degli Anni ’30 intenta a storicizzare la figura di Jinmu per avvolgere le origini della Casa reale nell’incertezza e conferirle un’aura di sacralità. Tale indeterminatezza è accentuata dall’utilizzo di un’espressione concettualmente oscura, quale ‘i geni del sovrano Jinmu’, e del costrutto passivo impersonale *to sareru*, il cui agente non è specificato. Inoltre, l’ideologia sottostante a questa proposizione emerge se si considera l’enfasi conferita all’idea della continuità della Casa reale, espressa e sottolineata attraverso l’avverbio enfatico *ima mo nao* (persino ora) e dal verbo *tsuzuku* (continuare) nella perifrastica di continuità *-te iru*. Anche nella seconda proposizione, l’espressione temporale *nisen nen ijō* (da più di duemila anni) è associata al medesimo falso storico, esplicitato nel sintagma *hyakunijūgodai ni wataru*: “che attraversano centoventicinque generazioni” (di sovrani) è un’espressione che fa riferimento alla cronologia dinastica ufficiale che include anche diversi re leggendari che popolano i primordi e personaggi controversi (Maraini 1995: 14). Come sottolinea Maraini, secondo alcuni studiosi, Akihito non sarebbe stato il 125° *tennō*, ma bensì l’88° (Maraini 1995: 14)! Inoltre, l’intenzione ideologica sottesa all’indefinitezza dell’espressione sopra riportata è visibile nel messaggio della proposizione, contenuto nel predicato: il predominio della patrilinearità nella Casa regale giapponese sin dalle sue origini in opposizione al principio di matrilinearità.

Vorrei infine commentare qualche esempio di espressioni temporali che evocano un’età dell’oro:

昔は学校の先生には手を上げることは絶対に出来ないという意識が子どもにありましたが、今は野放図になっていて、平気で先生をも攻撃する 178

Una volta esisteva una consapevolezza tra i bambini per cui non si poteva assolutamente alzare le mani contro i professori, ma oggi la situazione è diventata fuori controllo e si aggrediscono tranquillamente persino gli insegnanti.

今、二十代、三十代くらいの人でニートやフリーターが増えているという現象も、社会が動物園化していることの結果だと思います。昔はニートだったら餓死しています。今は、親が食べさせているか、あるいは社会保障で何とかしてしまいます 185

Credo che anche il fenomeno odierno dell'incremento dei *neet* e dei *freeter* tra i ventenni e i trentenni sia il risultato della zooificazione della società. Una volta se eri *neet* morivi di fame. Oggi i genitori li fanno mangiare o li salva con il *welfare* sociale.

日本にはかつて世界に誇るべき武の伝統がありました 78

Una volta in Giappone esisteva la tradizione guerriera di cui bisognerebbe essere orgogliosi nel mondo.

戦後の日本が喪失したものはさまざまですが、意外に指摘されないのは、かつて日本にはあった家督制度相続の制度です 108

Varie sono le cose che il Giappone del dopoguerra ha perso, tra queste, sorprendentemente, ciò che non viene fatto notare è il sistema ereditario basato sullo *ie* che esisteva una volta in Giappone.

L'aspetto comune a queste proposizioni è l'individuazione di un mitico passato indeterminato, marcato dagli avverbi evocativi *katsute* (allora) e *mukashi* (una volta) e caratterizzato da positività e moralità, talvolta posto in esplicito contrasto con un aspetto negativo del momento presente. L'ideologia dell'autore affiora quando si riflette proprio sul referente di questi avverbi: a quale momento del passato si riferisce "una volta"? "Ora" è un momento preciso nel tempo, indica il presente in cui scrive l'autore; *mukashi* o *katsute* riflette invece il senso comune, l'esistenza di un passato ideale dove tutto funzionava bene. Se si considera il contesto, spesso questi ultimi due avverbi si riferiscono all'"anteguerra" (*senzen*), un periodo anch'esso indeterminato e, in realtà, infinito. Inoltre, gli oggetti del confronto tra passato e presente sono di per sé discutibili. Nel primo esempio, si presuppone che oggi sia considerato normale che gli studenti picchino i professori, che lo facciano tutti e quotidianamente. Nel secondo caso, l'autore confronta il prima e il dopo di un fenomeno di origine recente, senza domandarsi le cause sociologiche che l'hanno originato, ma imputandolo genericamente al degrado della società. Nella terza frase, sembra che l'entità 'Giappone' sia sempre stata caratterizzata da una tradizione guerriera, a-temporalizzata. Infine, anche il sistema ereditario basato sullo *ie* è idealizzato e la sua perdita simboleggia la decadenza della giapponesità stessa. Tutte queste proposizioni sono caratterizzate da vaghezza conferita da espressioni temporali indeterminate, che servono ad evocare nel lettore un'emozione negativa verso il presente e un senso di

nostalgia verso il passato. In ultima analisi questa polarizzazione emotiva associa il degrado morale in cui verserebbe la società giapponese odierna alla perdita di carattere e di orgoglio nazionale. L'indeterminatezza crea dunque una sorta di terreno di preparazione per l'asserzione di idee nazionaliste.

Inoltre, questo saggio si distingue per l'utilizzo ricorrente di **costrutti grammaticali** che veicolano probabilità e incertezza, di cui alcuni esempi sono riportati in appendice nella Tabella 9. Diverse sono le funzioni dell'indeterminatezza così espressa, tra cui la speculazione intorno a un'affermazione il cui contenuto è approssimato e la mitigazione di un'affermazione che altrimenti risulterebbe drastica al fine di convincere della veridicità della stessa e fare in modo di trovare consenso:

朝鮮文化もあれば揚子江文化もあるかもしれませんが、朝鮮半島までは一つの文明圏です 21

Ammettiamo pure che così come c'è una cultura coreana ci sia anche una cultura del Fiume Azzurro, ma la civiltà è unica e prende tutta la penisola coreana.

なぜそこまで日本人を信用するのかというと、明治以来、イギリスで本を買って代金を払わなかった日本人はいなかったからだそうです 173

Fu riposta fiducia nei Giapponesi fino a questo punto perché pare che sin dal Meiji non vi furono Giapponesi che non pagarono in contante i libri comprati in Inghilterra.

西行の生き方のものが、日本は神国であり仏地であるという本地垂迹を象徴していると言ってよいでしょう 43

Si può forse affermare che lo stesso stile di vita di Saigyō rifletta la dottrina del pensiero combinatorio tale per cui il Giappone è sia Paese dei *kami* che terra del Buddha.

それが、朝貢という習慣がある国へ天皇皇后を出した宮沢内閣は、日本国始まって以来の大きな過ちをしでかしたと言ってよいと思います 150

Penso di poter affermare che il Gabinetto di Miyazawa sia colpevole del più grande errore commesso sin dalla fondazione del Giappone come Paese - l'aver inviato i sovrani reali in un Paese [la Cina] in cui vi è l'usanza di prestare tributo.

Nei primi due esempi, Watanabe specula intorno all'appartenenza della Corea alla civiltà cinese e alla sua diversità con il Giappone, definito come civiltà a sé stante dove cultura e civiltà coincidono, e intorno al rinomato senso del dovere dei Giapponesi. L'autore è

approssimativo perché evidenzia come la grande civiltà continentale sia composta da tante culture etniche in contrasto con il Giappone le cui culture locali e la cui civiltà sono mono-etniche. Nel secondo caso, l'approssimatività sta nel generalizzare la categoria di 'Giapponesi che sin dal Meiji si sono recati in Inghilterra e hanno comprato un libro pagandolo', che non è una categoria "sociologica" facilmente determinabile quantitativamente e qualitativamente discutibile. Lo stesso vale per la correlazione tra questa categoria e la fiducia internazionale verso il Giappone. L'autore non cita infatti nessuna fonte a riguardo.

Nelle successive due proposizioni, l'autore cerca di trasmettere due messaggi discutibili. Nel primo caso, il punto non è se il poeta Saigyō considerasse effettivamente i *kami* e i *buddha* come sfaccettature di una medesima verità ultima (Raveri 2014: 226) o meno, mostrandolo nelle sue poesie e nel suo stile di vita, ma è l'ideologicità insita nell'affermazione, cioè che il sincretismo religioso sia una peculiarità unica della civiltà giapponese rappresentato in modo paradigmatico da Saigyō. In questo modo, l'affermazione diventa faziosa, l'espressione di probabilità ha solo funzione retorica e nasconde in realtà una forte asserzione. L'assertività è più forte ("io penso", *to omoimasu*) nel secondo caso, dove l'autore individua un peccato originale, la visita del *tennō* in Cina, e un colpevole, il governo di Miyazawa, come colpo mortale inflitto al già decadente carattere nazionale giapponese. L'indeterminatezza è rafforzata dalla presenza di un'espressione temporale vaga, *nihonkoku hajimatte irai* (dal principio del Paese-Giappone) che qualifica il nome *ayamachi* (errore) e aumenta la speculatività dell'affermazione. Se si fosse riferito a un lasso di tempo più determinato e recente, come "(un errore) degli ultimi cinquant'anni", non avrebbe sortito il medesimo effetto di amplificazione della colpa.

Infine, nella Tabella 9 ho inserito anche alcuni esempi di costrutti impersonali, passivi o causativi che, nel contesto di riferimento, servono ad aumentare la natura speculativa dell'affermazione e camuffarla come veritiera attribuendola a un soggetto indeterminato. A titolo di esempio, commenterò solo le frasi seguenti:

大和言葉は…我々の血と同様に古いものだと考えられます 80

Si pensa che le parole *yamato* [...] siano parole antiche quanto il nostro sangue.

当時の天皇は非常に貧しかったということが知られています 157

È risaputo che i sovrani reali di un tempo fossero molto poveri.

Il passivo impersonale serve per conferire veridicità e autorità all'affermazione, cioè per fare in modo che sia il lettore e non l'autore a dare significato e legittimità al messaggio. In questo modo la responsabilità dell'autore è attenuata o riversata su agenti non determinati. Funge anche da meccanismo di sviamento dell'attenzione: non è un caso che questi costrutti siano utilizzati per veicolare fatti discutibili e storicamente falsi. L'associazione degli *yamatokotoba* al "nostro sangue" non vuol dire niente da un punto di vista della denotazione, ma ha senso per quanto riguarda la connotazione, perché l'immagine del sangue condiviso suscita emozione, senso di appartenenza. L'espressione "i sovrani reali di una volta" è già di per sé concettualmente indeterminata, essendo il nome *tennō* qualificato con l'espressione temporale vaga *tōji* (un tempo). Ad essa è aggiunta l'attribuzione predicativa generalista "erano molto poveri". Abbinando questi due elementi, si forma una proposizione dal significato oscuro, non essendo dato sapere quali sovrani reali giapponesi siano stati effettivamente poveri nella storia del Giappone. Queste due affermazioni sono però grammaticalmente "redente" grazie ai predicati *to kangaeremasu* e *shirarete iru*, che presuppongono la condivisione presso l'opinione pubblica di tale conoscenza, impedendo così ogni possibile replica.

Anche in *Nihonjin no hinkaku* è presente una pletora di **espressioni concettualmente oscure**, indeterminate dal punto di vista della denotazione, cioè caratterizzate da una "semantica allentata". È il caso innanzitutto delle **espressioni essenzialistiche** riferite ai 'Giapponesi', alla 'Cina', alla 'Corea' e agli 'Occidentali', che ho raggruppato nella Tabella 1. Ad esempio, 'i Giapponesi dal Meiji in poi' (*meiji ikō no nihonjin*), 'sistema etico-morale dei Giapponesi' (*nihonjin no dōtoku*), 'l'inconscio dei Giapponesi' (*nihonjin no senzai ishiki*), 'la sensibilità dei Giapponesi' (*nihonjin no kansei*), 'i geni dei Giapponesi' (*nihonjin no idenshi*), 'il sistema etico-morale cinese' (*shina no dōtoku*), 'la scienza occidentale' (*seyō no kagaku*), 'i geni di Paekche' (*Kudara no idenshi*), 'l'economia in stile occidentale' (*seyōshiki no keizai*), 'la mentalità occidentale' (*seyōjin no mentariti*), sono esempi di espressioni usate non per la loro funzione denotativa ma solo per evocare l'esistenza di una giapponesità, occidentalità, cinesità, a seconda del caso. Non solo l'entità 'Giappone' ('Occidente', 'Cina', ecc.) è essenzializzata, ma lo è tutto ciò che fa riferimento ad essa: i 'Giapponesi' (*nihonjin*), la 'lingua giapponese' (*nihongo*), la 'cultura giapponese' (*nihon bunka*), e via dicendo. Così facendo Watanabe veicola l'idea della fondamentale omogeneità e monoliticità dell'essere Giapponesi e si creano sovrapposizioni tra concetti che dovrebbero rimanere separati, come quella tra *yamatokotoba* (parole/lingua di Yamato) e *nihongo* (lingua giapponese); anacronismi come la qualificazione della lingua del *Genji monogatari* come *kokugo* (lingua nazionale); decontestualizzazioni, come

l'atemporalità della “visione della natura giapponese” (*nihonjin no shizenkan*) o l'attribuzione a periodi arcaici di un tipo di shintoismo di Stato sviluppatosi solo nella seconda metà dell'Ottocento. Anche in talune espressioni come *sore made no nihon* p. 121 (il Giappone fino ad oggi), *tōji no nihon* p. 147 (il Giappone di una volta) o *senzen no nihon* p. 122 (il Giappone dell'anteguerra) non è bene chiaro a quale momento della storia giapponese ci si riferisce, sottendendo una visione mistica e inalterata del ‘Giappone’.

Simili riflessioni valgono per altre espressioni solo apparentemente più limpide: si tratta di modi di riferirsi al Giappone che sottendono una rivendicazione ideologica, raggruppati nella Tabella 1. Attributi quali ‘piccolo Paese’ (*chiisana kuni*) o ‘Paese povero di risorse naturali’ (*tennen shigen toboshii no kuni*) non sono usati per descrivere in modo neutro due caratteristiche del territorio giapponese, ma per enfatizzare in modo strumentale che il Giappone del dopoguerra è riuscito miracolosamente a superare gli Stati Uniti in termini di sviluppo, grazie alla tecnologia e all'industria e nonostante sia territorialmente poco esteso e non ricco di risorse naturali. Anche espressioni quali *nihon to iu shima* (L'isola chiamata “Giappone”) e *shimaguni* (Paese-isola) sono usate oltre il loro significato letterale, per sottolineare l'idea dell'isolamento della nazione giapponese sotto tutti i punti di vista - geografico, “razziale”, linguistico, culturale, spirituale. *Tōtoi kuni* (Paese sacro) sottende l'intoccabilità del Giappone in quanto “Paese degli dèi”, in cui sopravvive ancora la divina linea reale ininterrotta. *Tōji no nihon* veicola il senso di nostalgia per un presunto “Giappone dei tempi andati”, dai connotati emozionalmente positivi. Infine, il ricorrente *nihon to iu kuni* (Il Paese chiamato “Giappone”) enfatizza il Giappone come entità astratta.

Il disordine concettuale è ancor più evidente se si considera l'utilizzo di **termini di origine straniera** ideologicamente carichi, per descrivere fenomeni che dovrebbero essere tipicamente giapponesi o per rileggere ideologicamente aspetti culturali o epoche passate della storia giapponese. Mi riferisco in particolare ai concetti di ‘civiltà’ (*bunmei*), ‘cultura’ (*bunka*), ‘sviluppo’ (*hatten*), ‘sottosviluppo’ (*mikai*), ‘razza’ (*jinshu*), ‘nazione-etnia’ (*minzoku*), importati in Giappone negli ultimi decenni dell'Ottocento dalla tradizione intellettuale europea. Anche in questo caso l'articolazione ideologica del saggio prende le mosse da una simile concettualizzazione estranea alla tradizione intellettuale giapponese.

Esemplare è innanzitutto la suddivisione del mondo in ‘civiltà’ e la sua distinzione con il termine ‘cultura’. Sebbene non definisca mai esplicitamente questi due termini, l'autore intende con il primo designare un concetto ampio, universale, simboleggiato dalla cultura francese, e con il secondo un concetto più ristretto, particolaristico, con una sfumatura localista, simboleggiato dalla cultura tedesca. Egli si appropria di queste due categorie per sottolineare

che il Giappone è una civiltà e non una delle tante culture appartenenti alla civiltà sinica, come la cultura coreana, le culture di Silla, di Paekche, di Goguryeo: il Giappone è un Paese in cui cultura e civiltà coincidono ed è per questo unico al mondo. Lo scopo di questa appropriazione arbitraria e ideologica – perché si può parlare di ‘cultura tedesca’ e non di ‘cultura francese’? – è la rivendicazione nazionalista per cui i Giapponesi, se fossero bene istruiti a riguardo, sarebbero in grado di sviluppare un senso di orgoglio nazionale. Similmente egli fa propria la classificazione degli Stati nazionali in ‘Paesi sviluppati’ (*senshinkoku* p. 26) o ‘Paesi civilizzati’ (*bunmeikoku* p. 105) e ‘non sviluppati’, con particolare riferimento all’evoluzione storica. Mentre il Giappone è classificato come ‘Stato-nazione moderno’ (*kindai kokka* pp. 36, 60) o ‘Paese di prima categoria’ (*ichiryūkuni* p. 61) avente una chiara progressione storica, la Cina è ferma, stagnante, ha una storia che ripete sempre lo stesso *pattern* di cambiamento dinastico (*rekishi no hattentekina tenkai ga...miete konai* p. 37). L’autore, asserendo il proprio jingoismo decretando il primato giapponese contro l’inferiorità “evolutiva” della Cina, trae ispirazione anche dall’idea di miglioramento storico (*rekishi ga akiraka ni susunde iru* p. 36) e di ‘panoramica/visone storica’ (*tsūshi* p. 36) proveniente dallo storicismo.

Per quanto riguarda il concetto di ‘razza’, egli se ne serve ideologicamente in contrapposizione all’‘Occidente’: da una parte, egli descrive le ‘razze colorate’ (*yūshoku jinshu* pp. 61, 67, 72, 75), Giapponesi inclusi, come vittime, dall’altra, l’‘Uomo bianco’ (*hakujin* pp. 49, 73, 75x2, 190) come il carnefice. Così facendo, però, cade nell’attitudine psicologica dell’auto-orientalismo, poiché non mette in discussione il paradigma eurocentrico dell’esistenza delle razze umane e dell’isofornismo tra biologia e cultura e accetta implicitamente la categorizzazione “occidentale” che classifica i Giapponesi come razza colorata, asiatica, gialla, mongolica. Sebbene Watanabe non utilizzi il termine *jinshu* per riferirsi ai Giapponesi, talvolta si riferisce ad essi con il termine più fumoso di *minzoku*, che, a seconda dei casi, può essere reso con “nazione”, “etnia”. Nel contesto di impiego, *nihon minzoku* (popolo-nazione giapponese) ha connotati etnico-razziali: il popolo giapponese è un gruppo esteso di persone facenti parte della stessa etnia dominante, l’etnia Yamato, e condividente specifici genotipi diversi da quelli di altri gruppi umani. È interessante notare che per riferirsi alla medesima entità Watanabe utilizza anche il termine *kokumin*, solitamente usato per indicare la nazione come popolo costituito in un’unità politica (Doak 2007: 3): la nazione/etnia/razza giapponese coincide dunque anche con il concetto di ‘popolo giapponese’.

Due altri concetti di origine straniera sui quali questo saggio poggia le fondamenta sono ‘carattere nazionale’ (dal concetto espresso in inglese *national character*), reso dall’autore con *hinkaku* 品格, e di ‘orgoglio nazionale’ (*hokori*, nel senso inglese di *pride*). Questi concetti,

a loro volta, si riferiscono a una complessa tradizione intellettuale europea di lunga data, il nazionalismo. Ciò che è singolare è l'appropriazione di un linguaggio, di un quadro di riferimento, di un *modus operandi* originariamente estranei alla tradizione giapponese per rivendicare valori indigeni e tipicamente giapponesi. Perché non cercare una “via giapponese” in termini intellettuali per asserire la specificità del Giappone? Qui Watanabe sembra riecheggiare un'affermazione di Fichte, quando il filosofo dichiara senza mezzi termini che «aver carattere e esser tedesco è, in fondo, l'identica cosa; e infatti «carattere» è parola straniera, e la cosa in tedesco non ha un suo nome, perché non è che un'emanazione spontanea e inconscia dell'essere nostro» (Fichte 1807-1808/1944: 216). Peraltro *hinkaku* non è mai definito chiaramente e, sebbene il rimando sia a *national character*, l'autore sembra utilizzarlo nella sua accezione originale, nel senso di “dignità”. Lo usa cioè sia per definire un'attitudine morale riflessa in una postura di contegno, sia per riferirsi vagamente a tratti costitutivi della giapponesità, risemantizzandolo.

Simili considerazioni valgono per molti altri concetti sfruttati dall'autore per dimostrare la superiorità e il precoce sviluppo del Giappone rispetto ai Paesi che hanno concepito il concetto stesso di 'sviluppo'. Ad esempio, egli rilegge il periodo Heian constatando che già allora in Giappone esisteva una fiorente cultura femminile (*josei bunka* p. 87), prima ancora che essa si sviluppasse in Occidente. L'autore reinterpreta un intero periodo della storia del Giappone con una concettualizzazione propria del femminismo, la cui tradizione intellettuale non solo ha origine in un contesto non autoctono osteggiato dall'autore – quello “occidentale” - ma è anche decontestualizzata storicamente. Parimenti l'autore reinterpreta la stesura da parte della scrittrice e poetessa del periodo Heian Murasaki Shikibu (970-978 d.C. ca.-1014 ca.) del *Genji monogatari* con categorie letterarie (*shōsetsu* “romanzo” pp. 83, 84, 85, 86) e sociologiche (femministe) moderne ed estranee alla tradizione giapponese (pp. 52, 86, 87, 93); lo stesso vale per il mito di generazione delle isole giapponesi contenuto nel *Kojiki*, riletto come un'asserzione del principio di complementarità tra uomo e donna (pp. 92-93). Sulla base di ciò, Watanabe rivendica l'esistenza in Giappone sin dai tempi antichi del rispetto per la donna e dell'uguaglianza di genere propugnati dal movimento femminista, la cui diffusione in Giappone risulterebbe dunque essere inutile. I concetti contemporanei di 'riciclo' (*risaikuru* p. 195) e di 'ecologia' (*ekorojīkaruna kuni* “Paese ecologico” p. 106), propri del pensiero ecologista, sono utilizzati per reinterpretare l'epoca Edo in chiave ideologica. Come visto in Suzuki, queste categorie servono per rivendicare lo sviluppo da parte del Giappone di pratiche ecologiste antisignane del movimento ecologico nato in seno all'“Occidente” solo negli Anni Sessanta del Novecento. Questa operazione nega implicitamente l'esistenza di simili pratiche nei Paesi

occidentali ma fa al contempo uso di categorie concettualizzate fuori dal Giappone. Se il riciclo e l'ecologia sono concetti "tradizionali giapponesi", perché utilizzare lessemi stranieri (*katakanakotoba*) per asserirne il primato giapponese? L'ideologicità insita nell'uso di questi concetti è visibile nell'espressione stessa 'Paese ecologico', il cui significato non è immediatamente comprensibile. Infine, Watanabe applica impropriamente il termine *tetsugaku* (filosofia), coniato nel Meiji a partire dall'inglese *philosophy*, alla dottrina del pensiero combinatorio (*honjisuijaku*), propria del pensiero giapponese classico (p. 40). L'autore sembra voler dare più prestigio a quest'ultima ponendola sullo stesso piano del pensiero filosofico occidentale e mostrando che il Giappone può competere con l'Occidente. Così facendo, però, utilizza ancora una volta un insieme di concetti estranei per origine ed epoca alla giapponesità che si era proposto di esaltare.

In tutti questi casi, anziché rivendicare la giapponesità allontanandosi da un quadro ideologico o concettuale estraneo alla tradizione intellettuale giapponese, Watanabe, al pari di Suzuki, vi rimane spesso imbrigliato, cadendo così in contraddizione con le sue stesse rivendicazioni. Inoltre, non chiarendo l'utilizzo di tutti questi termini, produce ulteriore confusione in termini di denotazione e, quindi, di comprensibilità del testo.

Per concludere la panoramica sulla confusione terminologica e concettuale, Watanabe fa uso anche di una serie di **termini o categorie impiegate impropriamente**. Ad esempio, più volte compare *hassō* (pensiero) in riferimento all'animismo in Giappone (p. 102), alla pratica di tenere in considerazione le divinità del gabinetto con un'offerta votiva collocata in bagno durante il Capodanno lunare, derivante da credenze e tradizioni rurali (p. 105), al fatto di dare più importanza al seme che al campo (p. 156). Questo termine implica l'esistenza di un pensiero codificato nell'ambito di riferimento di cui l'autore parla, cioè trasmette un'idea travisata dell'animismo giapponese, inglobato all'interno di un insieme di antiche credenze. Anche la sovrapposizione di *idenshi* (gene) con il concetto di 'razza' o la menzione delle categorie antropologiche del 'sacro' (*sei no sekai*) e del 'profano' (*zoku no sekai*) per asserire la natura prettamente maschile della sfera del sacro mostrano come Watanabe nasconda la propria impreparazione scientifica dietro una terminologia tecnica evocativa e fortemente assertiva.

Infine, questo saggio si caratterizza per un'**esposizione confusa** degli argomenti e delle argomentazioni particolarmente **non lineare e incoerente**, e per la **divagazione** dai temi preposti. I concetti che l'autore intende veicolare non sono mai chiariti o sviluppati, ma sono "diluiti" attraverso una costellazione di affermazioni sparse e un'infarcitura di fitti riferimenti, esempi, aneddoti, divagazioni, citazioni, che rendono difficile per il lettore mantenere il filo del discorso e che sviano dunque l'attenzione dalla veridicità e dal significato delle idee trasmesse.

Questa è una strategia retorica grazie alla quale i concetti e i contenuti chiave del testo sono continuamente ripetuti, ripresi, disseminati lungo tutto il saggio: l'autore compensa l'assenza di un'argomentazione solida per sostenere le proprie idee o pretese con una retorica basata sulla ripetizione e sulla vaghezza.

Per quanto riguarda la divagazione, nell'incipit di una sezione e nel suo titolo (p. 28), Watanabe introduce l'argomento che si propone di trattare, ad esempio, le differenze tra civiltà giapponese e cinese, per poi subito divagare e descrivere in modo disordinato alcune caratteristiche che sarebbero proprie della Cina e poi del cinese classico. L'autore non elenca o confronta veramente le differenze, ma inizia *in medias res* ad affermare che la Cina è sì un Paese molto antico, ma, essendo la sua storia caratterizzata da etnie e dinastie governanti che sono cambiate continuamente, ha una storia quadrimillenaria paragonabile alla storia seimillenaria dell'Europa e non come entità unitaria omogenea. Alla fine della sezione, il lettore è indotto a dimenticare ciò di cui l'autore si apprestava coerentemente a parlare: ciò che rimane è un insieme affermazioni perentorie, luoghi comuni, dati falsi in funzione anti-cinese.

Dalle righe iniziali di un'altra sezione, sembra che l'argomento trattato sia il legame tra danza giapponese e stile di vita peculiare al Giappone, ma poi l'autore divaga fino ad arrivare a parlare del *bonsai* come manifestazione della raffinatezza, dell'amore per il piccolo, per la minuzia dei Giapponesi, inclinazione anche alla base delle grandi opere ingegneristiche e architettoniche come la nave da guerra *Yamato* e il castello di Ōsaka. Anche in questo caso la lista delle peculiarità giapponesi ha l'effetto di rafforzare la convinzione nell'unicità del Giappone, nascondendoli in coerenza argomentativa (pp. 100-102).

Il terzo capitolo è intitolato: "Il senso estetico dei Giapponesi è stato creato attraverso le parole *yamato*". L'aspettativa è di trovare nel capitolo considerazioni sugli *yamatokotoba*. Tuttavia, non vi è traccia di questo argomento, a parte la ripetizione del titolo nell'incipit della prima sezione (p. 80). In altri termini vi è una discrepanza tra argomento del capitolo annunciato nel titolo e il contenuto del capitolo stesso. Quest'ultimo è anche un esempio di assemblamento degli argomenti più disparati, nessuno dei quali è mai oggetto di approfondimento: si passa dal primato del *Genji monogatari* quale primo romanzo al mondo (p. 85) alla cultura femminile presso la corte Heian (p. 87); dalla menzione di Hōjō Masako (1157-1225) quale rappresentante della "via della donna" dinanzi ai *bushi* (p. 90) agli *hinaningyō* come manifestazione della cultura Heian (p. 97); dall'amore dei Giapponesi per la contemplazione dei ciliegi (p. 99) alla definizione del Giappone quale "Paese ecologico" (p. 105), eccetera. La tecnica si basa sull'allusione a un tema attraverso una parola evocativa che potrebbe suscitare interesse presso

una certa cerchia di lettori – gli *yamatokotoba* – per attirare il lettore nella trappola della confusione argomentativa e abbassare la sua soglia critica.

Infine, un esempio di lunga digressione “distogli-attenzione” consiste nell’introdurre nell’incipit di una sezione (pp. 144-146) il suo argomento, ovvero la necessità dell’autodifesa per il Giappone per sviluppare il carattere nazionale, per poi denigrare un indistinto nemico che ostacolerebbe la revisione costituzionale e incominciare una lunga digressione complottista ripetendo più volte con parole simili quanto già detto nelle righe iniziali. Anziché argomentare e mostrare seriamente i motivi per cui il Giappone dovrebbe riarmarsi, Watanabe prima critica gli “ approfittatori della sconfitta” accusandoli di sostenere una “frode”, cioè che i Giapponesi parteciparono alla stesura della Costituzione; poi sposta l’attenzione su alcune presunte bugie trasmesse dall’NHK a tal proposito; infine, presenta una lunga digressione sull’affare *Hull Note*, sul presunto legame tra NHK e *London Times*, per ripetere sostanzialmente gli stessi concetti già esposti nel titolo e nelle prime frasi della sezione.

Per quanto riguarda la ripetitività, questa tecnica non ha solo la funzione di fissare nella mente del lettore i concetti chiave del saggio, ma anche di camuffare la povertà argomentativa di fondo. Numerosi sono i casi in cui l’autore ripete più volte lo stesso concetto all’interno di una sola sezione, frammentata da aneddoti personali, storici, folclorici esemplificativi. Ad esempio, leggendo il titolo di una sezione del primo capitolo (p. 22), sembra che l’autore intenda spiegare perché i templi greci non continuino più ad essere utilizzati mentre i santuari shintoisti giapponesi sì. La motivazione - l’estinzione della dinastia di discendenza divina dell’antica Grecia contro la sopravvivenza della linea dinastica giapponese - è accennata nell’incipit, esemplificata da due lunghe digressioni aneddotiche, e poi ripresa e ripetuta più volte fino al termine della sezione. Nel titolo di un’altra sezione (p. 99), l’autore si chiede perché i Giapponesi provino un senso di bellezza guardando gli alberi di ciliegio. Watanabe però non risponde mai alla domanda, ma continua a ripeterla riproponendola più volte nel corso della sezione. Similmente egli presenta nel titolo di un’altra sezione (p. 58) l’argomento di cui si accinge a parlare: la bravura dei *bushi* come amministratori locali. Però non spiega mai in che modo i cosiddetti *bushi* abbiano amministrato saggiamente i loro feudi e in cosa consista una saggia amministrazione, ma si limita a collegare la prosperità delle culture locali durante l’epoca Edo alla benevolenza della *buke*, ripetendo spesso il medesimo concetto. Nel corso del saggio, l’autore enfatizza esplicitamente la ripetizione – ad esempio, con l’espressione *kurikaeshi ni narimasu ga* p. 163 (lo ripeterò ancora, ma...) - della correlazione tra sviluppo del carattere nazionale e il possesso di un senso di orgoglio nazionale. Anche in questo caso la sostanza del “carattere nazionale” non è mai delucidata: l’autore si limita a ripetere

innumerevoli volte la necessità di possederlo. Un altro esempio di trattazione strategicamente confusa è l'annuncio, nell'incipit di una sezione del secondo capitolo (pp. 56-57), della volontà di esporre la propria visione delle civiltà e dell'etica. Da questa frase introduttiva, il lettore si aspetta un'esposizione organica e articolata del tema preannunciato. Lungi da ciò, l'autore assembla una serie di considerazioni sulla differenza tra "via del *bushi*" giapponese e "via del cavaliere" occidentale riscontrata nelle fondamenta spirituali su cui esse si baserebbero: l'assenza di una religione da una parte, la presenza del cristianesimo dall'altra. Poi esemplifica questa constatazione con esempi di altri contesti religiosi (come il buddhismo) e ripetendo più volte il fatto che in Giappone si è sempre coltivato il raffinamento spirituale attingendo da diverse tradizioni religiose.

4) RICONNOTAZIONE

Watanabe assegna innanzitutto un preciso valore alle proprietà ascritte al Giappone e a quelle ascritte all'Altro, **polarizzandole**. Nel primo caso ascrive attributi dal valore positivo, nel secondo caso nettamente negativo. Dunque, mentre continuità, omogeneità, insularità, armonia, agricoltura, natura e sensibilità sono valutate positivamente, interruzione, eterogeneità, continentalità, conflitto, pastorizia, artificio e razionalità sono implicitamente giudicati negativi perché associati a forze (l'Occidente) che ostacolano l'identità del "noi" nazionale.

In questo saggio è inoltre possibile individuare numerosi esempi di **lessico riconnotato**, di parole prive di connotazione, neutre, a cui Watanabe conferisce una precisa connotazione. Rispetto a Suzuki, in Watanabe questa caratteristica retorica è ancor più pervasiva, parallelamente al suo grado di ideologicità. Essendo copiosi gli esempi di lessico riconnotato ho deciso di raggrupparli in categorie semantiche sotto forma di tabelle (Tabella 10, Tabella 11, Tabella 12) riportate in appendice. In certi casi ho inserito anche i qualificatori perché li ho considerati inscindibili dalle parole riconnotate. La prima coppia di concetti in opposizione è formata da 'continuità' e 'interruzione'. L'attribuzione di un valore connotativo al lessico associato a ciascuna di esse è connessa alla volontà di enfatizzare l'unicità e distintività della civiltà giapponese, data dalla persistenza della stessa linea dinastica da un leggendario passato ancestrale ad oggi. Ad esempio:

皇統は男系によるという皇位継承の原則となり、以来、ここにちまで一度も揺らぐこと
なく脈々と息づいているのです 156

La linea reale sopravvive ininterrottamente dall'antichità fino ad oggi senza aver tremato neppure una volta, e avendo come principio di successione al trono la discendenza patrilineare.

ようするに、皇室とともに神話の神様が今もなお生きている、それが日本なのです 26

Riassumendo, le divinità mitologiche sono vive ancor oggi insieme alla Casa reale: questo è il Giappone.

ひとつの言語が途切れずに長く続くということが、ひとつの洗練に繋がるのです 96

Il fatto che un'unica lingua continui da lungo tempo senza che il suo uso sia stato interrotto è connesso a una raffinata unitarietà.

Il valore sotteso a *ikizuite iru*, *ikite iru*, *tsuzuku* e *tsunagaru* è decisamente positivo. Il concetto di 'connessione' espresso da verbi come *musubu* 結ぶ ha un valore particolarmente significativo perché si trova alle origini della costruzione sacra in Giappone (Raveri 2014: 27). L'unione ancestrale tra lingua e raffinatezza, *kami* e Casa reale, civiltà giapponese e santuari shintoisti, è un legame sacro, inviolabile. I verbi di continuità sono spesso accompagnati da espressioni temporali come *irai* (a partire da), *konnichi made* (fino ad oggi), *nagaku* (per lungo tempo), *ima mo nao* (persino oggi) o simili (v. Tabella 8) e da sintagmi o avverbi enfatici come *ichi do mo yuragu koto naku* p. 26 (non traballare nemmeno una volta), *myaku myaku to* p. 95 (ininterrottamente), *togirezu ni* p. 96 (senza interruzione) o da altri come *taezu* pp. 36, 38, 39x2 (di continuo); *renmen to* 37 (in continuazione), *to tomo ni* (insieme a), e spesso terminano con la perifrastica *-te iru*. Rispetto a Suzuki, Watanabe enfatizza maggiormente questa riconnotazione e la forza dell'uso ripetuto di questi verbi di persistenza è ancor più evidente nel contrasto con i verbi contrari a quelli di 'perdita' e 'scomparsa':

ドイツなど、他の文明圏でも、神話の神々の子孫が王家になったという話はあったのですが、みんな消えてしまっている 22

Anche nelle altre sfere di civiltà, in Germania e via dicendo, vi erano miti secondo cui i discendenti di divinità mitologiche davano vita a famiglie reali, ma sono tutti scomparsi.

日本人のモラル意識は、戦時中の一時、物質不足の時には崩れましたが、それ以外を見れば、基本的には極めて高いと言って良いでしょう 141

La consapevolezza morale dei Giapponesi si sfaldò durante la Guerra, quando vi era una carenza di risorse materiali, ma, a parte quel momento, si può dire che essa sia sostanzialmente molto elevata.

家督という制度は日本文化の核だったと思います。それが破壊されたせいで日本はすっかり変わってしまいました¹⁰⁸

Penso che il sistema ereditario basato sullo *ie* sia stato il nucleo della cultura giapponese. A causa del suo smantellamento il Giappone è cambiato drasticamente.

In questi casi, il valore dato all'interruzione e alla perdita è chiaramente negativo. Nel primo esempio, la negatività della scomparsa è enfatizzata dalla perifrastica *-te shimau*, che esprime un cambiamento irreversibile e connotato negativamente, associata alla perifrastica risultativa *-te iru* che ne sottolinea l'attualità presente. Nel secondo esempio, invece, essendo la negatività della distruzione del senso morale attribuita ai Giapponesi, il verbo *kuzureru* si trova nella forma perfettiva in *-ta*, esprime cioè una condizione di finitudine. Inoltre, la perdita della moralità da parte giapponese è minimizzata dal sintagma *sore igai o mireba*, che ne decreta l'eccezionalità. Nell'ultimo esempio, la distruzione del sistema dello *ie* nel dopoguerra è espressa dalla forma passiva del verbo *hakai suru*, rendendo implicita la presenza di un responsabile: gli "approfittatori della sconfitta", che complottarono contro e poi causarono il declino del Giappone. La tragicità del cambiamento del Giappone in seguito a questa distruzione è espressa attraverso la forma *-te shimau* ed enfatizzata dall'avverbio *sukkari*.

Un altro importante gruppo è quello delle parole che comunicano un'idea di ritorno alle origini, di restaurazione di una condizione passata considerata più genuina, vera, pura, soprattutto da un punto di vista morale. Come Suzuki, anche Watanabe enfatizza la positività di questo valore per asserire le proprie idee nazionaliste, ma in *Nihonjin no hinkaku* è presente anche una forte affermazione dell'assioma di primordialità, associato al ritorno alle origini e alla continuità:

日本は男女の愛、夫婦の愛で国がつくられ、その精神が日本人の魂の根源に流れているのです⁸³

In Giappone, il Paese è stato creato per opera dell'amore tra uomo e donna, tra marito e moglie, e questa spiritualità scorre nelle fondamenta dell'anima dei Giapponesi.

私が、シナや韓国による靖国神社参拝批判について異議を唱えるのは、あれはわが国の文明の中核に対する攻撃だからです²⁷

Il motivo per cui io impugno la critica da parte di Cina e Corea alle visite ufficiali a Yasukuni è che quest'ultima è un attacco diretto al cuore della civiltà del nostro Paese.

神道は、本質的に原始を尊びます 46

Nella sua essenza lo shintoismo venera la primitività.

天皇即位式の際に仮の宮を建てますが、そこで使う木はさらに原始にもどり、皮も剥かず、徹底的に原始の姿にこだわる 46

Durante la cerimonia di ascesa al trono del *tennō*, si costruisce un padiglione temporaneo, e gli alberi che si utilizzano in questo frangente sono riportati al loro stato primitivo senza nemmeno scortecciarli, con una attenzione meticolosa a conservare l'autentico aspetto primitivo.

商いだけが評価される今の日本に武の復権が求められる 77

Bisogna che nel Giappone di oggi, in cui si dà valore solo al *business*, si faccia tornare in auge l'arte guerriera.

Nei primi due esempi, *kogen* e *chūkaku* sono associate alla giapponesità, alle espressioni *nihonjin no tamashii* e *waga kuni no bunmei*. Nel primo caso, il termine è anche associato al sentimento dell'amore, mentre nel secondo caso il termine si trova in opposizione emotiva alla critica espressa da Cina e Corea. Spesso il lessico del ritorno alle origini si trova in associazione al linguaggio dell'emotività, che è un altro dispositivo retorico carico di ideologia. Nel terzo e quarto brano l'autore vuole porre una speciale enfasi sulla primordialità del 'Giappone', in virtù del legame che intercorre tra shintoismo e dinastia reale. La primitività è qui espressa simbolicamente dal materiale grezzo utilizzato nell'architettura shintoista, che riproduce la condizione spirituale delle origini. Infine, parole come *fukken* (ricostruire) ricorrono spesso nella rivendicazione di qualità indigine andate perdute nel Giappone contemporaneo, perché invocano la necessità di riscoprirle per la formazione di un rinnovato carattere nazionale. A questo proposito, il verbo *torimodosu* sembra essere una sorta di parola magica altamente evocativa nell'attuale gergo nazionalista, tanto da essere utilizzato nello slogan della campagna elettorale di Abe del 2012 *Nihon o, torimodosu*. (Restauriamolo, il Giappone).

5) POETICIZZAZIONE O MITIZZAZIONE

Quest'ultima strategia retorica, strettamente connessa all'indeterminatezza e alla profetizzazione consiste nel proiettare l'identità giapponese in una sfera di idealità e di

immaginazione, facendo presa su emozioni condivise e accrescendo l'attaccamento sentimentale al proprio essere Giapponesi. Ciò è conseguito connettendo la giapponesità al mito, narrandola con un linguaggio fiabesco e sentimentale.

Innanzitutto, una caratteristica retorica prominente nel saggio è il far leva sull'emotività, utilizzando ciò che chiamo “**linguaggio dell'emotività**”. Nella Tabella 13 riportata in appendice ho raggruppato alcuni esempi per ciascuna emozione a cui fa riferimento l'autore nel corso del saggio. Da una parte, l'autore evoca una serie di emozioni positive. Innanzitutto le “emozioni del nazionalismo”: l'orgoglio e la fiducia, indispensabili per la costituzione del carattere della nazione e, quindi, dell'amore per la nazione:

品格というものは、「プライドある人間の行為」を指します。「品格ある人」イコール「プライドある人間の外に表れた形」である、と定義すると、プライドを持つことが、すなわち品格のある人間を形づくる核になると言えるでしょう 16

‘Carattere nazionale’ indica “le azioni degli esseri umani orgogliosi di sé”. Le persone dotate di carattere nazionale si identificano con le forme esteriori con cui esprimono tale orgoglio. In base a questa definizione, si può dire che avere orgoglio sia l'elemento fondamentale per formare individui con un carattere nazionale.

Anche se Watanabe non chiarisce mai che cosa intenda per ‘carattere della nazione giapponese’ e sebbene esso non sia propriamente un'emozione, il “carattere dei Giapponesi” è evocato attraverso emozioni, stati d'animo, attitudini considerate tipicamente giapponesi. Prima di tutto l'amore, considerato il fondamento dell'anima di Yamato, con il quale s'intende non solo il forte sentimento di affetto che lega più individui tra loro, ma anche una più generale sensibilità, la capacità di impressionarsi e commuoversi dinanzi, per esempio, a un paesaggio naturale. Strettamente connesso a ciò, vi è il senso del bello plasmato dall'ammirazione per la natura giapponese, il senso di deferenza tipico della visione indigena del mondo naturale e l'empatia, cioè il sentimento della comprensione reciproca. Essere Giapponesi significa anche provare coraggio e avere controllo di sé in situazioni ardue, essere vigorosi, rispettosi, gentili, umili anche verso i propri avversari, avere un solido senso del dovere e mantenere la parola data. Significa provare vergogna in situazioni deprecabili in cui è messo a repentaglio il proprio onore e, più genericamente, avere un alto senso di moralità che si traduce nel provare sicurezza e fiducia nella vita comune. In questo contesto dunque sembra che *hinkaku* sia inteso nel suo significato originale, nel senso di “dignità”, termine che designa sia la condizione di nobiltà morale che l'aspetto esteriore improntato a grave e composta nobiltà.

Parallelamente, Watanabe evoca emozioni negative che sorgono in assenza di quelle appena delineate e che si trovano dunque in opposizione ad esse. Aver perso l'orgoglio verso la giapponesità, il carattere e l'identità nazionale causa un degrado del senso morale, la soppressione della progettualità, una visione masochistica di sé, una tendenza ad assumere atteggiamenti sottomessi, apologetici, cioè codardi, che può a sua volta causare ferite profonde, senso di umiliazione, perdita del rispetto di sé. Tutti questi sentimenti negativi sono in agguato qualora vengano meno le emozioni positive evocate precedentemente. Si può dunque affermare che anche il linguaggio dell'emotività è riconnotato, perché le emozioni che evoca sono polarizzate.

Inoltre, l'autore fa uso di alcune espressioni che rimandano ai **termini di parentela** per indicare la comunità nazionale, come quelle che fanno riferimento agli avi, ai nonni e alle generazioni di Giapponesi più anziani e ai legami di sangue. Alcuni esempi sono riportati nella Tabella 14 in appendice. Tra queste espressioni appaiono particolarmente significative quelle che si riferiscono alla 'nostra generazione' (*wareware no sedai*): è interessante notare come, all'interno della comunità nazionale del 'noi' (*wareware*) e del 'nostro Paese' (*wagakuni*), Watanabe individui una cerchia ancor più ristretta e affettivamente significativa, quella dei Giapponesi che sono stati bambini negli Anni Trenta. Tutte queste entità, anche se non sono associate a parole che fanno strettamente riferimento alla parentela, sottendono una concezione familistica dell'essere Giapponesi, del far parte dello stesso Paese, di una stessa generazione. Similmente, *nihon minzoku toshite* sottende implicitamente un senso di appartenenza fraterna alla comunità di noi Giapponesi. A metà tra linguaggio dell'emotività e della parentela, vi sono le espressioni che rimandano al 'sangue', che presuppongono una visione razzialista della realtà in linea con il classico impianto ideologico del *nihonjinron*. Due sono però gli aspetti di novità insiti in queste espressioni. Da una parte il coinvolgimento del *tennō* nella concezione di 'sangue giapponese', dall'altra l'invocazione della genetica per avvalorare, seppur in modo ascientifico, l'esistenza ontologica del 'nostro sangue'.

A proposito della rinnovata importanza del discorso intorno al sovrano reale, nel saggio di Watanabe sono degni di nota i fitti **riferimenti mitologici** associati all'identità giapponese. Diverse peculiarità giapponesi sono fatte risalire a un'origine mitica, il che significa, nel contesto dello spiritualismo metafisico di Watanabe, che sono biologizzate. Infatti, considerando il saggio nel suo complesso, traspare l'idea che anche il mito sia frutto di una matrice genetico-biologista come l'appartenenza a una razza. È il caso innanzitutto del riferimento agli dèi (*kamigami*), alla mitologia (*shinwa*), all'era degli dèi del *Kojiki* (*shinwa jidai*), in relazione al carattere divino della dinastia giapponese e alla sua continuità temporale.

Più in generale, *Kojiki* e *Nihonshoki* sono trattati come fonti storiche valide e autorevoli per sancire il legame indissolubile tra linea reale e *kami*, l'essenza del Giappone. Coerentemente con questa concezione, Jinmu, figura leggendaria, è considerata essere una figura storica. Il mito entra in gioco anche quando si tratta di sancire il primato giapponese in termini di rispetto e uguaglianza di genere: il mito della generazione è reinterpretato come prova dell'esistenza, già nel Giappone arcaico, del principio di complementarità tra uomo e donna e dell'enfasi sull'amore all'origine della spiritualità giapponese.

Un altro esempio è il riferimento alla "mitologia monoteista" (*isshinkyō no shinwa* p. 102) di cristianesimo, islamismo e ebraismo e alla mitologia giapponese per affermare l'idea di una sostanziale differenza di concezione della natura tra Occidente e Giappone. Anche in questo caso il mito dimostrerebbe una verità lampante: da una parte, l'affermazione dell'idea di un Dio che ha creato la Terra e ha poi ordinato agli uomini di utilizzarla, dall'altra l'idea di un ordine proferito affinché si renda prospera "quest'isola" generata dall'amore divino. Nella mitologia giapponese, non si parla di una terra o di un suolo vago e casa di tutta l'umanità, ma si parla espressamente delle isole giapponesi. Da ciò, l'asserzione che tutte le cose facenti parte dell'arcipelago giapponese siano venerabili e di fatto venerate dai Giapponesi *a priori*, in quanto entità create dalle divinità, antenati dei Giapponesi. Infine, un altro esempio significativo dell'uso ideologico del mito è il riferimento all'episodio mitologico riguardante l'ordine proferito da Amaterasu al nipote Niniginomikoto di discendere nella "terra dalle spighe irrigue di abbondantissimi raccolti e dalle rigogliose pianure di giunco" (*Toyoashiharanochiioakinomizuhonokuni* p. 155) per provare l'importanza data all'agricoltura in Giappone sin dall'antichità e legittimare il legame con il principio di discendenza maschile nella Casa reale giapponese.

In definitiva, lo stile retorico di *Nihonjin no hinkaku* è definibile come "**fiabesco**", poiché l'identità giapponese è indagata e narrata attraverso un linguaggio e uno stile argomentativo fatti di suggerimenti, allusioni, proclami misticheggianti. A livello metodologico, la giapponesità non è esplorata in un contesto materiale e ideale dai contorni definiti, da una prospettiva specifica (sociologica, antropologica...), ma attraverso una pletora di considerazioni generaliste e generalizzanti. Considererò ora dunque le caratteristiche metodologiche del saggio che ne rafforzano l'ideologia primordialista.

b) Metodologia argomentativa

La metodologia che mi appresto a descrivere è, come nel caso di Suzuki, sostenuta dalla consapevolezza dell'autore circa la propria autorità intellettuale in quanto accademico molto

vicino alle posizioni conservatrici dell'*establishment*. Essa, come si vedrà, è in realtà una “non metodologia”.

1) MANCANZA DI UN APPARATO SCIENTIFICO

Generalmente parlando, *Nihonjin no hinkaku* segue il classico *modus operandi* della saggistica di *nihonjinron*, essendo assente un apparato scientifico fatto di citazioni, note, riferimenti bibliografici, dati raccolti, statistiche, convalidazioni di ipotesi, comparazioni inter-sociali tra sub-popolazioni rilevanti, eccetera. A differenza di Suzuki, Watanabe non cerca di nascondere questa manchevolezza, perché spesso non inserisce nemmeno nel testo i riferimenti bibliografici dei brani o dei libri citati. Le fonti menzionate sono presentate come autorevoli o esperte, ma la maggior parte di esse o non rientra nella sfera di pubblicazioni scientifiche (divulgative e non) o, se lo sono, sono utilizzate in modo distorto. La maggior parte delle fonti di cui si serve l'autore è di tipo **non specialistico**: altri testi di *nihonjinron*, saggi, articoli o affermazioni ad opera di intellettuali stranieri, materiali illustrativi come citazioni dei titoli di antologie poetiche, poesie estrapolate dal contesto letterario e storico di riferimento, singoli lemmi, episodi o brani di opere mitologiche, titoli di opere letterarie, film, (presunte) affermazioni di personaggi storici giapponesi e stranieri senza fonti, brani tratti da quotidiani, fatti tratti da documenti storici, nomi di leggi, riferimenti a programmi televisivi, slogan nazionalistici del passato, aneddoti, notizie di cronaca. Queste “fonti” sono menzionate senza riferimenti bibliografici per avvalorare un'affermazione, implicitamente validate dalla sola autorità di Watanabe come intellettuale e accademico affermato. È molto probabile che la mancanza di riferimenti bibliografici e la falsificazione di affermazioni attribuite a terze persone tramite l'utilizzo del discorso diretto derivino dalla sicurezza dell'autore in qualità di membro dell'*establishment* e attivo riproduttore dell'ideologia dominante.

Da un punto di vista qualitativo, forte è la presenza dell'**elemento autoreferenziale** nella scelta delle fonti, non solo per la tendenza all'autocitazione, ma anche per l'onnipresenza della soggettività (*watashi*) nella narrazione della giapponesità, che sia sotto forma di aneddoti, esperienze personali, esperienze in quanto accademico o persona appartenente alla generazione degli Anni Trenta, eccetera. Per quanto riguarda le autocitazioni, sono degne di nota quelle di *Nihongo no kokoro* (Lo spirito della lingua giapponese) e *Watanabe Shōichi no nihongoron* (La discussione sulla lingua giapponese di Watanabe Shōichi), menzionate come approfondimenti sulle parole *yamato*. Un'altra autocitazione “accademica” degna di nota si trova all'inizio del saggio ed è quella del gruppo di ricerca *Ningenkan no kenkyū* (Ricerca sulle visioni degli esseri umani) composto da altri autori di *nihonjinron* (Doi Takeo, Tanizawa Eiichi, Kimura Harumi,

Matsuda Yoshiyuki) e presieduto da Watanabe stesso, alla base della stesura della prima edizione di *Nihonjin no hinkaku* e della cui attività non sembra esserci traccia.

Inoltre, l'autore cosparge il saggio di espressioni che suggeriscono un proprio ragionamento o il possesso di specifiche conoscenze sugli argomenti trattati dando così fondamenta alla propria autorevolezza: *watashi no shiru kagiri* pp. 19, 129 (per quello che ne so io), *watashi mo sō omoimasu* p. 80 (anch'io la penso così), *...to watashi wa kangaemasu* (così penso io). Altre affermazioni in cui l'autore fa sentire la propria presenza, esprimendo giudizi forti su questioni controverse che esulano dai suoi supposti campi di competenza sono ad esempio:

彼らのような人たちのことを私は「敗戦利得者」と呼んでいます 131

Io chiamo le persone di que tipo “ approfittatori della sconfitta”.

Così Watanabe etichetta coloro che furono posti in sostituzione di quei Giapponesi epurati dagli impieghi pubblici nel dopoguerra. Si noti la posticipazione enfatica del soggetto *watashi wa*, che spesso ricorre per enfatizzare la soggettività dell'affermazione.

仮に東京裁判は有効であるとする学者がいるとしたら教えてほしいものです 132

Vorrei che me lo spiegassero gli accademici che reputano valido il processo di Tōkyō, se ma ve ne sono.

Questo desiderio espresso in prima persona fa presupporre che Watanabe sia competente in diritto internazionale o sia quantomeno uno storico. Tuttavia l'autore non è né uno né l'altro. Una frase del genere, che sottende l'opposto di ciò di cui dubita nell'ipotetica, può essere pronunciata solo grazie alla sua autorità intellettuale.

私の故郷の庄内藩では、二百数十年もの間、幕末の戦は別にして、刀を抜いた事件はわずかに二件しかなかったといえます 141

Si dice che nel dominio dello Shōnai dove si trova il mio paese d'origine ci siano stati solo due incidenti in cui si è sguainata la spada, lasciando stare le battaglie del *bakumatsu*.

In questa proposizione, l'autore si afferma come esperto della storia di questo dominio feudale solo per il fatto di essere nato nel suo territorio. Questa tendenza al “tuttologismo” sarà ripresa tra poco, a proposito dell'assenza di una metodologia definita.

L'autore si avvale anche di un espediente che chiamo “**deferenza circolare**”: il contenuto del saggio è validato anche dalla deferenza di cui gode un suo collega accademico e saggista, Fujiwara Masahiko. Watanabe prende le mosse da *Kokka no hinkaku* (Il carattere della nazione) di Fujiwara, tanto da presentare il proprio saggio con un titolo praticamente identico, *Nihonjin no hinkaku*. È rilevante sottolineare il profilo di Fujiwara come intellettuale e la sua eredità familiare: è un matematico che però è molto conosciuto per le sue opinioni e i suoi scritti nazionalisti ed è figlio di Nitta Jirō (1912-1980) e Fujiwara Tei (1918-), due famosi scrittori. Il suo saggio, la cui idea centrale è l'inadeguatezza degli ideali americani di libertà e uguaglianza per la società giapponese, ha avuto così successo in Giappone da essere ristampato 53 volte dal 2001 al 2005, essere tradotto in inglese da Giles Murray e da aver diffuso il termine *hinkaku*, di cui si serve anche Watanabe per strutturare il suo saggio (Fujiwara 2005; Wallace 2007). Ma Watanabe fa riferimento allo scritto di Fujiwara anche per altre due questioni: la necessità per il Giappone di difendersi, cioè di riarmarsi modificando la Costituzione, e l'importanza di conferire al ruolo della lingua giapponese nella definizione del carattere della nazione (Fujiwara 2005). Tuttavia, Fujiwara è un matematico: non è né uno specialista in relazioni internazionali o scienze politiche, né uno studioso di cose occidentali, né un sociolinguista. Non è tanto il dilettantismo di Fujiwara ad essere rilevante, ma il fatto che Watanabe faccia affidamento sulle illusioni di un autore la cui autorità è data solo dal fatto di essere un accademico, di sostenere idee conservatrici e di essere il figlio di due eminenti scrittori, per convalidare affermazioni in campi di cui egli stesso non è specialista.

La deferenza circolare si evince anche da sintagmi quali *gengogakusha no icchi shita iken desu* p. 80 (è opinione condivisa tra i linguisti) o *sekai no kokusaihō o senmon ni suru gakusha no naka de* p. 132 (tra gli accademici specializzati in diritto internazionale), in riferimento alla teoria dell'unicità del giapponese da un punto di vista filogenetico e all'opinione che il Tribunale per l'Estremo Oriente non avesse validità giuridica. Chi sono gli studiosi menzionati da Watanabe? La vaghezza e la genericità de' “i linguisti” e “gli accademici specializzati in diritto internazionale” hanno un duplice scopo: oscurare la falsità delle asserzioni dell'autore – cioè che *tutti* gli studiosi di linguistica e diritto internazionale abbiano elaborato un'unica teoria sull'origine della lingua giapponese e condividano lo stesso giudizio riguardo al processo di Tōkyō – e trasmettere implicitamente l'idea che si tratta di asserzioni giuste perché *ipse dixit*, le ha fatte lui stesso. L'ideologismo è ancor più significativo se si considera che l'autore ha una formazione linguistico-letteraria.

In questo saggio, Watanabe fa enorme uso della **deferenza meccanica**, si affida cioè a fonti di autori stranieri occidentali per accrescere il proprio prestigio di intellettuale

indipendentemente dai contenuti reali di quelle fonti. Il primo esempio degno di nota e in comune con Suzuki (2016) è *Bunmei no shōtotsu (The Clash of Civilizations, 1996)* di Samuel Huntington. Questo libro è citato da Watanabe per la teoria della divisione del mondo in otto civiltà, tra cui figura quella giapponese trattata come area d'influenza separata e indipendente rispetto a quella cinese (che invece include la penisola coreana). Al pari di Suzuki, l'autore decontestualizza l'opera del politologo americano per asserire l'unicità della civiltà-cultura giapponese, enfatizzandone l'isolamento nel contesto asiatico in funzione anti-cinese e anti-coreana. Egli snatura cioè la teoria storicista di Huntington, ma al contempo se ne serve per validare le proprie rivendicazioni particolaristiche trattandola come fonte scientifica. La scientificità e, dunque, la correttezza dell'idea di unicità sono date in questo caso non tanto dal fatto che l'autore sia uno scienziato politico, ma dal solo fatto di essere di origine statunitense. Ciò aumenta il prestigio di Watanabe come intellettuale. Lo stesso meccanismo di attribuzione automatica di autorità per dimostrare il particolarismo giapponese si riscontra nella citazione di altri due studiosi statunitensi, Arthur Waley e Edwin Reischauer, ai quali è attribuita l'affermazione dell'indipendenza e unitarietà della civiltà giapponese. È importante notare che, nel caso di Waley, Watanabe ne enfatizza soprattutto il percorso accademico e la sua approfondita conoscenza di Cina e Giappone; nel caso di Reischauer, la sua autorevolezza è sottesa alla mera citazione del suo nome, che spinge l'autore a menzionare una sua affermazione senza riferimenti. Delle parole di Reischauer si dice solamente che «sono state scritte in un manuale di storia del Giappone dell'anteguerra» (p. 20).

Similmente Max Weber è citato senza fonte per l'espressione 'stagnazione asiatica' (*ajiateki teitai* p. 38) in riferimento alla 'visione della storia asiatica' per rafforzare la tesi dell'arretratezza cinese. La deferenza meccanica è qui chiaramente all'opera, sottesa al sintagma *shakaigakusha no Makkusu Wēbā ga imijiku mo itta yō ni* p. 39 (come disse mirabilmente il sociologo Max Weber). Questo *ipse dixit* si ritrova anche altrove, come nel caso dell'esoterista e teosofo austriaco Rudolf Steiner (1861-1925), menzionato per convalidare la tesi dell'importanza della rigogliosità naturale, venerata nella visione giapponese della natura attraverso il concetto di 'foreste guardiane' (*chinju no mori*). Nessuna fonte è citata, ma è sufficiente *Rudorufu Shutainā to iu okarutisuto ga kō iu koto o itte imasu* p. 104 (L'occultista chiamato Rudolf Steiner così afferma) per conferire autorevolezza all'affermazione. Lo storico delle religioni romeno Eliade Mircea (1907-1986) è menzionato per una sua affermazione sul sincretismo religioso, che, secondo Watanabe, rappresenta oggi la visione comune negli studi comparativi sulle religioni, al fine di sottolineare l'antichità di questa visione in Giappone, incarnata dalla dottrina del pensiero combinatorio (*honjisuijakusetsu*). L'affermazione,

riportata in forma di discorso diretto, non è associata ad alcun riferimento, ma, anche in questo caso, l'autorevolezza è trasmessa tramite la frase: “*Hikaku shūkyōgaku jiten*” o *choshita shūkyō gakusha no Mirucha Eriāde wa, kono yōna koto o itte imasu* p. 40 (Lo studioso delle religioni Mircea Eliade, autore del *Dizionario delle religioni comparate*, così afferma).

L'autorevolezza straniera (occidentale) è sfruttata anche nelle cosiddette “testimonianze di stranieri”, fonti in prima persona di stranieri che narrano di aneddoti o fatti riguardanti il Giappone o i Giapponesi, di cui si serve l'autore per dare credibilità a un'affermazione. È il caso di Stanley Washburn (1878-1950), giornalista americano e autore di *Nogi*: il libro è citato come testimonianza del valore e del carattere del comandante Nogi Maresuke, rappresentante dei valori del *bushi* e, in senso più ampio, della giapponesità. Il significato di questa citazione è mostrare non solo la giustezza delle rivendicazioni di Watanabe – l'appello a un ritorno allo spirito guerriero – ma anche lo sbigottimento provato da un rappresentante di coloro che si sentivano superiori alle “razze colorate”. Edward Morse (1838-1925), professore di biologia all'università Tōdai nell'era Meiji, è citato per l'incredulità espressa di fronte all'alto senso morale giapponese. Questa “testimonianza” non è riferita a una fonte scritta, ma a un racconto anedddotico: sembra che Morse fosse rimasto profondamente colpito dall'aver ritrovato al suo posto il portafoglio dimenticato per giorni nella camera della pensione dove soggiornava, che non era nemmeno stata chiusa a chiave. Questo episodio particolare è inoltre generalizzato per mostrare lo sbalordimento degli “Occidentali” davanti alle concrete manifestazioni dell'etica giapponese e per esemplificare quest'ultima: l'ordine pubblico è mantenuto attraverso la moralità delle persone e non attraverso la coercizione.

La deferenza meccanica è infine evidente anche nella preoccupazione per il “punto di vista occidentale” e nei riferimenti al “modello occidentale”. Nel primo caso esemplificativa è la considerazione secondo cui i Giapponesi di oggi devono prendere esempio dai *bushi* e non tanto dai *chōnin* poiché gli Europei che giunsero in Giappone nel *bakumatsu* tra questi due “tipi” di Giapponesi giudicarono i guerrieri e non i mercanti forniti di orgoglio e carattere. Nel secondo caso lo sguardo all'Occidente è visibile nella proposta di inserire i classici della letteratura giapponese negli esami di ammissione delle scuole medie e superiori, proprio come in Europa si richiedono opere latine come il *Germania* di Tacito e il *De bello gallico* di Cesare (?) per accedere all'università; nel concettualizzare l'identità giapponese in termini nazionalisti (concetto “occidentale”); nell'accettare la categorizzazione in ‘Paesi sviluppati’ e ‘Paesi sottosviluppati’.

In virtù di questi diversi tipi di deferenza, Watanabe è in grado di fare affidamento su fonti precedentemente definite “popolari”, tra cui risaltano le cosiddette “fonti pseudostoriche”.

Come in Suzuki (2016), queste fonti s'iscrivono in un contesto di forte revisionismo storico e servono a dare una parvenza di scientificità alla verità storica propugnata come tale dall'autore, che sarebbe stata troppo a lungo travisata dai Giapponesi a causa degli "approfitatori della guerra". È significativo il fatto che i promotori di questo revisionismo storico non sono mai storici, ma principalmente politici del LDP, "dilettanti" come leader religiosi, accademici di diverse discipline, giornalisti, scrittori, educatori (Saaler 2016: 9). Di converso, persino gli storici più "nazionalisti" sono offesi dalle idee di revisionisti come Watanabe (Saaler 2016: 9). Generalmente parlando, l'autore parte da una semi-verità o da una verità parziale, solitamente in riferimento alla Guerra del Pacifico o al periodo del dopoguerra, per rivendicare lo *status* di vittima del Giappone e aggirare la questione della responsabilità bellica. Annovero tra le fonti di questo tipo usate da Watanabe sia documenti storici di cui è citato solo il titolo allo scopo di sostenere un'affermazione, sia "testimonianze" di personaggi storici a cui non è associato nessun riferimento bibliografico, sia saggi che parlano di storia ma che non sono stati scritti da storici.

Alla prima categoria appartengono, ad esempio, il *Tokubetsu sengensho* (Dichiarazione speciale) o il *Kyokutōgunjisaibanjōretsu* (Carta del tribunale militare per l'Estremo Oriente, 1946), citati come basi illegittime dal punto di vista del diritto internazionale per la configurazione e la regolamentazione del processo di Tōkyō perché emanati *ad hoc* per ordine di MacArthur. Questi documenti non sono analizzati da Watanabe, né sono associati a una fonte consultabile: l'autore non ne commenta nemmeno un estratto o una parte, perché non rientra nel suo scopo (né probabilmente nelle sue competenze). Il suo obiettivo si limita a mostrare al lettore l'apparente conoscenza di questi documenti e, in senso più ampio, dell'ambito giuridico in questione, permettendogli di formulare un giudizio di valore su di essi. La strategia di Watanabe è di non mettere mai in discussione la responsabilità del Giappone durante la Guerra del Pacifico, ma, al contrario di sottolinearne continuamente il ruolo di vittima, portando come prova documenti storici che attestano il giudizio dei vincitori e l'impotenza del Giappone. L'illegittimità del giudizio è utilizzata da Watanabe come scusante dei crimini commessi dai Giapponesi in guerra. A questo proposito, un altro esempio è costituito dalla sentenza di Radhabinod Pal (*Pāru hanji no hanketsusho*, 1949), l'unico giudice del Tribunale per l'Estremo Oriente che sostenne la non colpevolezza degli imputati. Egli espresse dubbi riguardo alla legittimità del tribunale, soprattutto a causa della mancanza di imparzialità. Tuttavia, anche in questo caso Watanabe si limita a ricondurre a questo giudice affermazioni o aneddoti senza alcun dettaglio di fonte. In particolare, è sospetto che il giudice indiano abbia affermato che il processo di Tōkyō fece più danni ai Giapponesi che le bombe atomiche (p. 126) e che l'autore

lo associò a un significativo episodio, per cui Pal, arrivando in Giappone e vedendo le devastazioni di fianco al proprio hotel nella capitale, pensò che fosse strano che coloro che le avevano perpetrate fossero gli stessi che giudicavano chi aveva subito le devastazioni (pp. 126-127). Dove è documentato tale aneddoto? L'impressione è che Watanabe voglia veicolare un messaggio ideologico con una parvenza di rigore analitico, per distogliere di fatto l'attenzione dallo studio e dall'interpretazione rigorosa della Storia. Infatti, in realtà l'azione dello Comandante supremo delle forze alleate (SCAP) fu assai dinamica fino al giugno del 1946 per poi perdere progressivamente di incisività a causa delle resistenze sotterranee del governo giapponese e della riconsiderazione da parte di Washington delle politiche verso il Giappone, dopo meno di due mesi dall'inizio dell'occupazione (Caroli & Gatti 2006: 219). La rete di giustizia dei vincitori verso i criminali di guerra ebbe maglie assai larghe: per volontà degli USA non furono prese in considerazione le prove di alcuni fatti gravissimi (massacro di Nanchino, esperimenti Unità 731, "donne di conforto") e un gran numero degli epurati fu riabilitato (Caroli & Gatti 2006: 219-220; Barnard 2003: 7).

Allo scopo di travisare la verità storica, l'autore menziona anche una serie di affermazioni attribuite a certi personaggi storici senza associarle a fonti storiche. Solitamente tali affermazioni sono racchiuse da virgolette per mimare il discorso diretto e dare l'illusione che si tratti delle testuali parole dei personaggi citati. Questa tecnica di virgolettatura arbitraria è utilizzata numerose volte dall'autore per avvalorare certe affermazioni revisioniste. Ad esempio:

清瀬弁護士は、今、犯罪の項目として立てているのは、いかなる裁判管轄によるものかを聞きたいと質問し、東京裁判を成立させている根本的な根拠を絶たしたので。これに対してウェブ裁判長は、裁判記録によれば、後で答えると述べただけで、裁判が終了するまで、ついにウェブ裁判長の返答はありませんでした。その後、アメリカ人弁護士からも管轄権を問われていますが、裁判長は答えることができませんでした。それでそのアメリカ人弁護士は管轄権も明示できないような裁判では、公訴はすべて棄却すべきであるを主張しました 125

L'avvocato Kiyose, domandando: «Vorrei ora chiedere attraverso quale giurisdizione sono stati stabiliti come capi di imputazione [i crimini contro la pace]», cercò di accertare le basi essenziali che avevano permesso di istituire il processo di Tōkyō. Il giudice Webb che presiedeva la corte, stando alle memorie del processo, reagì all'interrogazione solo con: «Risponderò in seguito», ma non diede alcuna risposta fino al termine del processo. In seguito, furono richieste spiegazioni sulla giurisdizione anche da parte di un avvocato

americano, ma il giudice non seppe mai rispondere. Allora, quell'avvocato americano sottolineò che: «In un processo in cui non si riesce a chiarire nemmeno la giurisdizione, bisognerebbe rifiutare tutte le imputazioni».

L'autore menziona le parole di Kiyose Ichirō (1884-1967), senza tuttavia riportare i dettagli della fonte: non è chiaro se si tratti di una rielaborazione personale di Watanabe o delle effettive parole di Kiyose. Lo stesso vale per le successive due affermazioni riportate sotto forma di discorso diretto. Nel primo caso si tratterebbe delle parole del giudice William Webb (1887-1972), che sarebbero contenute nelle memorie del processo, di cui però non sono menzionati i dettagli; nel secondo caso, invece, non solo non è riportata alcuna fonte, ma le parole virgolettate sono attribuite a un generico "avvocato americano". A proposito di Kiyose Ichirō, la sua dichiarazione di apertura (*bōtōchinjutsu*) è considerata da Watanabe come il documento che dipinge il vero stato (*jittai*) del processo, in quanto ne evidenzerebbe l'invalidità giuridica. Tuttavia, Kiyose non era una persona qualunque: fu l'avvocato difensore di Tōjō Hideki (1884-1948), un politico e generale giapponese che fu condannato a morte per crimini di guerra dopo la fine della Guerra del Pacifico. In questo caso, anche la provenienza della fonte è discutibile o quantomeno tacciabile di parzialità. Questa forte parzialità nella scelta delle fonti storiche è una costante del saggio di Watanabe, come visto per quello di Suzuki.

Si può dire in definitiva che anche in questo saggio il *modus operandi* nella trattazione delle fonti è la **decontestualizzazione**: le fonti sono discutibili non solo per la loro natura ma anche per il modo con cui sono utilizzate.

2) ASSENZA DI UN'ESPLICAZIONE METODOLOGICA

Anche *Nihonjin no hinkaku* si caratterizza per l'assenza di una metodologia sistematica. Rispetto a Suzuki, in Watanabe è molto più marcata la tendenza al **tuttologismo**, connessa alla natura fortemente autoreferenziale del saggio. Infatti, non solo l'autore non tenta di inquadrare il saggio in una qualche prospettiva epistemica, ma non cerca nemmeno di giustificare le divagazioni "multi-disciplinari" che abbondano in tutto il saggio.

Così l'autore si dichiara implicitamente specialista in storia, com'è attestato dai molteplici commenti *en passasnt*, ad esempio, sulla Guerra del Pacifico (pp. 35, 133-138), sulla storia degli stemmi europei e giapponesi (pp. 36-37), sul *bakumatsu* e sulla guerra Boshin (pp. 62-63), sulla Rivolta dei Boxer (pp. 64-65), sulle figure di Nogi e Tōgō (pp. 67-69), sulle Guerre russo e sino-giapponese (pp. 70-71), sul periodo di introduzione del buddhismo in Giappone e sui Fujiwara (pp. 87-89), sul processo di Tōkyō, sul periodo dell'occupazione, su MacArthur,

Pal, Kiyose (pp. 118-129, 132), sulle purghe del dopoguerra (pp. 129-132), eccetera. Si propone come specialista in letteratura giapponese, in particolare in poesia, com'è visibile, ad esempio, dai numerosi commenti su alcune poesie del *Man'yōshū* e sul *Genji monogatari* (pp. 81-84) e sulla poesia di Saigyō (pp. 42-43); da un azzardato confronto tra una poesia dello *Shinkokinshū* (Nuova antologia di *waka* antichi e contemporanei, 1205) e la letteratura francese (p. 97); nella trattazione ideologica delle parole *yamato*, citando e commentando *waka* decontestualizzati (pp. 196-197), e di Bashō e della sua opera pur ammettendo che la sua lettura completa di *Oku no hosomichi* risale alla terza superiore (pp. 43-45). Altri campi in cui l'autore mostra un atteggiamento da esperto sono il diritto internazionale, per i commenti sul processo di Tōkyō (pp. 118-133); il diritto costituzionale, per i commenti sui principi morali della Costituzione (p. 109) e per la stesura della Costituzione del 1946; la genetica, per i commenti sulla patrilinearità del sistema reale giapponese (pp. 153-154, 159-161); la biologia, per la "spiegazione" sintetica della teoria dell'evoluzione (pp. 109-110); la pedagogia, quando avanza proposte di riforma del sistema educativo nazionale (pp. 180-185, 188, 189-195, 198-204); la mitologia, attraverso i numerosi commenti sulla mitologia greca, tedesca e giapponese (pp. 30, 32, 92-93, 154-155); le scienze politiche, per il commento critico sulla visita da parte del *tennō* in Cina (pp. 147-15), eccetera. Si potrebbe andare avanti a lungo.

La dimostrazione di essere in possesso di numerose conoscenze attraverso la formulazione di innumerevoli opinioni in diversi ambiti insieme all'apparizione saltuaria di fonti e nomi di autori inducono il lettore a non interrogarsi sulla loro veridicità e a non metterne in discussione l'autorità. Così facendo, l'autore riesce a conferire alle proprie affermazioni un'aura di scientificità, che, se non sottoposta al vaglio critico, appare come scienza a tutti gli effetti. Ciò è linguisticamente rafforzato da numerose **espressioni che fanno leva sul senso comune** - o quello che Watanabe cerca di spacciare come tale - del lettore o che presuppongono la specializzazione di Watanabe e la sua volontà di semplificare per la comprensione da parte del profano. Esse sono riportate nella Tabella 15 in appendice, dalla quale estrapolo alcuni esempi:

どのくらい白人がそれにこだわったかと言えば、日本からこてんぱんにやられたメレー
やインドネシアで、日本が敗戦した後で、もう一度植民地にすべくイギリスやオランダ
が軍隊を入れるようとしたことから**も分かります** 75

Il fatto che dopo la sconfitta del Giappone Regno Unito e Olanda gli abbiano fregato
Malesia e Indonesia rioccupandole con le loro truppe fa capire quanto l'Uomo bianco sia
ossessionato da quest'idea [di schiavizzare le altre razze].

日本人の洗練さ加減というものは、たとえば雛人形を見ても分かります 97

Il grado di raffinatezza dei Giapponesi è comprensibile anche solo guardando gli *hinaninyō*

3章でも述べた通り、『源氏物語』を見ても、当時最高の文明であった唐の影響をほとんど受けず、九九%大和言葉で書かれているという事実を知れば、日本人の誇りを取り戻すことなどということも簡単なことでしょう 193

Come ho scritto nel terzo capitolo, basta dare un'occhiata al *Genji monogatari* per afferrare un dato di fatto: che esso non è per nulla influenzato dai Tang, la civiltà più avanzata di allora, ma è composto al 99% da parole *yamato*. Se capiscono questo, i Giapponesi non troveranno affatto difficile ricostruire il loro orgoglio nazionale.

ここ数年来、日本の企業が起こすさまざまな不祥事を見ていると、日本人は一体どうなってしまったのかと暗澹たる気持ちにもなることもあります 174

Basta guardare ai diversi scandali causati dalle imprese giapponesi in questi ultimi anni, per deprimersi per come siano diventati i Giapponesi.

東京裁判の裏面は、清瀬弁護士の冒頭陳述を見るだけでも明らかです 124

Il vero stato del processo di Tōkyō è chiaro anche solo dando un'occhiata alla dichiarazione di apertura dell'avvocato Kiyose.

日本の独自性は、神話を辿っても明確です 32

L'unicità del Giappone è evidente anche soltanto esaminandone la mitologia.

Senza commentare gli esempi uno ad uno, vorrei far notare come tutti suggeriscano che chiunque può raggiungere le stesse conclusioni di Watanabe, anche per via intuitiva, grazie all'opinione esperta dell'autore che funge da innesco del processo deduttivo. A questo punto, le stesse opinioni dell'autore trovano validazione nel fatto di essere condivise dalla gente comune. Questo effetto è ottenuto dal sapiente uso di espressioni vaghe e generalizzanti accanto alla citazione di dati concreti e specifici. Ad esempio, 'il 99% di *yamatokotoba*' è un dato arbitrario, perché l'autore non ha condotto uno studio linguistico sul *Genji*, così come l'avverbio *hotondo* (quasi per niente) non quantifica la nota influenza della cultura cinese in epoca Heian. L'aggettivo *samazamana* (diversi, vari) riferito a 'scandali' e associato all'intera categoria di 'imprese giapponesi' è altrettanto approssimativo, perché non indica di quali scandali si sta parlando.

I **dati arbitrari** abbondano nel saggio e sono un altro elemento che mostra la costruzione di una pseudoscienza da parte dell'autore. Altri esempi a riguardo sono *sanbun no ichi teido* p. 76 (un terzo), in riferimento al grado di cultura occidentale accettata dal Giappone nell'era Meiji; *saigyō no uta no ōku* p. 43 (molte delle poesie di Saigyō), in riferimento a quelle che elogiano il paesaggio naturale giapponese; *goshu kara jūshu ni mitanai teido* p. 42 (dalle 5 alle 10 poesie), riguardo al numero delle poesie che trattano di temi buddhisti scritte da Saigyō; le percentuali '96,9%' e '99%' pp. 144-145, in riferimento alla percentuale di buone trasmissioni dell'NHK e degli articoli "corretti" (riguardanti fatti storici) scritti dal *London Times*.

Questo approssimativismo si riscontra anche in espressioni caratterizzate dalla presenza di **soggetti indeterminati** a cui sono attribuite affermazioni specifiche. Oltre ai costrutti impersonali visti a proposito della strategia retorica dell'indeterminatezza, degni di nota sono, ad esempio, espressioni come *...to iu hito mo imasu* p. 53 (ci sono persone che); *...to kangaeru hito ga ōi kamoshiremasen* p. 80 (sono forse molte le persone che pensano che); *aru hito ga itte imashita* p. 195 (una certa persona l'aveva detto) o *chūgoku atari de kokusaihōgakusha o nanoru mono* p. 132 (persone in Cina che si autodefiniscono giuristi di diritto internazionale): chi sono le persone in questione?

Come già accennato in precedenza, un'altra tecnica per conferire veridicità è l'utilizzo delle **virgolette** per dare approssimazione a una propria definizione, per mimare un discorso diretto o per far finta di riportare le testuali parole di una fonte citata. Ad esempio:

「一つの宗教にこだわらない」という日本独自の道が生まれるのです 57

Nacque la via percorsa dal solo Giappone, quella del "non essere ossessionati da una sola religione".

「戦前の日本は悪かった」の意識が戦後の出発点だった 122

Fu la consapevolezza per cui "il Giappone dell'anteguerra fu cattivo" a costituire il punto di partenza del dopoguerra.

戦後の教育を受けていて、皇室というものの本質が分からなくなった人たちは、「男女同権だからいいのではないか」「女性天皇というもの素敵ではないか」などと言う 160
Quelli che hanno ricevuto un'istruzione nel dopoguerra e che sono diventati incapaci di comprendere la vera essenza della Casa reale dicono cose come: «Non è un bene [che la linea di successione dinastica del Giappone diventi matrilineare], dato che rappresenta l'uguaglianza di uomo e donna?» o «Non sarebbe fantastico un *tennō* donna?»

…国際法の専門家だったインドのパール判事は、「東京裁判は日本が侵略行為を働いたのかどうかを検討していない。にもかかわらず日本が侵略戦争を行ったという前提になっている。しかし、調べてみると、日本は自衛のために戦争を行ったのであり、侵略戦争はしていない」という趣旨のことを述べている 126

Il giudice Pal, specialista in diritto internazionale, riferì delle conclusioni [del processo di Tōkyō] nei seguenti termini: «Il processo di Tōkyō non ha accertato se il Giappone abbia commesso o meno atti d'invasione. Invece questo fatto ne è il presupposto. Tuttavia, se si prova ad investigare, si vedrà che il Giappone ha scatenato una guerra di autodifesa e non d'invasione».

マッカーサーは、後に公式の場で日本の戦争は「主として自衛戦だった」と証言しているのです 133

In seguito MacArthur testimoniò in un luogo pubblico che la guerra del Giappone «fu principalmente una guerra di autodifesa».

Nei primi due casi l'autore contrasta la concezione religiosa sincretica del Giappone con la tradizione giudaico-cristiana dell'Occidente, e sintetizza la consapevolezza masochistica giapponese facendola esistere ontologicamente attraverso il sintagma contenuto nelle virgolette: “il Giappone dell'anteguerra fu cattivo”. Nel terzo esempio Watanabe riproduce quelle che dovrebbero essere le pretese degli eredi degli “approfittatori della sconfitta” che complotano contro l'essenza della civiltà giapponese, il *tennōsei*, banalizzando il dibattito sulla successione (*kōikeishō mondai*), a fronte dell'assenza odierna di discendenti maschi diretti nella Famiglia reale giapponese. Negli ultimi due esempi l'autore si serve delle virgolette per riportare quelle che si suppone siano le parole testuali rispettivamente di Pal e MacArthur. Sebbene egli si riferisca alla sentenza emessa da Pal e al discorso tenuto da MacArthur davanti al Congresso della Commissione del Senato americano sulle relazioni estere e sui servizi delle forze armate nel 1951, non cita nessun documento consultabile, nemmeno in riferimento alle testimonianze riportate. Inoltre, l'esempio su MacArthur è anche un esempio di manipolazione, in quanto l'autore storpiava volutamente le parole utilizzate dal generale americano e menzionate in un passaggio precedente in inglese: «Their purpose, therefore, in going to war was largely dictated by security» (p. 128). Watanabe utilizza *jiei* (autodifesa) che associa a ‘guerra’ suggerendo una reazione a un'espressione straniera. Watanabe chiarisce che *sekyuriti* è traducibile sia come *anzenhoshō* (garanzia di sicurezza), sia come *jiei*, sia come *seizon* (sopravvivenza), concetti tuttavia diversi e interpretabili in diversa maniera. Inoltre, l'osservazione di MacArthur riguarda gli obiettivi

strategici del blocco aeronavale contro la cosiddetta “Cina rossa” e non era una giustificazione della guerra di aggressione nel Pacifico e nel Sud-est asiatico. Infatti, anche in questo frangente, il *modus operandi* di Watanabe è la decontestualizzazione delle parole di MacArthur.

L’effetto complessivo di tutte queste tecniche è la formazione di una “**pseudoscienza** sui Giapponesi”, la cui lacuna metodologica più grave è l’incuranza nel scegliere e definire il campione sociale che l’autore intende rappresentare, quello dei *Nihonjin*. Come molti altri scrittori di *nihonjinron*, Watanabe adotta un punto di vista interno, intimistico e dà per scontata la sua idoneità a discutere sulla giapponesità in virtù non solo del proprio *status* di intellettuale, ma anche e primariamente della propria giapponesità. Il primato del punto di vista emico su quello etico sottende anche il tuttologismo di Watanabe. Questa pseudoscienza è visibile attraverso le numerose espressioni essenzialistiche riferite ai ‘Giapponesi’, che, come visto in precedenza, sono vuote di significato e solo apparentemente significative.

3) ANEDDOTISMO

L’assenza di metodo e di un apparato scientifico serio è compensata da un *modus operandi* che procede per impressioni, congetture, esempi illustrativi, aneddoti, episodi di vita quotidiana, osservazioni personali, generalizzazioni, talvolta introdotti o presentati attraverso formule ricorrenti come quelle riportate nella Tabella 16 in appendice. Questo insieme di dispositivi è ciò che ho definito la “fenomenologia secondo il *nihonjinron*” e si fonda sul prestigio di Watanabe in quanto accademico.

In linea con la dicotomizzazione operata tra ‘Giappone’ e ‘Occidente’, l’autore utilizza una serie di **esempi antitetici** per meglio fissare la contrapposizione tra queste due entità essenzializzate. Una coppia di esempi è quella che racconta le impressioni dell’autore riguardo, da una parte, a un’escursione compiuta a capo Sunio dove si trovano i resti del tempio di Poseidone, durante un viaggio in Grecia negli Anni Sessanta; dall’altra, a una visita al santuario shintoista di Ishinomaki, subito dopo il suo rientro in Giappone dall’Europa passando per la Grecia. Lo svolgimento di un *matsuri* in quell’occasione induce l’autore a riflettere sulla diversità tra Giappone e Grecia: mentre nel santuario di Ishinomaki la mitologia sopravvive ancora, com’è attestato dal *matsuri*, in Grecia gli antichi templi non sono più oggetto di venerazione religiosa. Mentre in Giappone la continuità col passato è rinnovata attraverso la ricostruzione periodica dei *jinja*, in Grecia rimangono solo desolanti vestigia di un passato scisso dall’epoca presente. Anche la natura è specchio di questa antinomia: mentre il monte Kinka presso l’isola di Ishinomaki è caratterizzato da una foresta lussureggiante e da

un'atmosfera suggestiva, capo Sunio si distingue per la scarsa vegetazione fatta solo di bassi arbusti e per il paesaggio arso e tetro. Da queste osservazioni "empiriche", l'autore deduce che il mondo mitologico greco è separato dai Greci odierni e rimane solo nella triste immagine di "pietre rotolanti" all'estremità del capo. Al contrario, la sensazione esperita in Giappone è la sacralità, la viva presenza della divinità marina. L'autore estende le considerazioni particolari per la Grecia all'Occidente intero che, come visto, differirebbe dal Giappone nel principio di interruzione dinastica.

Un'altra coppia di esempi è rappresentata dalla contrapposizione tra il rapporto natura-uomo agli albori della cristianizzazione dell'Europa e le concezioni della natura tradizionali giapponesi. A questo proposito l'autore menziona un aneddoto – senza fonte - di quando il vescovo di Magonza Bonifacio (672 d.C.-754 d.C.) diffuse il cristianesimo presso i Germani: davanti all'offerta di una quercia venerata da questi ultimi, Bonifacio rivendicò la maggiore potenza del suo Dio per convincerli a convertirsi. Questo episodio e il fatto che le chiese si trovino in luoghi aperti mostrerebbero che il cristianesimo fu introdotto dominando la natura, cioè tagliando foreste. Al contrario, in Giappone i luoghi dove crescevano più alberi erano considerati come *chinju no mori*, foreste abitate e protette dai *kami* locali. Anche in questo caso, l'episodio particolare riguardante Bonifacio e il concetto di *chinju no mori* sono decontestualizzati e generalizzati come paradigma della diversità tra Occidente e Giappone, derivanti dalle rispettive mitologie e, in ultima analisi, "determinati biologicamente".

Numerosi sono gli **esempi** o **aneddoti particolari** e le **osservazioni fenomeniche** di cui si serve l'autore per trarre generalizzazioni universalizzanti. La frode fiscale compiuta da Takafumi Horie nel 2004, gli scandali di cui si sono macchiate diverse aziende giapponesi negli ultimi anni, lo stupro di una donna sui mezzi pubblici senza che nessuno intervenisse sarebbero esempi concreti della perdita di orgoglio e del carattere nazionale da parte dei Giapponesi. L'introduzione del buddhismo in Giappone, la nipponizzazione di un modello di orologi provenienti dall'Olanda e degli ombrelli di manifattura occidentale in epoca Edo sono invece esempi della grande capacità assimilatrice che ha caratterizzato il popolo giapponese sin dall'antichità. Osservando la centralità della natura nelle poesie giapponesi, Watanabe deduce la visione del mondo naturocentrica dei Giapponesi; constatando che i portali shintoisti (*torii*) sono posti in ogni luogo naturale del Giappone (monti, fiumi, cascate...), evidenzia la venerazione giapponese per la natura. Rimarcando che a Capodanno i bambini giapponesi odierni leggono ancora le poesie dello *Hyakunin isshu*, scritte circa millecinquecento anni fa, egli dichiara che in Giappone esiste una continuità linguistica tra passato e presente. Narrando di un presunto tremito alle gambe e della tensione mostrata del presidente americano Ford

durante il pranzo formale con il *tennō* durante la sua visita in Giappone nel 1974, Watanabe intende mostrare che anche uno straniero rimane sopraffatto dall'aura di sacralità che circonda il sovrano giapponese. Ripercorrendo le vicissitudini dinastiche dell'Inghilterra durante la Gloriosa Rivoluzione (1688-1689) e della Svezia durante le Guerre Napoleoniche, l'autore esemplifica la differenza di successione dinastica tra Occidente e Giappone, il cui principio ereditario non è il patrimonio familiare, che legittima la mescolanza tra stirpi diverse, ma la continuità del seme, che presuppone l'assioma della "purezza razziale".

Inoltre, in questo saggio sono presenti numerosi **esempi di sciovinismo**, che attesterebbero la superiorità della cultura e civiltà giapponese. Gli *hinanigyō* sono dunque elevati a manifestazione tangibile del grado di raffinatezza giapponese (pp. 97-98) ; la statua di un Buddha fabbricato nel Giappone antico rivela una tecnica più avanzata rispetto a quella coeva della penisola coreana (p. 46); la fabbricazione di armi da fuoco a Taneshima durante il *bakumatsu*, di navi da guerra come la *Yamato* e di recente la tecnologia per la produzione nucleare (p. 47) sono alcuni esempi del primato giapponese di miglioramento e superamento della tecnologia originale. Le conoscenze genetiche possedute dagli antichi Giapponesi per via intuitiva (p. 154), il tradizionale rispetto per la donna (pp. 92-93), l'attuazione antesignana dei principi moderni dell'ecologia (pp. 105-106), la qualità letteraria del *Genji monogatari* soprattutto in termini di sensibilità e psicologia dei suoi personaggi (pp. 86-87), la rarità del Giappone come civiltà sono altri esempi che attesterebbero la supremazia giapponese.

Numerosi sono gli **aneddoti personali** che hanno la funzione di illustrare e generalizzare una caratteristica considerata peculiare alla giapponesità. Watanabe racconta di come, durante le estati nella campagna natia di Yamagata, egli dormisse talvolta in luoghi aperti lasciando la porta di casa aperta, senza che venisse mai derubato. Similmente ricorda come da bambino nel mese di aprile di ogni anno si recasse al parco per celebrare lo *hanami*, notando che i commercianti delle bancarelle lasciavano al proprio posto la merce senza ritrarla per la notte per poi ritrovarla intatta il mattino seguente. Oppure riporta una conversazione con una professoressa di diritto penale avuta durante il periodo di insegnamento negli Stati Uniti, la quale gli raccontò che l'FBI posiziona agenti investigativi presso i luoghi abitati da tutti i gruppi etnici presenti sul territorio statunitense, ad eccezione di quelli degli immigrati giapponesi, dove non avviene mai alcun atto criminale. Partendo da questi esempi l'autore "dimostra" l'alta moralità dei Giapponesi, grazie alla quale in Giappone può essere mantenuto un alto standard di ordine pubblico, e il principio etico giapponese di non commettere atti vergognosi come il furto, nonostante l'odio a cui essi erano soggetti da parte degli Americani. Al contrario, la sparizione degli occhiali lasciati volutamente incustoditi presso una stazione termale di

Yamagata al principio della guerra con l’America porta l’autore a riflettere sul cambiamento della sicurezza in Giappone a partire dalla Guerra del Pacifico, imputati alla corruzione della moralità indigena in seguito al contatto con gli stranieri. Anche il fatto che quando Watanabe era giovane i portali d’accesso alle università fossero lasciati aperti anche di notte perché si era sicuri che nessuno vi entrasse ad eccezione dei custodi è un esempio paradigmatico che mostra la sopravvivenza di un residuo di moralità giapponese nel dopoguerra e stride con la situazione in seguito al *boom* economico.

Tra gli aneddoti personali si trovano anche **aneddoti** di carattere **folclorico** come la rievocazione dell’offerta votiva dedicata alla divinità del gabinetto durante l’ex Capodanno nel territorio rurale di Yamagata. Oppure lo stupore provato da Watanabe quando la maestra delle elementari gli insegnò a soffiarsi il naso non in classe ma in bagno, provocato dal retaggio “rurale” della famiglia dell’autore, abituato a non soffiarsi il naso o sputare in bagno in quanto gesti sgraditi alle divinità del gabinetto. L’autore rievoca poi l’abitudine del dopoguerra a concimare i giardini delle case di Tōkyō con gli escrementi. Attraverso questi tre esempi l’autore convalida l’idea che il riciclo sia profondamente radicato nella cultura tradizionale giapponese prima ancora che il suo concetto fosse sviluppato in Occidente. Un altro aneddoto del genere che mischia folclore al proprio vissuto è la rievocazione dell’esistenza di una pagoda dedicata alle piante presso il luogo natio di Watanabe, per venerare lo spirito delle piante sacrificate per falciare l’erba e il sottobosco. Questo frammento particolare rivelerebbe il rapporto simbiotico e armonico tra Giapponesi e natura, allo stesso modo della poesia o della mitologia. L’usanza dei *daimyō* e delle persone ricche di epoca Edo di portare con sé una copia del *Genji monogatari* il giorno del matrimonio, che ebbe come effetto la diffusione di una tendenza ad ammirare la corte Heian, è infine evocata per spiegare l’origine della popolarità degli *hinaninyō*.

Un altro genere di aneddoti di cui l’autore fa amplissimo uso per compensare la carenza metodologica e bibliografica è rappresentato dagli **episodi** o **aneddoti pseudo-storici**. La rettitudine dei soldati giapponesi mostrata durante la rivolta dei Boxer, il valore dall’esercito giapponese durante la Guerra russo-giapponese e il salvataggio dell’equipaggio della nave nemica affondata presso la baia di Vladivostock sono solo due esempi fra i tanti attraverso cui l’autore narra la storia recente del Giappone stigmatizzandola e, nella fattispecie, sottolinea la positività dello spirito del *bushi*. Questa operazione di riqualificazione storica raggiunge il suo apice attraverso l’idealizzazione delle imprese di Nogi Maresuke e Tōgō Heihachirō, tanto da ricordare, per esempio, che “una volta” in Turchia ai figli maschi si dava spesso il nome dei due generali giapponesi e che in Finlandia vi è una birra famosa chiamata *Tōgō biiru* in onore

dell'omonimo generale.²⁷ Ad esempio, Watanabe narra attraverso la voce del giornalista di guerra Washburn che Nogi, quando gli fu comunicata la morte dei figli, spense le luci della stanza in cui si trovava e che, dopo averle riaccese, sul suo viso apparve un'espressione risoluta come se nulla fosse accaduto: questa attitudine fu mantenuta sul campo di battaglia. Inoltre, dopo la caduta di Liu Shun, Nogi fu fotografato con lo sconfitto generale russo Stessel, cui il generale giapponese lasciò indossare la spada e assumere una posa di parità. Il comportamento di Nogi è specularmente messo in contrasto con la rievocazione aneddotistica della condanna a morte per impiccagione (definita un linciaggio) inflitta da MacArthur al luogotenente Honma nelle Filippine dopo la sconfitta del Giappone e dell'atteggiamento del generale statunitense contro Yamashita, alla cui morte fu lasciato assistere il suo acerrimo nemico, il generale britannico Arthur Percival (1887-1966). Parallelamente, la codardia americana è esemplificata dalla vergognosa ritirata di MacArthur dalle Filippine e dalla sua fuga in Australia.

Watanabe si serve inoltre di numerosi **esempi tratti dalla letteratura** per convalidare le proprie tesi. Per mostrare la natura eterogenea del paradigma dinastico ed etnico dell'entità 'Cina' e porlo in contrasto con quello di omogeneità giapponese, Watanabe cita il *Chūgokujin shijin sendainishū* (Seconda raccolta di poeti cinesi scelti, 1962), la cui struttura è a suo avviso indice del susseguirsi di diverse etnie in Cina sin dall'antichità. I rotoli che costituiscono questa raccolta infatti sono divisi per dinastie: ad esempio, nell'ottavo rotolo si trova la raccolta di poesie del poeta Lu Yon, sostenitore della dinastia Song, che decanta l'invasione dello Stato governato dall'etnia Han chiamata "Song" da parte di barbari del nord, i Jin. Nel nono rotolo, invece, sono raccolte le poesie del poeta Yuan, estimatore della cultura politica dei Jin, il quale ne decanta l'invasione da parte dei Mongoli (Yüan): ogni volta che si sostituiva una dinastia veniva lodata quella precedente. Questo dato di fatto (*jijitsu*) costituisce per Watanabe la prova empirica dell'ibridismo cinese.

Analogamente l'autore si affida spesso alla poesia tradizionale per fornire prove della sensibilità autoctona e della sua correlazione con l'uso esclusivo di *yamatokotoba*. Generalmente questi esempi sono ripresi da un saggio del 1974, *Nihongo no kokoro*. La poesia del *Man'yōshū* MYS.1.1²⁸ è dunque citata per rafforzare la tesi dell'amore quale fondamento dello spirito giapponese. Non sarebbe un caso che la poesia d'amore di un uomo per una donna, del sovrano Yūryaku per la sua amata, sia stata collocata all'esordio del primo capitolo del Primo libro del *Man'yōshū*: la sua posizione avrebbe avuto la funzione di evidenziare

²⁷ La storia diffusasi in Giappone dell'esistenza di una birra finlandese chiamata in onore del generale giapponese è frutto di un malinteso. V. <http://suomi.racco.mikeneko.jp/Elama/togo-j.html>

²⁸ La catalogazione delle poesie citate si riferisce al seguente corpus: <http://vsarpj.orinst.ox.ac.uk/corpus/texts.html>

l'importanza del sentimento amoroso nell'antichità. La poesia MYS.2.85 sarebbe un altro dei tanti esempi letterari che attestano l'amore tra uomo e donna, il fervente desiderio di Iwanohime nei confronti del sovrano Nintoku, quale fondamento dello spirito degli antichi Giapponesi. Questa caratteristica dell'"anima di Yamato" trova la sua maggiore manifestazione nel mito della generazione delle isole giapponesi contenuto nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki*. Il trentatreesimo *waka* dello *Hyakunin isshu*, composto da Ki no Tomonori, è riportato come esempio paradigmatico dell'amore per lo scenario, il piccolo, l'umile, il sobrio proprio dell'estetica tradizionale giapponese e rappresentato dal fiore di ciliegio, messo in contrasto con la predilezione per l'appariscenza e la magnificenza delle peonie protagoniste delle poesie cinesi. Si ricordi che secondo Watanabe i bambini giapponesi sarebbero in grado di leggere e capire poesie come queste autonomamente, grazie alla continuità della lingua. *Oku no hosomichi* di Bashō è esempio di sincretismo religioso giapponese, poiché il poeta mescola le lodi per divinità shintoiste con lodi per cose buddhiste.

Watanabe si affida alla letteratura in senso lato anche per caratterizzare il fondamento della nazione giapponese. Egli menziona i quattro canti delle quattro festività vigenti nel vecchio regime (*shidaisetsu*), ovvero *Tsuitachiichigatsu* (Il primo giorno dell'anno), *Kigensetsu* (La fondazione del Paese), *Meijisetsu* (Il compleanno dell'imperatore Meiji) e il *Tenchōsetsu* (Il compleanno dell'imperatore Shōwa), perché incarnano lo spirito giapponese essendo anche composti solo da *yamatokotoba*. Simili considerazioni lo portano a considerare il *Kyōiku chokugo* (Rescritto imperiale sull'educazione) un'altra manifestazione tangibile dello spirito giapponese.

4) SEMPLIFICAZIONE

Come Suzuki, anche Watanabe si avvale di diversi dispositivi che veicolano una visione molto semplicistica della realtà – storica, sociologica, antropologica, linguistica, eccetera. In generale, l'autore ripropone i *topoi* propri del discorso del *nihonjinron* degli Anni Settanta, tra cui l'armonia della società giapponese, le origini rurali della nazione giapponese, l'omogeneità linguistica, culturale ed etnica dei Giapponesi, l'enfasi sull'emotività nella cultura giapponese, il pacifismo, la capacità assimilazionista della cultura giapponese, il connubio tra nuovo e antico nel Giappone moderno, eccetera.

Watanabe usa innanzitutto **espressioni riprese dalla retorica bellica** dell'impero giapponese, molte delle quali sono menzionate anche da Suzuki. Si tratta di espressioni che appiattiscono, semplificano e travisano la realtà storica, stesso scopo del loro uso propagandistico, che ho riportato in appendice nella Tabella 17. Tra di esse risaltano per

consistenza i termini dispregiativi nei confronti della Cina (*Shina*), dei Cinesi (*shinajin*) e della lingua cinese (*shinago*), che hanno la funzione di esaltare l'appartenenza dell'autore a un gruppo profondamente diverso da quello denigrato. Il loro utilizzo riprende stereotipi negativi associati ai Cinesi già presenti nelle menti dei Giapponesi.

A differenza di Suzuki, Watanabe esprime il proprio radicale conservatorismo usando concetti che rimandano alla primordialità del Giappone e alla sacralità del *tennōsei*, propri del linguaggio militarista prebellico. È il caso innanzitutto di *yamatodamashii* (anima di Yamato), *yamatokotoba* (parole *yamato*), *kotodama* (spirito della lingua), *tōtoi kuni* (il sacro Giappone), che evocano un'essenza primitiva della giapponesità, in particolare un codice di valori che esalta purezza, disciplina, *bushidō* e lealtà al sovrano (Huffman 1998: 247; Miller 1977). Watanabe rievoca e tratta in modo esteso questi concetti in un saggio del 1974, dove in particolare riproduce la distorsione degli antichi concetti di *kōtōdama* (anima della lingua [di Yamato]/della cosa) e *kōtōage* (lett. "sollevamento della parola/cosa") operata dal *Kokutai no hongī* (Principi del sistema nazionale, 1937), la cui eredità fu poi raccolta nel dopoguerra dal filone delle teorie del *nihongoron* (Watanabe 1974; Miller 1977; Miller 1982: 34-39, 84-101, 127-143). La qualificazione del Giappone come "sacro" trae le sue origini ideologiche dalla definizione della sacralità e inviolabilità del *tennō*, simbolo dello Stato-famiglia (*kazoku kokka*) "Giappone", come sancito dalla Costituzione Meiji del 1889 (Gluck 1985: 142). Inoltre, Watanabe fa esplicitamente suo il concetto espresso dallo slogan nazionalista *bansei ikkei* (Una linea per diecimila generazioni), coniato nell'era Meiji, che rivendica l'unità della discendenza dei sovrani giapponesi attraverso la continuazione in terra della stirpe di Amaterasu ōmikami a partire dal suo bis-bisnipote Jimmu nel 660 a.C. (Raveri 2014: 10; Saaler 2016: 2; Gluck 1985: 77, 93, 139).

Altri tre sono i chiari rimandi al militarismo prebellico. Uno è la nozione di *nōgyōkokunihon* (p. 155) (il Giappone Paese rurale) o dei Giapponesi come popolo con una "mentalità agricola" (*nōgyō wo chūshin ni kangaeru minzoku* p. 155). Queste qualificazioni richiamano la filosofia del ruralismo (*nōhonshugi*), una dottrina particolarmente influente tra i nazionalisti di ultradestra tra gli Anni Venti e Trenta del Novecento, che predicava la superiorità della vita e dei valori rurali del Giappone tradizionale (Huffman 1998: 4-5). In realtà l'ideologia e la stessa coniazione del termine risalgono al periodo dell'oligarchia Meiji, la cui ideologia era incentrata sul mito agrario e sull'auto-amministrazione (*jichi*), imperniati sull'idealizzazione del villaggio rurale (Gluck 1985: 178-204). I sostenitori di questo pensiero utopistico credevano nella supremazia dell'imperatore giapponese e la superiorità non solo dello stile di vita incarnato dal villaggio tradizionale (autosufficienza, frugalità, armonia sociale, duro lavoro), ma anche del

Giappone rispetto agli altri Paesi (Huffman 1998: 4-5). La “via dell'agricoltura” (*nōgyōdō*) era da taluni ideologi considerata la miglior modalità per preservare la nazione e l’erede della “via dei guerrieri” (*bushidō*) (Gluck 1985: 180).

A quest’ultimo proposito, l’altro rimando è l’idealizzazione del *bushidō*, il codice di onore costituito dalle virtù ideali (lealtà, onore, coraggio, disciplina, frugalità, obbedienza verso il superiore) che dovevano governare il comportamento di un guerriero (Caroli & Gatti 2006: 63). Esso fu elaborato durante il periodo Edo da Yamaga Sokō (1622-1685) a partire dalla tradizione guerriera stabilitasi in Giappone sin dal periodo Kamakura (1185-1333) per giustificare il ruolo dei militari come élite governante, fu ripreso e rimaneggiato nel Meiji per fini di propaganda ideologica, ad esempio, nel Rescritto imperiale ai soldati e ai marinai (Caroli & Gatti 2006: 102-103, 153, 264). Infine, l’enfasi sulla morale (*dōtoku*), sull’alta moralità dei Giapponesi prima della sconfitta del 1945, sulla sua perdita nel dopoguerra soprattutto a causa delle deficienze del sistema educativo postbellico e delle politiche del “regime del dopoguerra”, e l’accurata menzione del *Kyōiku chokugo* come documento che prova ed esprime in modo autentico la “virtù secondo i Giapponesi” sono anch’essi espliciti appelli al regime prebellico.

Watanabe si serve anche di **modi di dire, proverbi, frasi idiomatiche** per incapsulare un concetto o cristallizzare la realtà. Tra questi vorrei commentare i seguenti:

武士は食わねど高楊枝 163

Il *bushi* gioisce in una povertà onorevole.

武士は相見互い 53

I *bushi* provano mutua empatia.

論語と算盤 170

L’abaco e i *Dialoghi*.

眉に唾を付ける 48

Sputar saliva sulle sopracciglia.

大上段に構えた教義 48

Un insegnamento arrogante [come se si facesse calare una spada sopra la nuca dell’avversario].

È importante preservare l'armonia.

Il primo e il secondo esempio sono rispettivamente un proverbio e un modo di dire attraverso cui Watanabe afferma, da una parte, che i *bushi* vivevano sempre a testa alta, anche se facevano la fame, e non avevano paura di rispondere a un affronto per preservare la propria dignità, dall'altra che i *bushi* possedevano anche la consapevolezza della propria umanità, della condivisione di un destino comune, e quindi, che avevano sviluppato un forte senso di empatia. L'autore non solo idealizza questi valori della “via del *bushi*” ma si serve del *bushidō* per profetizzare due qualità desiderabili nel Giappone odierno: l'orgoglio e il senso di appartenenza nazionale. Questi e altri riferimenti ai *bushi* presenti altrove nel testo nelle vesti di amministratori militari illuminati, coraggiosi guerrieri incentrati sul passato bellico mitizzato simboleggiato dalla spada svolgono una funzione mistificatoria, poiché evocano un mondo normativo di idealità, come il vero Giappone è e come il Giappone odierno *dovrebbe essere*.

Il terzo esempio è il titolo di un'opera di Shibuzawa Eichi elevato a motto: i *Dialoghi* di Confucio (*rongo*) incarnano l'educazione tipica dei *bushi*, l'abaco (*soroban*) rappresenta invece il calcolatore dei mercanti. Dall'unione di questi due elementi nasce l'industriale giapponese moderno. Infatti, l'autore afferma che Shibuzawa notò che era necessario lo spirito del *bushi* nel mondo industriale per il loro spirito di sacrificio. Watanabe usa Shibuzawa per mostrare che furono i *bushi* a far prosperare l'industria giapponese e che al loro spirito i Giapponesi devono guardare per restaurare il carattere nazionale.

La quarta espressione, un proverbio, significa “stare all'erta per non farsi ingannare” ed è detto a proposito delle religioni monoteiste che, a differenza di quelle “naturali” come lo shintoismo, creano teologie o filosofie magnificenti per fare proselitismo. Esso serve a enfatizzare la complessità delle religioni monoteiste, “razionali”, in contrapposizione alla semplicità delle religioni animiste, non separate dal mondo naturale da astrazioni speculative. Anche il modo di dire contenuto nel quinto esempio è riferito al *modus operandi* di cristianesimo, islamismo ed ebraismo, che, al contrario di shintoismo, impongono i propri insegnamenti con la coercizione e il disprezzo del diverso. In questi due casi la semplificazione consiste nell'escludere solo in questo frangente la commistione buddhista nelle pratiche shintoiste del periodo antico e la complessità di queste ultime. Infine, l'ultimo esempio, presente anche in Suzuki (2016), è un proverbio le cui parole sono attribuite a Shōtoku Taishi e fanno riferimento al primo articolo del Codice dei Diciassette Articoli. Per Watanabe esso rappresenta il primo pilastro dell'etica giapponese, l'armonia sociale, cioè il perseguimento di rapporti

interpersonali aconflictuali, basati sul rispetto reciproco, la cooperazione, il tenere in considerazione l'altro, ecc. Essendo di antica data, questo precetto sarebbe penetrato nel 'subconscio giapponese' (*nihonjin no senzaiishiki*): Watanabe riduce un valore della cultura giapponese a un tratto costitutivo, "ereditario" della giapponesità, escludendo l'esistenza del conflitto nella società giapponese.

L'autore ricorre inoltre spesso a **similitudini** e **associazioni** "illustrative". Ad esempio:

日本は「進化し続けるガラパゴス」と言えるのではないのでしょうか 38

Si può forse definire il Giappone come "Isole Galapagos che continuano ad evolversi".

彼らの忠義を「さながら蜂のようだ」という人もいます 53

Vi è pure qualcuno che definisce la lealtà [dei *bushi*] "da api".

言ってみれば夫婦のような存在です 92

Figurativamente parlando, è un'esistenza simile a quella di una coppia di sposi.

Per la sua indipendenza come sfera di civiltà, il Giappone è accostato alle isole Galapagos, da cui tuttavia differisce per l'inarrestabile progressione della storia giapponese. L'immagine evocata è quella di una civiltà remota e isolata, ai confini del mondo, priva di contatti col mondo esterno: è l'ideale del *shimaguni*, il "Paese-isola". Inoltre, indirettamente ma molto chiaramente, l'evoluzione fenotipica degli animali delle Galapagos è accostata a quella culturale del Giappone, suggerendo di nuovo come anche questa abbia basi genetiche. Questa immagine stereotipata del 'Giappone' è contrapposta a quella speculare della 'Cina', che incarna il paradigma della continentalità, cioè del costante susseguirsi di dinastie etnicamente diverse, e della staticità storica.

Nel secondo esempio, i *bushi* sono accostati alle api: come le api proteggono con la vita il proprio alveare, anche i guerrieri giapponesi erano pronti a morire in nome del proprio clan, in quanto fonte di sostentamento. Qui l'idealizzazione sta nel fatto che, mentre le api sono animali che periscono se viene loro distrutto l'alveare, i *bushi* erano sì legati da vincoli di fedeltà al proprio signore ma una fedeltà "opportunistica": Watanabe ignora il sistema sociale alla base della classe guerriera e fenomeni come quello dei *rōnin*. In altre parole, trascende la realtà sociologica idealizzando la categoria dei *bushi* come modello di purezza morale. La terza similitudine si riferisce all'atto di unione sessuale compiuto da Izanami e Izanagi per generare le isole giapponesi, definito come un atto di amore tra uomo e donna, tra marito e moglie.

L'autore reinterpreta il mito del *Kojiki* per sostenere che la spiritualità giapponese o l'"anima di Yamato" ha origine nell'emozionalità, affettività, sentimenti di amore.

Per quanto riguarda le associazioni, ve ne sono due particolarmente significative che ricorrono anche in altri saggi dell'autore come in Watanabe (1980), connesse al suo nazionalismo rurale. La prima è un'associazione paradigmatica che ho già descritto in § 2.2. La seconda è un'associazione simbolica sintetizzata dalla caratterizzazione del Giappone quale "Paese ecologico" (*ekorojekaruna kuni* p. 105) che accosta il Giappone inteso come corpo costituito dalla somma dei corpi dei singoli Giapponesi al concetto di riciclo. L'arcipelago giapponese è frutto del riciclo: gli escrementi dei Giapponesi, restituiti alla terra, si scompongono in molecole e atomi, entrano nei cereali e nelle verdure sottoforma di fertilizzanti, che sono poi mangiati dall'essere umano giapponese, che, a sua volta, restituisce ancora alla terra. Questa restituzione è continuata in Giappone sin dall'antichità: perciò una parte degli antenati giapponesi fa ritorno nel corpo dei Giapponesi moderni come alimento e il Giappone è i Giapponesi e viceversa. Questo è vero per tutte le popolazioni stanziali, ma come sottolinea Raveri, «nel pensiero giapponese il corpo è visto come il punto di incontro simbolico fra macrocosmo, microcosmo e società, modello per interpretare sia se stessi, sia la struttura dell'universo, e per definire anche i sistemi di organizzazione sociale via via più elaborati» (Raveri 2014: 52). Così, in Watanabe il corpo dei Giapponesi in connessione al suolo dell'arcipelago giapponese diventa una metafora nazionalistica per spiegare l'amore naturale nutrito dai Giapponesi per la propria terra natia. Questo pensiero si trova in maniera estesa in un saggio del 1980 dove Watanabe espone un'ideologia che si richiama al ruralismo (Watanabe 1980).

Non solo proverbi, modi di dire, associazioni paradigmatiche e simboliche servono a ridurre la complessità del reale, a schemi semplici e suggestivi, ma a ciò concorre anche un altro dispositivo, ciò che ho definito "**riduzionismo linguistico**", che consiste nell'identificare parole o locuzioni considerate peculiari alla lingua giapponese per incapsulare la giapponesità della qualità che descrivono. Spesso sono scelte parole che rappresentano concetti estetici complessi, della tradizione giapponese, e dunque ineffabili per definizione. È il caso per esempio dell'aggettivo *shibui* (p. 196), che per Watanabe rappresenta il paradigma di parola *yamato* intraducibile, racchiudente la sensibilità e la vera essenza dei Giapponesi. Esso si riferisce a un concetto estetico che unifica un'ampia gamma di significati, tutti espressioni di qualità ideali come: austerità, sobrietà, ruvidezza, semplicità, vuoto, quiete, tranquillità, naturalezza, modestia, raffinatezza, autocontrollo, riservatezza, moderazione, reticenza, umiltà,

profondità, implicito, purezza, normalità (Ricca 2015: 158-165). Così facendo l'autore riduce la giapponesità ai valori che sono associati a questo concetto estetico.

Un altro esempio di riduzionismo linguistico è *isshokenmei* (p. 54) (con tutti gli sforzi possibili), un avverbio di uso comune che però Watanabe interpreta nel significato letterale dei quattro caratteri che lo compongono, cioè “rischiare la vita servendo in un solo posto”. In questo caso, il riduzionismo si manifesta nell'approccio etimologico e nel fatto che questa interpretazione è usata per cristallizzare qualità essenziali dello spirito del *bushi* e, per esteso, della giapponesità: la lealtà e la fedeltà al clan di appartenenza. Anche l'espressione *ie no korōtō* p. 53 (clan di guerrieri) e la stessa etimologia di *samurai* p. 53 (servitore) sarebbero prove sufficienti che mostrano l'importanza data tradizionalmente a questi valori non solo nel codice guerriero ma nella società giapponese intera. È significativo notare l'atto di decontestualizzazione operato dall'autore: il risalire all'etimologia dovrebbe essere un'operazione diacronica; invece, queste parole sono tolte dal loro contesto di origine e il loro significato letterale è idealizzato. La lealtà e la fedeltà diventano così principi etici intrinseci alla nipponicità. Infine la parola *konkō* p. 46 (mescolamento) come in *shinbutsu konkō* pp. 40, 46 (fusione tra buddhismo e shintoismo) è assurta a espressione di una peculiarità del Giappone, in assenza della quale verrebbe meno persino la propria giapponesità: la capacità di unire elementi diversi tra loro, il vecchio e il nuovo, l'indigeno e lo straniero.

Spesso Watanabe sintetizza il carattere nazionale dei Giapponesi con una poesia classica, per lo più breve come *haiku* o *waka*, o lo riconduce alla spiritualità di un personaggio storico: in questi casi si può parlare di “**riduzionismo poetico**” e “**riduzionismo spirituale**”. Come nel caso del riduzionismo linguistico, è scelta una poesia o una personalità giapponese famosa ed è indicata la qualità tipicamente giapponese che esse incarnano, stereotipandola. Le poesie tratte dal *Man'yōshū*, *Hyakunin isshu* e *Oku no hosomichi* menzionate precedentemente sono esempi di riduzionismo poetico. Due esempi concreti sono i seguenti:

願わくは花のもとにて春死なむそのきさらぎの望月のころ 42

Prego affinché io possa morire in primavera sotto i fiori di ciliegio quand'è luna piena di febbraio

いはばしるたるみの上のさわらびのもえ出づる春になりけるかも 197

Accanto a una cascata che scroscia dall'alto della rupe sboccia un germoglio di felce. È arrivata la primavera!

La prima è una poesia di Saigyō raccolta nel *Kokinwakashū* ed è utilizzata per dimostrare e ipostatizzare la qualità giapponese del sincretismo religioso. Essa rappresenterebbe il paradigma della dottrina del pensiero combinatorio (*honjisuijaku*) che fonde lo *shintō* con il buddhismo. Infatti, secondo Watanabe, il desiderio del monaco-poeta buddhista di morire sotto un albero di ciliegio, tipico della tradizione giapponese, è singolare, essendo il fiore ideale per i buddhisti il loto. Il sincretismo espresso da Saigyō è per Watanabe una caratteristica del buddhismo giapponese, nel cui ambito il Giappone è al contempo il Paese dei *kami* (*kamiguni*) e il luogo dove è apparso il Buddha (*butsuji*). L'autore semplifica la realtà innanzitutto riducendo la descrizione dell'esperienza religiosa del poeta, cioè focalizzandosi sulla presenza della simbologia del fiore di ciliegio e omettendo di considerare importanti elementi della tradizione buddhista come il 15 febbraio, data di morte di Śākyamuni, e la sua nascita avvenuta in mezzo ai fiori. Inoltre, lo *honjisuijaku* è trattato come caratteristica del Giappone sin da quando fu introdotto il buddhismo (VI secolo): in realtà, si affermò gradualmente, a partire dal X secolo d.C., col diffondersi delle pratiche ascetiche degli *yamabushi* (Raveri 2014: 225). La seconda poesia è il *waka* MYS.8.1418 tratto dal *Man'yōshū*, citata come poesia che racchiude lo spirito, la sensibilità giapponese. Per Watanabe la commozione generata da questo scorcio di natura è una caratteristica peculiare della giapponesità ed è innescata dal suono evocativo degli *yamatokotoba* con i quali è scritto il *tanka*. Perciò i suoni *ihabashiru tarumi no ue no sawarabi no moe dezuru haru ni nari ni keru kamo* sono per l'autore connotati emozionalmente solo per i nativi giapponesi (chi ha “sangue giapponese”). La riduzione della giapponesità al significato e all'emozione evocati da simili *waka* per opera dei foni del giapponese generano inevitabili contraddizioni: Watanabe riporta la versione della poesia in giapponese rivisitato, ma, se avesse voluto veramente rappresentare ciò che secondo lui incarna lo spirito giapponese manifesto attraverso la lingua, avrebbe dovuto riportare la versione nella lingua originale del XI secolo.

Inoltre, l'autore menziona diversi personaggi storici giapponesi che incarnerebbero le qualità spirituali indigene. Questo “riduzionismo spirituale” è un *modus operandi* di cui Watanabe si serve molto spesso, tanto da aver scritto saggi completamente strutturati su di esso, come *Risōteki nihonjin - “nihon bunmei” no ishizue o kizuita jūni nin* (Giapponesi ideali. Dodici persone che hanno scolpito le pietre miliari della “civiltà giapponese”, 2004) o *Wasurete wa naranai nihon no ijin* (Persone straordinarie del Giappone che non devono essere dimenticate, 2018). Nel presente saggio, ad esempio, Hōjō Masako è innalzata a incarnazione della “via della donna” giapponese, che, nonostante l'avvento del “mondo degli uomini” con l'istituzione del *bakufu* di Kamakura e la fine della cultura femminile di epoca Heian, riuscì ad imporsi come

nuovo modello di donna. Un personaggio che ha caratterizzato la storia giapponese viene idealizzato e utilizzato per mostrare l'esistenza di una sorta di rispetto femminista verso la donna in Giappone molto prima che nascesse in Occidente. Similmente Watanabe si serve della figura e dell'opera di Murasaki Shikibu per affermare la felice condizione di cui godevano le donne giapponesi sin dal periodo Heian. L'autore riduce la realtà nella misura in cui omette il contesto storico-sociale in cui queste due donne hanno vissuto, caratterizzato da una società patriarcale.

Altri esempi di personaggi famosi sono i generali Nogi e Tōgō, incarnazioni dello spirito dei *bushi*; Shibuzawa Eichi, paradigma del carattere nazionale giapponese; Nakamura Masanao (1832-1891), esempio paradigmatico dell'atteggiamento proprio dei Giapponesi verso l'etica. In particolare, i primi due sarebbero la personificazione delle virtù dell'onestà, della rettitudine, del coraggio, dell'autocontrollo, dell'affidabilità, dell'umanità, del rispetto verso il nemico; Shibuzawa la personificazione della pragmaticità, dell'imprenditorialità, del senso di orgoglio, della colta raffinatezza, del duro lavoro; Nakamura l'incarnazione del senso pragmatico, del sincretismo e della capacità di assimilazione tipico dei Giapponesi, che si riscontra sul piano etico-morale attraverso un processo di assorbimento e di sintesi di elementi spirituali stranieri nel sostrato di sensibilità autoctona. Anche in questi casi si assiste a una decontestualizzazione e idealizzazione del personaggio storico scelto e alla stereotipizzazione della giapponesità.

Come ho affermato poc'anzi, la semplificazione della realtà attraverso l'utilizzo estensivo di questi vari dispositivi induce spesso alla contraddizione. A parte le contraddizioni insite nel discorso del *nihonjinron*, la **contraddittorietà** è una costante di questo saggio, ed è visibile nella discrepanza sia tra certe affermazioni dell'autore, sia tra l'ideale dipinto e la realtà manipolata. Nella prima categoria rientra l'affermazione per cui in Giappone esiste una solida cultura femminile, come sarebbe dimostrato dalla stesura del capolavoro del *Genji* da parte di una donna o dalla figura di Masako. Perciò, non vi sarebbe un radicato pensiero di disprezzo verso la donna, intendendo implicitamente che anche Watanabe rientra tra coloro che rispettano le donne. E così, l'autore afferma anche al contempo non solo che il mito della generazione delle isole giapponesi non è il riflesso della dominazione maschile nella società giapponese antica, ma che l'ordine rituale con cui ha luogo l'amplesso divino è "naturale", dato che l'invito da parte femminile significa prostituzione in tutto il mondo. Quest'ultima affermazione manifesta la vera mentalità radicalmente patriarcale e conservatrice di Watanabe, che considera la donna come un agente passivo sessualmente e materialmente soggiogata all'uomo e che, a forza di semplificazioni, luoghi comuni e banalizzazioni, emerge in superficie.

Inoltre, queste due affermazioni idealizzanti contraddicono la realtà: lo storico ruolo secondario della donna giapponese, rilegata agli ambienti domestici, e il *Kojiki* quale documento storico delle relazioni di potere nel Giappone antico. Similmente l'autore afferma che per natura il seme, cioè l'uomo, è più importante del campo, cioè della donna, perché è il seme/uomo a garantire la continuità dei geni ed è per questo che la discendenza reale giapponese è sempre stata, e deve rimanere, patrilineare. Ciò contrasta con le affermazioni sul principio di complementarità maschile-femminile che sarebbe, secondo l'autore, sancito dalla mitologia giapponese, cioè insito nella cultura e nei "geni" giapponesi, perché l'autore di fatto afferma la superiorità del principio maschile su quello femminile.

Watanabe afferma sprezzantemente che le religioni "innaturali" occidentali appaiono razionali e magnificenti grazie alle loro teologia e filosofia che traggono in inganno i fedeli. In un'altra occasione, però, utilizza lo stesso termine *testugaku* per qualificare anacronisticamente la dottrina del pensiero combinatorio. Similmente non nasconde la sua posizione anti-occidentale, ma talvolta rivendica la parità della cultura giapponese con quella "occidentale" e dà molto valore all'opinione "degli stranieri occidentali". Per Watanabe, l'abolizione del Rescritto imperiale sull'educazione nel dopoguerra fu alla base di una strategia per abolire le "virtù secondo i Giapponesi", come la pietà filiale, l'armonia sociale, eccetera. La contraddizione sta nel fatto che ciò che Watanabe definisce *nihonjin ni tote no tokume* (la virtù secondo i Giapponesi) è un prodotto delle idee confuciane, cioè a quella *Shina* che egli disprezza profondamente. Una simile contraddizione è insita nell'esaltazione dei *bushi* di epoca Edo quali straordinari amministratori locali, che esercitavano concretamente i precetti confuciani. Sono cioè invocate principi la cui provenienza ideologica è cinese.

A proposito di Cina, diversi sono i casi in cui Watanabe esprime un aspetto peculiare della giapponesità attraverso i *kango*, parole del lessico giapponese di origine cinese. Se l'amore è il sentimento originario dell'anima di Yamato, perché esprimere il concetto con un termine di etimologia cinese come *ai*? Perché le parole che dovrebbero esprimere ciò che è più sacro nella cultura giapponese – 'sovrano celeste', 'Casa reale', 'via degli dèi', 'santuario shintoista' – sono rispettivamente espressi da *tennō*, *kōshitsu*, *shintō* e *jinja*, altri *kango*? Il punto però non è tanto l'utilizzo di *kango* al posto di *wago* per esprimere ciò che c'è di più inviolabile in Giappone o tipicamente giapponese - in alcuni casi l'effetto sarebbe bizzarro o incomprensibile per il lettore moderno, come nel caso di *ōkami*, *ōkimi*, *sumeranomikoto*, *sumeragi*, *ama no tarashihiko* (v. Maraini 1995: 14, 17) al posto di *tennō* - ma il fatto di rivendicare la totale natività e unicità, ad esempio, dell'istituzione regale, senza riconoscere il profondo lascito culturale della Cina (Maraini 1995: 15, 17; Raveri 2014: 10-12).

Infine, almeno altre due sono le sostanziali contraddizioni rinvenibili nel saggio. Una è l'applicazione della teoria delle società idrauliche al solo Giappone: Watanabe afferma che la sensibilità supportata dalla cultura, dalle usanze, dalla società, dallo stile di vita che sono stati creati sulla base della coltivazione del riso ha dato forma alla nazione giapponese (*nihon minzoku wo katachizukutta*). L'influenza delle tecniche della coltivazione del riso nella formazione di certi valori sociali dovrebbe essere valida per tutti i popoli dell'Asia Orientale, *in primis* Cina. Tuttavia, l'autore, come del resto le più influenti teorie di *nihonjinron* sul tema, la considera valida solo per il Giappone. Tra l'altro si ha una contraddizione anche con la realtà storica, dato che la coltivazione del riso in Giappone è stata importata dal continente asiatico.

La seconda contraddizione è la definizione del *pattern* di sviluppo storico cinese come “stagnante”, perché caratterizzato dall'interruzione dinastica, e di quello giapponese come “evolutivo”, perché caratterizzato dalla continuità dinastica. In effetti, l'entità che nel discorso di Watanabe non cambia mai, che rimane fondamentalmente sempre la stessa, che è monolitica nel tempo e nello spazio, che è cioè primordiale, è il ‘Giappone’. Si può dire infatti che questa concezione del ‘Giappone’ riprenda più o meno consapevolmente la nozione di *yō* (generazione di tempo ciclico) del Giappone antico sui cui si fondano *Kojiki* e *Nihonshoki* (dalla Chiesa 2009: 31, 34). Nell'antico Giappone «il tempo era costituito dall'eterna ripetizione dello stesso segmento temporale», non esisteva una Storia intesa come il susseguirsi di eventi irripetibili, irreversibili (dalla Chiesa 2009: 34). Com'è descritto dai *Kiki*, un Principio generativo inerente alla materia, ineffabile, indefinito e indistinto genera spontaneamente il cosmo dalla materia indifferenziata primordiale, differenziandola e ordinandola attraverso una serie di eventi generativi discreti e unici, ma successivamente non produce più aspetti nuovi della realtà: «[...] agisce solo nei corpi dei sovrani, facendoli germinare gli uni dagli altri generazione dopo generazione. In tal modo il Principio riproduce costantemente la realtà, mantenendola nella forma perfetta già precedentemente raggiunta» (dalla Chiesa 2009: 35). Così il Sovrano giapponese è l'epifania, la manifestazione in terra del Principio generativo, è la Forma del vapore primordiale, è il Cosmo medesimo, è infine il Principio Generativo «che ha prodotto l'universo nel passato, lo mantiene inalterato nel presente e lo sosterrà in eterno nel futuro» (dalla Chiesa 2009: 36). Questa visione non evolutiva del tempo è quella che Watanabe applica al ‘Giappone’, alla ‘nazione giapponese’, alla successione dinastica come “linea ininterrotta di diecimila generazioni” e che sottostà, ad esempio, alla definizione del Giappone quale “Paese ecologico” e quale “Paese rurale”.

Un'altra tecnica per semplificare la realtà, strettamente connessa al revisionismo dell'autore, è la **minimizzazione** operata nei confronti di diversi fatti legati ad aspetti della giapponesità.

Ad esempio, riducendo l'importanza del "periodo della classe guerriera" (*buke no jidai*) e del periodo del militarismo (*gunkokushugi no jidai*) nella storia giapponese, Watanabe intende mettere in evidenza la vera essenza dello spirito giapponese, l'amore, la sentimentalità, il pacifismo. Minimizzando l'influenza sinica nel *Genji* ("escludendo pochissimi esempi" *gokuwazukana reigai o nozoite* p. 84), rivendica la purezza indigena linguistica (e quindi contenutistica) dell'opera. Minimizzando la bellicosità giapponese, in particolare i conflitti domestici come quelli dell'epoca Sengoku o i disordini del *bakumatsu* trattati come eccezioni ("a parte" ...*betsu ni shite* p. 141), si evidenzia l'alta moralità dei *bushi* nonostante fossero in possesso di armi. Considerando come eccezionale la scarsa consapevolezza morale dei Giapponesi durante la Guerra del Pacifico a causa della penuria di cibo ("guardando al resto" *sore igai o mireba* p. 141), si dichiara l'alta moralità indigena in tempo di pace. Sminuendo l'importanza dei *tennō* donne nella storia giapponese e limitando il loro ruolo alla funzioni di intermediarie ("essere limitato a" ...*ni kagirarete imasu* p. 161), si sancisce la legittimità della continuazione del principio di successione patrilineare nel sistema dinastico giapponese, ecc.

Infine, procedendo per semplificazioni, oltre a cadere in contraddizione, l'autore legittimizza un *modus operandi* che banalizza la realtà che si accinge a descrivere. L'oggetto ultimo della **banalizzazione** è l'essenza della 'nazione giapponese', o meglio, della giapponesità, che si attua su due livelli, linguistico e concettuale. Nella Tabella 18 in appendice ho riportato le espressioni linguistiche che Watanabe trivializza, cioè di cui non spiega il significato o che sono utilizzate in qualità di lessico comune e che però non sono messe in discussione (per le traduzioni v. Tabella 1 e Tabella 6). Mentre alcune di queste espressioni come *nihonjin no kansei*, *nihonjin no jūtakujiyō*, *nihonjin no kokoro*, *nihon no fūdo*, *nihon no seikatsu yōshiki*, *wareware wa*, *wagakuni*, *nihonjin datte*, *nihonjin ni tote*, *nihon to iu kuni*, *shimaguni* sono collocazioni ricorrenti, altre sono costruite in parte con elementi stereotipati, in parte con informazioni aggiunte dall'autore. È il caso di molte espressioni composte da *watashitachi no*, *jibuntachi no/nihonjin no* (il nostro/dei Giapponesi) seguite da nome, come *senzaiishiki* (subconscio), *idenshi* (geni), *tamashii* (anima), *dōtoku* (sistema etico-morale), *chi to namida* (lacrime e sangue). Costruendo queste espressioni con un elemento noto e con uno nuovo, senza però chiarirne la denotazione e lasciandole nell'indeterminatezza, esse sono banalizzate e fatte apparire come espressioni linguistiche comuni e perciò non degne di spiegazioni, così come i concetti che esse sottendono.

Come nel caso di Suzuki, il concetto in assoluto più banalizzato è quello di 'noi Giapponesi'. L'aggettivo possessivo 'nostro' (*watashitachi*, *jibuntachi*) banalizza la nozione di 'comunità nazionale' perché la presuppone, dà per scontata l'esistenza di un gruppo esteso di persone che

si auto-definiscono “Giapponesi”. Nel testo Watanabe non chiarisce mai quali siano i criteri di appartenenza alla cerchia del “noi”, ma li lascia volutamente indefiniti, essendo il criterio del sangue esso stesso di natura indefinita. Infatti Watanabe è più esplicito nel ridurre l’identità giapponese a una questione di sangue, di geni trasmessi. Il concetto di ‘razza giapponese’ non ha basi scientifiche, perciò Watanabe ne suggerisce l’intuitività, per mezzo di espressioni indeterminate ma connotativamente molto forti - come *nihonjin no chi/identshi* (il sangue/i geni dei Giapponesi), *nihonjin no senzaiishiki* (il subconscio dei Giapponesi), *nihonjin no seishin* (lo spirito dei Giapponesi) - sottintendendolo inoltre a tutte le espressioni essenzialistiche sopra riportate e alla discussione intorno alla sacralità del *tennōsei*. Non chiarendolo, non definendolo, lo banalizza e lo naturalizza.

Similmente l’espressione indeterminata *Nihon no yamatokotoba bungaku* (la letteratura in *yamatokotoba*/in lingua Yamato del Giappone) presuppone l’esistenza, nell’ambito della vasta letteratura giapponese tradizionale, di un filone specifico o di una parte di letteratura (verosimilmente arcaica) costituita solo da parole *yamato* (che sarebbero i *wago*) o addirittura scritta interamente nell’antica lingua di Yamato. Se Watanabe si fosse soffermato a spiegare questa espressione, sicuramente le sue rivendicazioni sulla purezza della lingua letteraria indigena non avrebbero potuto avere luogo. Però, proponendole in questa forma, cioè inserendo nel canonico *nihon no bungaku* (letteratura del Giappone) la qualificazione *yamatokotoba*, il suo messaggio ideologico passa attraverso il vaglio critico ed è più facilmente assimilato. Un ultimo esempio è rappresentato da due espressioni che si riferiscono a una prospettiva (*kan*) qualificata come specificatamente giapponese dall’aggettivo denominale *nihonjin no*: *nihonjin no shizenkan* (visione della natura dei Giapponesi) o *nihonjin no dōtukan* (visione della morale dei Giapponesi). Le espressioni in sé non sono problematiche, perché è possibile identificare una visione della natura e una prospettiva sull’etica e sulla morale proprie della tradizione di pensiero giapponese. Ciò che però sottendono queste espressioni è l’intrinsecità tra visione del mondo (*sekaikan*) e razza (*nihon minzoku*): la visione della natura e dell’etica dei Giapponesi scaturisce non solo dalla storia, dalla cultura, dall’ecologia, dalla religione, eccetera, ma prima di tutto dalla combinazione di geni specificatamente giapponesi. La relazione implicita tra questi due aspetti è data dal contesto del loro utilizzo e dalle teorie genetistiche dell’autore. Anche in questo caso la banalizzazione consiste nel non definire l’estensione delle due espressioni presentandole come se si fosse tutti d’accordo sull’esistenza di geni giapponesi.

c) *Scelte editoriali*

Infine, qualche considerazione di carattere propriamente editoriale. Per quanto riguarda la **destinazione popolare** di *Nihonjin no hinkaku*, essa è suggerita innanzitutto da un prezzo di vendita al pubblico ancor più basso dei saggi di Suzuki (743 yen) e da una lunghezza relativamente breve (204 pagine). Grazie a queste caratteristiche, a un linguaggio semplice e a un contenuto alla portata di tutti, il saggio si presta a raggiungere il maggior numero di persone possibile. La **casa editrice** è la *Besuto shinsho*, famosa per pubblicare bestseller divulgativi, come si evince anche dalle pubblicazioni pubblicizzate nell'insero pubblicitario alla fine del libro e nell'alletta posteriore, tra cui altri saggi di *nihonjinron* come *Nihonjin toshite taisetsu ni shitai hinkaku no shitsuke* (La disciplina della dignità che vorrei rendere importante in quanto Giapponese), *Aa iu nihongo eigo kō iu* (Quello che si dice così in giapponese, si dice così in inglese), *Honmono no nihongo* (Il giapponese autentico).

Ai fini di questa analisi, è interessante riservare un'attenzione speciale alla **copertina** e alla **fascetta**, essendo importanti indizi della natura del saggio. Per quanto pertiene la parte anteriore della fascetta sovrapposta alla prima di copertina, risalta per l'utilizzo di caratteri appariscenti l'incitazione:

日本人の美意識と、道徳心の誇りを取り戻す！

Restauriamo il senso estetico, l'orgoglio morale dei Giapponesi!

Essa è succeduta da una sintetica spiegazione in caratteri più piccoli e da un ovale rosso ben in evidenza che contiene alcune parole chiave, rispettivamente:

戦後の「敗戦利得者」の元凶を明らかにして今、品格を復活させる処方箋を提言する

Chiarite le colpe degli “ approfittatori della sconfitta ” del dopoguerra, ecco la ricetta per resuscitare ora la nostra dignità.

神道、皇室、大和言葉、武士道、教育勅語…こそ日本人の核！

Shintō, Casa reale, parole *yamato*, *bushidō*, Rescritto imperiale sull'educazione...: proprio l'essenza dei Giapponesi!

Molte delle espressioni usate nella fascetta sono state discusse nel corso di questo lavoro per la loro riconnotazione, indeterminatezza concettuale, semplificazione del reale con retaggi nazionalistici del passato, natura emotiva. Sebbene il testo della fascetta sia così lapidario da

potersi paragonare agli slogan pubblicitari o politici, è molto denso da un punto di vista del messaggio trasmesso e da un punto di vista ideologico richiama il forte linguaggio prebellico, con enfasi sulla morale, orgoglio nazionale, shintoismo di Stato, *tennō*, valori del *bushidō*, sulle parole etimologicamente indigene alla lingua giapponese. Il testo contiene anche termini provenienti dal linguaggio del movimento revisionista giapponese, come suggeriscono i verbi ‘restaurare’ e ‘riabilitare’, l’evocazione del sentimento dell’orgoglio e di un carattere nazionale perduto, l’espressione ‘ approfittatori della sconfitta’. Inoltre, presenta già la natura dello *strawman* su cui verterà il contenuto del saggio: il degrado del Giappone odierno per colpa (*genkyō*) degli “approfittatori della sconfitta”, la necessità immediata (‘ora’ *ima*) e la legittimità dunque di riabilitare il “perduto” carattere nazionale. Infine, già dalla fascetta è possibile comprendere come la storia sia al centro del nazionalismo che ispira l’autore, il quale porrà l’accento sugli aspetti primordiali del ‘Giappone’, come suggeriscono il termine *kaku* e il riferimento alla Casa reale, allo shintoismo e alle parole *yamato*.

Per quanto riguarda la copertina, è rilevante fare qualche considerazione sulla quarta di copertina. In questa sezione, è riportato il profilo dell’autore, di cui si evidenziano le credenziali accademico-intellettuali. In particolare, risaltano per importanza le informazioni sull’eclettismo e sulle doti saggistiche di Watanabe:

専門の英語学だけでなく、歴史、哲学、人生論など、執筆ジャンルは幅広い。昭和 51 年、第 24 回日本エッセイストクラブ賞。昭和 60 年、第一回正論大賞。

I suoi ambiti di scrittura sono ampi: non comprendono solo la linguistica specialistica, ma anche la storia, la filosofia, la visione della vita. Nel cinquantunesimo anno dell’era Shōwa ha vinto la ventiquattresima edizione del premio del Club dei saggisti del Giappone, mentre nel sessantunesimo anno dell’era Shōwa la prima edizione del premio *Seiron*.

Il testo esalta l’ecletticità di Watanabe per attirare la curiosità del potenziale lettore, sulla base del principio per cui il dilettantismo è ben accolto nella società giapponese, ancor di più se proviene da una persona che è già specialista in qualcosa. L’eclettismo di Watanabe è messo in risalto anche dall’enfasi data alla vincita di premi letterari, che ne aumenta il prestigio intellettuale. Non è un caso che i libri in seguito citati come esempi di bestseller dell’autore spazino dalla storia della grammatica inglese (specialistico) a consigli per condurre una vita intellettuale, a tecniche per arrivare a una vecchiaia serena fino ai novantacinque anni, fino a includere persino una storia personale dell’era Shōwa, un’introduzione personale del periodo medioevale e una storia moderna «per non scusarsi una seconda volta con Cina e Corea»! Come

si può vedere, vi è una linea molto labile tra ciò che è considerato specialistico e no, con storiografia e filosofia considerate esempi legittimi dell'attività di saggista di Watanabe alla pari della linguistica, unica sua specializzazione.

Un'ultima riflessione riguarda la seconda di copertina. Qui sono riassunte alcune delle rivendicazioni del saggio:

- ギリシャ神話を教えるより日本神話を教えよう。

Anziché insegnare la mitologia greca, insegniamo la mitologia giapponese.

- 神仏混交の「本地垂迹説」こそ日本の本質。

È proprio la “dottrina del pensiero combinatorio” che fonde shintoismo e buddhismo la vera essenza del Giappone.

- 日本の武士道精神が二十一世紀の世界を作った。

Lo spirito del *bushidō* giapponese ha creato il mondo del Ventunesimo secolo.

- 商人の中にも商人道と呼ぶべきプライドがあった。

Anche presso i *chōnin* vi fu un orgoglio che dovrebbe essere definito come “via dei *chōnin*”.

- 日本人の美意識は大和言葉によって形作られた。

La consapevolezza estetica dei Giapponesi è stata formata dalle parole *yamato*.

- 教育勅語が日本人の道德観を決付けた。

Il Rescritto imperiale sull'educazione ha determinato la visione morale dei Giapponesi.

- 中学・高校の入試試験に『百人一首』『奥の細道』を出そう。

Che agli esami di ammissione di media e superiori siano richiesti lo *Hyakunin issshu* e l'*Oku no hosomichi*.

- 四月二十八日を独立回復記念日に。

Che il 28 luglio diventi il giorno commemorativo dell'indipendenza.

Oltre a riprendere alcuni cliché nazionalistici – *nihon shinwa*, *shinbutsu konkō*, *nihon no bushidō seishin*, *puraido*, *yamatokotoba*, *nihonjin no biishiki*, *nihonjin no dōtokukan* – e linguaggio riconnotato – *nihon no honshitsu*, *seishin* – la destinazione del saggio a una fascia di lettori particolarmente conservatori si evince dalla proposte pedagogiche di reintrodurre la mitologia shintoista nei programmi scolastici e di focalizzarsi sulla letteratura classica; dall'appello a istituire una festività nazionale per celebrare la “liberazione” del Giappone dalle forze di occupazione statunitensi e dalla rivitalizzazione del *Kyōiku chokugo*.

Riferimenti bibliografici (Capitolo V)

Barnard, Christopher (2003), *Language, Ideology, and Japanese History Textbooks*, London, Routledge Curzon.

Befu, Harumi (2001), *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*, Melbourne, Trans Pacific Press.

Caroli, Rosa; Gatti, Francesco (2006), *Storia del Giappone*, Roma-Bari, Edizioni Laterza.

dalla Chiesa, Simone (2009), “Yō: generazioni di tempo ciclico nel Giappone antico”, *Quaderni asiatici*, pp. 31-39.

Fichte, Johann G. [1807-1808] (1944), *Discorsi alla nazione tedesca*, Torino, UTET.

Frellesvig, Bjarke; Horn, Stephen Wright; Russell, Kerri L.; Sells, Peter, *The Oxford Corpus of Old Japanese*. <http://vsarpj.orinst.ox.ac.uk/corpus/texts.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Fujiwara, Masahiko [2001] (2005), *Kokka no hinkaku* (Il carattere della nazione), Tōkyō, Shinchō shinsho. 藤原正彦『国家の品格』新潮新書、東京。
Ed. inglese: Fujiwara, Masahiko; Murray, Giles (tradotto da) (2007), *The Dignity of the Nation*, IBC Publishing.

Gluck, Carol (1985), *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, Princeton University Press.

Huffman, James L. (a cura di) (1998), *Modern Japan: An Encyclopedia of History, Culture, and Nationalism*, Abingdon, Taylor & Francis.

Kokutai no hongī 国体の本義 (Fondamenti del sistema nazionale) (1937), Tōkyō, Monbushō. <http://www.j-texts.com/showa/kokutaiah.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Kyōiku chokugo 教育勅語 (Rescritto imperiale sull'educazione) (1890) <https://ja.wikisource.org/wiki/%E6%95%99%E8%82%B2%E3%83%8B%E9%96%A2%E3%82%B9%E3%83%AB%E5%8B%85%E8%AA%9E> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Maraini, Fosco [1995] (2016), “Una questione di terminologia: imperatore o *tennō*?”, in *L'agape celeste*, Milano, Luni editrice, pp. 10-20.

Merker, Nicolao (2001), *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti.

Miller, Roy A. (1977), “The ‘Spirit’ of the Japanese Language”, *The Journal of Japanese Studies*, 3, 2, pp. 251-298.

Miller, Roy A. (1982), *Japan's Modern Myth: The Language and Beyond*, New York & Tōkyō, Weatherhill.

Raveri, Massimo (2014), *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Einaudi.

Ricca, Laura (2015), *La tradizione estetica giapponese. Sulla natura della bellezza*, Roma, Carocci.

Saaler, Sven (2016), "Nationalism and History in Contemporary Japan", *The Asia-Pacific Journal*, 14, 7, pp. 1-17.

<https://apjif.org/2016/20/Saaler.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Suzuki, Takao [2014] (2016), *Nihon no kansei ga sekai o kaeru – gengoseitaigakuteki bunmeiron* (La sensibilità giapponese cambierà il mondo. Una teoria eco-linguistica sulle civiltà), Tōkyō, Shinchō sensho, pp. 261.

鈴木孝夫『日本の感性が世界を変える—言語生態学的文明論』新潮新書、東京。

Wallace, Bruce (2007), "Japan Debates Dignity, or the Lack thereof", *Los Angeles Times*.

<https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2007-sep-22-fg-japan22-story.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Watanabe, Shōichi (1973), *Nihonshi kara mita nihonjin. Aidentiti no nihonshi* (I Giapponesi visti dalla storia giapponese. La storia identitaria del Giappone), Tōkyō, Sannōdai.

渡部昇一『日本史から見た日本人—アイデンティティの日本史』産能大、東京。

Watanabe, Shōichi (1974), *Nihongo no kokoro* (Lo spirito della lingua giapponese), Tōkyō, Kōdansha, pp. 204.

渡部昇一『日本語のこころ』講談社現代新書、東京。

Watanabe, Shōichi [1980] (1993), *Nihon soshite nihonjin. Sekai ni hirui naki "donbyakushō hassō" no chie* (Il Giappone e, poi, i Giapponesi. La saggezza della "filosofia del signor contadino" che non ha paragoni al mondo), Tōkyō, Shōdensha.

渡部昇一『日本そして日本人—世界に比類なき「ドン百姓発想」の知恵』祥伝社、東京。

Watanabe, Shōichi; Doi, Takeo; Tanizawa, Eiichi; Kimura, Harumi; Matsuda, Yoshiyuki (1993), *Nihonjin no hinkaku* (Il carattere nazionale dei Giapponesi), Tōkyō, PHP shinpanbu.

渡部昇一・土居健朗・谷沢永一・木村治美・松田義幸『日本人の品格』PHP 新版部、東京。

Watanabe, Shōichi (2001), *Kokumin no kyōiku* (Educazione nazionale), Tōkyō, Fusōsha bunko.

渡部昇一『国民の教育』扶桑社文庫、東京。

Watanabe, Shōichi (2008), *Nihonjin no hinkaku* (Il carattere nazionale dei Giapponesi), Tōkyō, Besuto shinsho.

渡部昇一『日本人の品格』ベスト新書、東京。

Watanabe, Shōichi; Kobori, Keiichirō; Sakurai, Yoshiko; Nakanishi, Terumasa; Kunitake, Tadahiko (2012), *Nihonjin no hokori o tsutaeru saishin nihonshi* (La storia più nuova del Giappone per trasmettere orgoglio ai Giapponesi), Tōkyō, Meiseisha.

渡部昇一・小堀桂一郎・櫻井よしこ・中西輝政・國武忠彦『日本人の誇りを伝える最新日本史』明成社、東京。

Watanabe, Shōichi; Tamogami Toshio (2014), *Hokori aru nihon no rekishi o torimodose* (Torniamo a una storia del Giappone orgogliosa), Tōkyō, Kōsaidō shuppan.
渡部昇一・田母神俊雄『誇りある日本は歴史を取り戻せ』廣濟堂出版、東京。

Appendice

Tabella 1 - L'opposizione binaria tra 'Giappone' e 'Occidente/Cina e Corea'

Essenzializzazione	
NOI GIAPPONESI (<i>in-group</i>)	LORO STRANIERI (<i>out-group</i>)
<p>Noi (noi come generazione); la nostra generazione; nostro (sangue, Paese; antenati, la lingua trasmessa dagli antenati); i compagni Giapponesi; nazione-etnia-popolo giapponese; la nazione che pone al centro l'agricoltura; i Giapponesi, la civiltà giapponese, il Giappone, la cultura giapponese, la lingua giapponese; i Giapponesi dal Meiji in poi, le persone che hanno vissuto dal <i>bakumatsu</i> al Meiji; le donne giapponesi; (la morale dei) i Giapponesi di una volta</p> <ul style="list-style-type: none"> • 我々 163, 198 • 我々の世代 75; 私たちの世代 198 • 我々の血と同じ古い 80; わが国 3, 27; 自分たちの国; 自分の先祖 153; 自分たちの先祖伝来の言葉 95 • 日本人同士 101 • 日本民族 155x3, 161; 日本国民 70; 国民 17, 120, 143, 152; 多くの国民 3 • 農業を中心に考える民族 155 • 日本人 17, 18, 154 (...); 日本文明 27, 160 (...); 日本; 日本文化; 日本語 • 明治以降の日本人 5; 幕末から明治にかけて生きた人々にとって 31 • 日本人女性 154 • 昔の日本人 154, 156; 当時の人々 153; 当時の日本人のモラル 120 <p>Dei Giapponesi (subconscio, geni, spirito, nucleo spirituale, spiritualità, anima, sensibilità, lingua nazionale, senso estetico, raffinatezza, visione etico-morale (fondamentale), sistema etico-morale, consapevolezza morale, il sangue e le lacrime); peculiare ai Giapponesi (visione della natura); secondo i Giapponesi (la virtù); del Giappone (storia, visione della storia, letteratura degli <i>yamatokotoba</i>, spirito, spirito del <i>bushidō</i>, <i>bushidō</i>, visione etico-morale, sistema etico-morale, atmosfera, natura e stile di vita, condizioni abitative, stile di vita, intellettuali, classe intellettuale di una volta, santuari shintoisti, tecnologia, canzoni/poesie, buddhismo, danza); in stile (puro) giapponese; giapponese (orologi); l'anima di Yamato</p> <ul style="list-style-type: none"> • 日本人の潜在意識 109; 日本人の遺伝子 196, 204; 日本人の心 35, 100; 日本人の精神の核 15; 日本人の持つ精神性 83; 日本人の魂 83; 日本人の感性 196; 日本人の国語 195; 日本人の美意識 79, 80x3, 99, 100; 日本人の洗練さ 97; 日本人の 	<p>Estraneità in generale (con particolare riferimento a quella "occidentale/caucasica"); i Paesi stranieri, inviati di guerra stranieri, gli stranieri, lingue straniere 諸外国 115, 185; 外国 203; 外国の従軍記者たち 68; 外国人 89, 100; 外国人から見れば 164; 外国語 82</p> <p>Alterità in generale (il diverso dal Giappone, cioè tutto il mondo): gli altri Paesi, le lingue degli altri Paesi; eserciti degli altri Paesi; le altre civiltà; (molte) altre sfere di civiltà, altri Paesi civilizzati, le religioni di Paesi diversi 他国 65; 他の国 17, 57, 73, 91, 98, 185; 他の国々 65; 他の国の言語 196; 他の国々の軍 65; 他の文明 27; 他の文明圏 17, 20, 152; 他の文明圏の多く 22; よその文明国 105; 異国の宗教 87, 88</p> <p>Il mondo (talvolta con particolare riferimento spaziale all'Occidente, Europa): il mondo, ovunque nel mondo, in tutto il mondo, in ogni parte del mondo, i Paesi del mondo, la maggior parte delle mitologie del mondo, le persone del mondo, i professionisti della guerra nel mondo 世界 65, 66, 67, 87; 世界のどこでも 69; 世界中どこでも 93; 世界中のいたるところ 25; 世界中 70, 107; 世界各地 69; 世界中のあらゆる地域 77; 世界の国々 21, 77; 神話の世界の大半 25; 世界の人々 64, 65, 77; 世界の軍事のプロフェッショナルたち 65</p> <p>'Cina': Cina, governo cinese, <i>Shina</i> (la Cina sotto i Qing), letteratura della <i>Shina</i>, pittura della <i>Shina</i>, le poesie della <i>Shina</i>, la storia della <i>Shina</i>, sistema etico-morale della <i>Shina</i>, I Quattro Libri e i Cinque Classici della <i>Shina</i>, il continente della <i>Shina</i>, la civiltà della <i>Shina</i>, la sfera di civiltà della <i>Shina</i>, gli accademici della <i>Shina</i>, la lingua della <i>Shina</i>, le persone (di una volta) della <i>Shina</i>, l'incidente della <i>Shina</i>, la dinastia Qing (di una volta), i Tang, la cultura confuciana, la cultura dello Yangtze 中国 22, 28, 35, 64, 132, 147, 148, 150, 187; 中国政府 150; シナ 17, 19, 21, 27, 28, 30, 31, 36x2, 38, 49, 56, 71x3, 81, 84, 90, 114; シナ (清国) 110; シナの文学 18; シナの絵 19; シナの漢詩 31, 99; シナの歴史 36; シナの道徳 113; シナの四諸五経 113; シナ大陸 20, 27, 145; シナ文明 17, 19, 20x2, 21, 27, 28x2, 71; シナ文明圏 20x2, 27, 85;</p>

<p>(基本的な) 道德観 109x2, 115, 142, 203; 日本人の道德 109; 日本人のモラル意識 141; 日本人の血と汗と涙 73</p> <ul style="list-style-type: none"> • 日本人独特の自然観 102x2 • 日本人にとっての徳目 143 • 日本の歴史 161, 191; 日本の歴史観 38; 日本の大和言葉文学 85; 日本の精神 82; 日本の武士道精神 51, 52; 日本の武士道 57; 日本の道德観 113; 日本の道德 113; 日本の風土 48; 日本の自然と生活 99; 日本の住宅事情 101; 日本の生活様式 100; 日本の知識人 6; 当時の日本の知識階級 110; 日本の神社 22; 日本の技術 47; 日本の歌 102; 日本仏教 41, 42; 日本舞踏 191 日本式 77; 純和風の座敷 101 • 和時計 48 • 大和魂 82, 83 <p>Il Paese chiamato “Giappone”/il Paese Giappone; un’isola chiamata “Giappone”/il Paese-isola; un piccolo Paese come il Giappone; un Paese povero di risorse naturali come il Giappone; un Paese ecologico; un Paese sacro; il Giappone, Paese agricolo, il “Paese dalle rigogliose pianure di giunco e ricco di cereali da millenni”; il Giappone fino ad ora/il Giappone di una volta/il Giappone dell’anteguerra/il Giappone del dopoguerra; le sembianze del Giappone</p> <ul style="list-style-type: none"> • 日本という国 16, 22, 36, 38, 43, 65, 161; 日本国 149 • 日本という島 105; 島国 91 • 日本と同じような小さな国 77 • 日本と同じような天然資源の乏しい国 77 • エコロジカルな国 105 • 尊い国 31 • 農業国日本 155; 豊葦原千五百秋瑞穂の国 155 • それまでの日本 121; 当時の日本 147; 戦前の日本 122; 戦後の日本 129 • 日本のすがた 22 	<p>シナ学者 30; シナ語 19, 80, 81, 84; シナ人 29, 30, 100, 129; 当時のシナ人 49; シナ事変 121; 当時の清 61; 清朝 49, 71x2; 唐 84; 儒教文化 17, 21; 揚子江文化 21</p> <p>‘Corea’: Corea, cultura coreana, Coreani, penisola coreana, letteratura delle lingue coreane (antiche), storia della penisola coreana, cultura della penisola coreana, lingua dell’antica penisola coreana, letteratura in cinese classico dell’antica penisola coreana, persone della <i>Koria</i>, cultura di Paekche, geni di Paekche, cultura di Goryeo, cultura di Silla, <i>hangul</i></p> <p>韓国 17, 27,77; 韓国文化 17; 韓国の人たち 46; 朝鮮 84, 85; 朝鮮語の文学 84; 古代朝鮮語文学 85; 朝鮮の歴史 85; 朝鮮文化 21; 古代朝鮮語 85; 古い朝鮮の漢文の文献 85; コリア人 100; 百済文化 17; 百済の遺伝子 154; 高麗文化 17; 新羅文化 17; ハングル 85</p> <p>‘Occidente’ (con particolar riferimento a Stati Uniti, Inghilterra e Francia): Occidente, civiltà occidentale, tutti i Paesi occidentali, Occidentali (la mentalità delle), cultura occidentale, sovrani occidentali, scienza occidentale, sistema etico-morale occidentale, via del cavaliere occidentale, le fondamenta dello spirito della via del cavaliere occidentale, musica classica occidentale, economia in stile occidentale</p> <p>西洋 32, 57, 85, 87x2, 101, 102, 103, 110, 111, 120; 西洋文明 17; 西洋諸国 61; 西洋人 18, 19, 26, 49x2, 110, 120; 西洋人のメンタリティ 38; 西洋文化 76; 西洋の文化 98; 西洋の王様 158; 西洋の科学 61; 西洋の道德 113x2; 西洋の騎士道 57; 西洋の騎士道の精神の軸 57; 西洋のクラシック 98x2; 西洋式の経済 168</p> <p>‘Europa’ (con particolar riferimento all’‘Europa Occidentale’): Europa (di una volta); visione della storia europea, la modalità di successione dinastica europea, le dinastie europee come quella francese e inglese, Europei</p> <p>ヨーロッパ 18, 38, 85, 86x2, 168, 174, 189, 195; 当時のヨーロッパ 86; ヨーロッパの歴史観 38; ヨーロッパの王朝の継続のさせ方 159; イギリス、フランスなど、ヨーロッパの王家 37; ヨーロッパ人 163</p> <p>Europa + Stati Uniti: i Paesi occidentali 欧米諸国 61</p> <p>‘America’: America, America dell’anteguerra, studiose donne americane, suore cattoliche americane, grandi industriali americani, storia</p>
--	---

	<p>americana, corrispondenti di guerra americani, Americani (di una volta), avvocato americano, persone di cultura statunitensi アメリカ 77x2, 121, 122, 129, 182, 187, 189, 190, 191; 戦前のアメリカ 174; アメリカの女性学者 105; アメリカのカトリックの修道女 162; アメリカの大実業家 185; アメリカの歴史 189; アメリカ従軍記者 68; アメリカ人 134, 174; 当時のアメリカ人 134; アメリカ人弁護士 125; 米国の文化人ら 19</p> <p>‘Regno Unito’: Inghilterra, Inglese, cultura inglese, base militare terrestre inglese, dipartimento di letteratura inglese, dinastia inglese degli Hannover, il carattere nazionale inglese, lingua inglese イギリス 86, 91, 96, 111, 113x2, 158, 172, 190, 191; イギリス人 86, 30; イギリス文化 17; イギリス軍地区 65; イギリスの英文科 96; イギリスのハノーバー王朝 153; イギリスの品格 6; 英語 96</p> <p>America e Inghilterra アメリカでもイギリスでも 73; 英米の会社 172</p> <p>‘Francia’: Francia, letteratura francese, Francesi フランス 18, 94, 112; フランス文学 97; フランス人の方 163</p> <p>‘Germania’: Germania, cultura tedesca, la storia della nazione tedesca, mitologia dei Germani ドイツ 18, 22; ドイツ文化 17; ゲルマン民族の歴史 38; ゲルマン神話 32</p> <p>‘Antica Grecia’: Grecia (antica), mitologia greca, templi greci ギリシア 23, 24; 古代のギリシャ神話 22; ギリシャ神話 22, 32, 33; ギリシャの社殿 22</p> <p>Altro: Svezia; URSS; area militare russa; esercito russo di una volta; Turchia; Finlandia; Taiwan; India; Vaticano; religione cristiana, ebraica, islamica, protestantesimo, cattolicesimo, confucianesimo スウェーデン 159; ソ連 72, 185; ロシア軍地区 65; 当時のロシア軍 67; トルコ 69; フィンランド 69; 台湾 77; インド 49, 61, 98; ローマ教皇庁 152, 161; キリスト教 57, 92, 103, 104; キリスト教の教え 111; ユダヤ教 92; ユダヤ、イスラム、キリストという一神教の神話 103; 当時のプロテスタントの宗教の教え 111; プロテスタント 152; カトリック教会 162; 儒教 57</p>
Dicotomizzazione	
1) CONTINUITÀ	INTERRUZIONE

<p>La vera essenza della Casa reale [giapponese] è che dall'era della mitologia fino ad oggi è una dinastia unica al mondo che continua ad esistere.</p>	<p>Essa [la mitologia greca] non è stata tramandata alla contemporaneità. それが現代に継承されていない 33</p>
<p>皇室の本質とは…神話時代から、こんにちまでつづく世界で唯一の王朝である、ということです 22</p>	<p>La dinastia retta da quella mitologia si è estinta. 神話を持っていた王朝が滅んだ 33</p>
<p>Il Giappone è un Paese sviluppato unico al mondo in cui l'epoca della mitologia continua. 日本は神話の時代が続く世界唯一の先進国である 26</p>	<p>La discendenza reale si interruppe [in Svezia]. 王統が絶えました 159</p>
<p>In Giappone, dai tempi del mito fino ad oggi, vi è una storia unitaria che continua ininterrottamente. 日本では、神話時代からこんにちまで、連続とつづくひとつながりの歴史があり 37</p>	<p>L'eredità del periodo antico è scomparsa completamente. 古代の伝承はほとんどなくなっています 22</p>
<p>Una sola lingua continuò ad essere trasmessa senza interruzione. 一つの言語が途切れずに続いた 95</p>	<p>Siccome le etnie dominanti e i popoli cambiano spesso, è probabilmente difficile considerarla come una storia unitaria [la storia cinese, come quella europea]. 支配民族がしゅっちゅう入れ替わり、民族も変わっているので、ひとつながりの歴史として見ることは困難でしょう 28</p>
<p><i>Trasmissione del "seme"</i> Nella Casa reale deve essere preservato il "seme" e non il "patrimonio del nucleo familiare" [...] Essa è sacra anche se non possiede beni materiali. 皇室は「家産」ではなく「種」が保たれなければならない…財産が何もなくても尊いのです 157</p>	<p>La lingua anglo-sassone originalmente era identica all'antico tedesco, ma in seguito si separò da esso. アングロ・サクソンの言葉というのは、元は古いドイツ語と同じだったのですが、途中で切れているのです 96</p>
<p>Al fine di preservare l'autorità [del sovrano reale], deve essere preservato il seme. その種を保つためには、種が保たれていなければならない 158</p>	<p><i>Trasmissione del patrimonio</i> Nel caso dei sovrani occidentali, si può affermare che è forte l'elemento di preservazione del patrimonio familiare. 西欧の王様の場合は、家産を守る要素が強いと言えます 158</p>
<p>La Casa reale deve essere di discendenza maschile anche da un punto di vista genetico. 皇室は遺伝子学的にも男系であるべき 153</p>	<p>Al fine di preservare il patrimonio familiare, il sovrano di un Paese come l'Inghilterra può essere chiunque [in riferimento alla provenienza etnica, cioè "razziale"]. イギリスと言う家産を守るためには、国王は誰もに代わってもいい 158</p>
<p>La discendenza reale sopravvive ininterrottamente fino ad oggi senza aver traballato neppure una volta sin da quando si è stabilito il principio di trasmissione ereditaria reale per discendenza maschile. 皇統は男系によるという皇位継承の原則となり、以来、こんにちまで一度も揺らぐことなく脈々と息づいているのです 156</p>	<p><i>Stesso pattern</i> La Cina continua a ripetere il <i>pattern</i> di sostituzione dinastica del passato, ha una visione della storia definibile "stagnante, tipicamente asiatica". シナは…「アジア的停滞」と言える歴史観であり、王朝が替わることに過去のパターンを繰り返している 38</p>
<p><i>Diverso pattern</i> In Giappone, dai tempi del mito fino ad oggi (...) vi è una panoramica storica. 日本では、神話時代からこんにちまで…通史がある 37</p>	<p>[La dinastia precedente] si sostituisce a una nuova, seguendo uno stesso <i>pattern</i>. 新しい王朝に変わったんだ…パターン化してしまっている 37</p>
<p>Si può dire che un tratto distintivo della civiltà giapponese sia il fatto che ad ogni epoca il mondo</p>	

<p>cambi chiaramente. Dopo la dinastia Heian, definibile come l'apice del pacifismo, nacque una cultura guerriera più maschile. Ovvero, non si ripeté mai lo stesso <i>pattern</i>. 日本文明の特色は、このように時代ごとに明確に世界が変わる点だと言えます。平和主義の極みとも言える平安朝の後に、最も男性的な武家文化が誕生する。つまり、同じパターンを繰り返すことがない 52</p> <p><i>Vita, vitalità, sopravvivenza, legno</i> Santuario 神社 24</p> <p>I santuari shintoisti giapponesi sopravvivono; Il montano santuario shintoista giapponese di legno sopravvive 日本の神社が残る 22; 日本の山の中にある木造の神社は残る 26</p> <p>I santuari shintoisti costruiti centinaia di anni fa sopravvivono fino ad oggi ricostruzione dopo ricostruzione e modifica dopo modifica e i fedeli continuano ad esserci senza interruzione. 数百年前に建てられた社殿が、補修や建替えを重てこんにちまで残り、祀る人々が絶えることかない 25</p> <p>Ho pensato che qui [nel santuario di Ishinomaki] la mitologia sopravvivesse ancora. ここではまだ神話が生きていると思いました 24</p> <p>Nel <i>jinja</i> di Ishinomaki, stava avendo luogo un <i>matsuri</i> estivo ed era molto vivace. 石巻神社では夏祭りの真っ最中で、大変な賑わいでした 24</p> <p>In Giappone gli antichi <i>kami</i> non sono morti. 日本では古代の神様が死んでいない 25</p> <p><i>Lussureggiante, vitale, umido, florido</i> Montagna 山 24</p> <p>Foreste lussureggianti 鬱蒼たる森林 24</p> <p>Il <i>jinja</i> coperto dal verde lussureggiante è avvolto da esso. 鬱蒼とした緑に覆われて神社はその中に包みこまれてしまって 24</p> <p>In Giappone le piante che crescono naturalmente hanno fatto come proprio luogo di crescita migliore</p>	<p>[La storia cinese] è un continuo cambio di dinastie, cioè segue un solo <i>pattern</i> [di sviluppo]. 王朝交替史の連続で、つまりはワンパターンです 37</p> <p>Nella storia cinese la nuova dinastia scrive la storia della dinastia sostituita che diventa storia ufficiale. シナ歴史は、新しい王朝が自分が滅ぼした王朝の歴史を書き、これが「正史」になります 37</p> <p><i>Morte, rovina, vestigia, pietra</i> Tempio 社殿 23</p> <p>I templi greci si sono estinti; I templi greci costruiti in pietra ora si stanno trasformando in rovine ギリシアの神殿が滅び 22; ギリシアの石造りの神殿は、今では廃墟と化しています 25, 石造りのギリシア神殿は廃墟となり 26</p> <p>I resti del tempio di Poseidone; le sue rovine; vestigia del passato ポセイドンの遺跡 23; その廃墟 23; 過去の遺跡 24</p> <p>Raggiungendo l'estremità [del Capo Sunio ad Atene], vi erano solo due o tre pilastri e pietre rotolanti. 突端に着くと、そこには二、三本の石柱と石材がゴロゴロしているだけです 23</p> <p>Erano visibili due o tre pilastri che mostrano le rovine del tempio nudo sul promontorio 崖の上に剥き出しの社殿の廃墟を示す柱が二、三本見えた 24</p> <p><i>Deserto, desolazione, arso, nudità</i> Promontorio 崖 23</p> <p>Non vi erano grandi alberi; Si susseguivano arbusti alti fino alle anche 大木がまるでない 23; 腰くらいの高さの茨が続いている 23</p> <p>Sotto il sole battente, si apriva un paesaggio che poteva essere definito tetro. 照りつける太陽の下、殺風景とも言える光景が広がっていました 23</p> <p>Erano visibili due o tre pilastri che mostravano le rovine del tempio nudo sul promontorio. 崖の上に剥き出しの社殿の廃墟を示す柱が二、三本見えた 24</p>
--	--

<p>le foreste delle divinità locali. Anche da un punto di vista botanico, sembra che le cosiddette “foreste protette dalle divinità locali” siano luoghi in cui cresce il maggior numero di piante di diverse specie.</p> <p>日本では自然木が一番よく生えているところを鎮守の森としました。植物学的に言っても、鎮守の森というのは一番多種類の木が生えている場所だそうです 104</p> <p><i>Sistematicità, organicità</i> L’architettura interna di <i>Kojiki</i> e <i>Nihonshoki</i> 『日本書紀』『古事記』のような体系 33</p> <p>I gradi vengono assegnati ai <i>jinja</i> a seconda della loro vicinanza alla Casa reale. 神社には皇室から見た位がつけられていた 34</p>	<p>Il cristianesimo fu originalmente “religione del deserto”.</p> <p>クリスト教は元来「砂漠の宗教」でした 103</p> <p>L’introduzione del cristianesimo significò deforestare i boschi. Per questo motivo, le chiese si trovano necessariamente in luoghi aperti. クリスト教が入るということは森を切り開くということの意味するのです。だから、教会は必ず開けた所にあります 104</p> <p><i>Disorganizzazione, dispersione</i> Nella mitologia greca in realtà non vi è affatto una sistematizzazione interna. ギリシャ神話でまとまった体系というものは実は何もないんです 33</p> <p>Diversi accademici e uomini di lettere delle generazioni successive [alle dinastie che hanno prodotto i miti] hanno semplicemente ristrutturato i miti. 後の世のさまざまな文学者や学者が神話を再構成しているだけで…33</p>
<p>2) OMOGENEITÀ (PUREZZA)</p>	<p>ETEROGENEITÀ (IBRIDISMO)</p>
<p><i>Unitarietà</i> Il Giappone è una civiltà unitaria unica al mondo. 日本は世界で唯一のひとつの文明である 16</p> <p>Il Giappone è al momento un Paese unico al mondo, in cui la cultura coincide con la civiltà. 日本は、今のところ世界で唯一、「文化=文明」である国なのです 17</p> <p>Solo il Giappone è una civiltà, uno Stato, una lingua, una storia. 日本だけは一文明、一国家、一言語、一歴史です 17, 152</p> <p>In Giappone, dai tempi del mito fino ad oggi, vi è una storia unitaria che continua ininterrottamente. 日本では、神話時代からこんにちまで、連続とつづくひとつながりの歴史があり 37</p> <p>Questa uniformità linguistica この言語の一貫性 96</p> <p>Il fatto che una sola lingua continui ad essere utilizzata per lungo tempo senza interruzione è connesso a un raffinamento unitario. ひとつの言語が途切れずに長く続くということが、ひとつの洗練に繋がるのです 96</p> <p>Qui [in una poesia] è rappresentato il senso estetico peculiare ai Giapponesi per il quale non si osserva</p>	<p><i>Pluralità</i> Nella sfera delle altre civiltà [diverse da quella giapponese], vi sono diverse culture, lingue, etnie, Paesi. 他の文明圏の中には、さまざまな国や民族、言語、文化があります 17</p> <p>Diverse culture si assemblano per formare una sola civiltà. さまざまな文化が集まってひとつの文明を形づくっている訳です 17</p> <p>…poiché varie sono le etnie, non ci si comprende le une con le altre …多様な民族がいるので言葉が通じない… 28</p> <p>Siccome le etnie dominanti subentrano e cambiano spesso e anche l’etnicità cambia, probabilmente è difficile considerarla una storia unitaria [la storia cinese, come quella europea]. 支配民族がしゅっちゅう入れ替わり、民族も変わっているので、ひとつながりの歴史として見ることは困難でしょう 28</p> <p><i>Eterogeneità</i> Sia le dinastie che le etnie regnanti cambiano. 絶えず支配する民族も王朝も変わっている 28</p>

<p>solo il fiore [di ciliegio] in sé, ma lo unifica con il paesaggio, l'atmosfera. ここには、単に花そのものを見るのではない、風景や風土と一体化した日本人独特の美意識が表れています 100</p> <p><i>Omogeneità</i> Nella civiltà giapponese vi sono solo Giapponesi 日本文明は日本人しかいません 21</p> <p>In Giappone non vi è una dinastia imperiale formata da diverse etnie. 日本には異民族の王朝はありません 30</p> <p>La dinastia imperiale è unitaria e segue la discendenza maschile. 王朝が男系で一貫しています 153</p>	<p>In un'unica civiltà ci sono diversi Paesi e varie etnie e lingue si mescolano. ひとつの文明の中にはさまざまな国があり、多様な民族や言語が入り交じっている 20-21</p> <p>L'attività commerciale tra genti diverse e varie 多種多様な人々による商業活動 56</p>
<p>3) INSULARITÀ</p>	<p>CONTINENTALITÀ</p>
<p>Il Giappone, separato dal lembo di mare di Genkai 玄界灘を隔てた日本 21</p> <p>Il Giappone è un (piccolo) Paese insulare; è un'isola; l'isola chiamata "Giappone" 日本は小さな島国 26; 日本は島国 92; 日本という島 105; 日本は一つの島 101</p> <p><i>Isolamento</i> Una civiltà indipendente tra le otto civiltà del mondo 世界の八大文明の中の独立した文明 19</p> <p>Il Giappone è trattato come una sfera di civiltà a sé stante separato dalla sfera della civiltà sinica; è una sfera di civiltà indipendente dai Paesi confinanti 日本はシナ文明圏とは切り離された独立したひとつの文明圏として捉えています 20; 周辺から孤立した文明圏です 38</p> <p><i>Ecologia</i> Vivacità e varietà stagionale 四季の変化も鮮やか 92</p>	<p>Il continente cinese シナ大陸 20, 27, 145</p>
<p>4) AGRICOLTURA</p>	<p>PASTORIZIA</p>
<p><i>Ruralità</i> Il Giappone giunse a dare importanza all'agricoltura sin dall'antichità. 日本は古くから農業を重んじて来た 154</p> <p>Una nazione [quella giapponese] che pone al centro l'agricoltura 農業を中心に考える民族 155</p> <p>Si può affermare che il fondamento che rende la nazione giapponese quella che è fu proprio la coltivazione del riso.</p>	<p><i>Equestricità</i> Lo spirito della via del cavaliere dell'Occidente 西洋の騎士道の精神 57</p>

<p>日本民族を日本民族たらしめる根源とは、まさにこの水田稲作だったと言えます 155</p>	
<p>5) ARMONIA, PACIFISMO, RIFIUTO DELLA VIOLENZA</p>	<p>CONFLITTO, BELLICOSITÀ, VIOLENZA</p>
<p><i>Sincretismo religioso, coesistenza, complementarietà</i> Shōtoku Taishi fece istituire due religioni, shintoismo e buddhismo. 聖徳太子は神道と仏教という二つの宗教を成立させた 39</p> <p>Proprio la “dottrina del pensiero combinatorio” che fonde shintoismo e buddhismo è la vera essenza del Giappone. 神仏混交の「本地垂迹説」こそ日本の本質 40</p> <p>La “dottrina del sincretismo tra shintoismo e buddhismo” è definibile come una sorta di compromesso. 「神仏同体説」…一種の妥協案とも言えます 40</p> <p>In Giappone, non vi furono mai liti tra santuari shintoisti e templi buddhisti. 日本では神社仏閣は喧嘩することがない 41</p> <p>In Giappone si parla unitamente di “shintoismo-buddhismo”. 日本では「神仏」とひとまとめにして言うのです 41</p> <p>L’insegnamento di «rispettare il buddhismo» [...] si affermò in modo indiretto e armonioso. 「仏教を重んじよ」とは…とても融和的でした 110</p> <p><i>Pacifismo, ordine</i> Vi fu un periodo di pace senza pari al mondo chiamato “Heian”. Non vi sono altri Paesi al mondo in cui, per diverse centinaia di anni, si susseguia la pace a tal punto che i governi non devono condannare a morte i criminali. 平安時代という世界に類のない平和な時代が続いていた。何百年もの間、政府が罪人を死罪にする必要がないほど平和が続いた国は、世界でもちょっと他に見当たりません 52</p> <p>Siccome non vi furono condizioni così severe di malvagità, in Giappone non nacque un unico, rigido insegnamento. そうした強烈な悪の状況はなかったため、日本から何か強烈な一つの教えが生まれるというのではなく 57</p>	<p><i>Litigio, dogmismo</i> Imporre un pensiero unico ひとつの思想を押し付ける 110</p> <p><i>Litigare</i> 喧嘩すること 41</p> <p><i>Bellicosità, disordini</i> Condannare a morte i criminali 罪人を死罪にする 52</p> <p>L’area dove Cristo predicò corrisponde alla zona dell’attuale Palestina e [...] fu un territorio dove avvenivano frequenti genocidi. クリストが説いた地は今のパレスチナのあたりで…民族虐殺の頻発地でした 56</p> <p>Il più grande sistema di discriminazione al mondo, ovvero il sistema delle caste カースト制度という世界最大級の差別体制 56</p> <p>Persino in Cina [...] apparvero esseri umani furbi, che fregavano i propri simili. シナでも…ずるい人間、人をたぶらかすような人間が出てきた 56</p> <p>[Vi furono] condizioni severe di malvagità 強烈な悪の状況 57</p> <p><i>Sicurezza tramite la coercizione</i> I governi condannano a morte i criminali. 政府が罪人を死罪にする 52</p> <p>セキュリティを強化することによって治安が守られている 120</p> <p>Preservare la stabilità attraverso il rafforzamento della sicurezza [coercitiva]</p>

<p>In Giappone, all'interno dell'isola, le guerre vere e proprie furono relativamente poche e, anche se ce ne sono state, furono di carattere locale. 日本は一つの島の中で戦乱というものが比較的少なく、あっても局地的だった 101</p> <p>Vi fu sì il periodo degli Stati combattenti, ma, nonostante ciò, siccome i partecipanti dei conflitti erano compagni Giapponesi, non fu possibile commettere atti insensati. 戦国時代はありましたが、それでも日本人同士ですからそう無茶なことも出来ない 101</p> <p>Non vi fu alcun caso di utilizzo di spade per litigi [in epoca Edo] 喧嘩で刃物を使ったケースはゼロでした 140</p> <p>Anche se bambini e adulti possedevano una spada, nessuno la impugnava [per i litigi]. 子供も大人も刀を持っていて、しかし抜いた者がほとんどない 141</p> <p>I Giapponesi, perdendo lo “spirito combattivo” fanno ritorno alla vera natura delle emozioni individuali. 日本人が「気負い」をなくし、自己の情緒の本然に戻る 196</p> <p><i>Armonia</i> È importante preservare l'armonia. 「和を似て貴しとなす」 109</p> <p>È inutile litigare. 喧嘩しては無駄 62</p> <p>Giungere a un compromesso 譲歩する 62</p> <p><i>Stabilità grazie alla virtù morale</i> Originariamente il Giappone era un Paese con una stabilità interna molto alta. 元来日本は、とても治安のいい国でした 120</p> <p>Il fatto che vi era [in Giappone] una buona stabilità sostenuta dal senso morale ed etico delle persone [...] sorprese gli Occidentali. …人々の倫理観や道徳観に支えられた治安の良さだった点が、西洋人を驚かせたのです 120</p>	
6) NATURA	ARTIFICIO
<p><i>Panteismo/animismo, deferenza verso la natura, semplicità, rispetto degli antenati, localismo</i> Lo shintoismo è molto semplice. Essendo una religione orientata verso la natura che venera gli</p>	<p><i>Monoteismo, distacco da natura, complessità, magnificenza, arroganza, universalismo, globalismo</i> Le religioni innaturali creano teologie magnificenti.</p>

<p>antenati, non ha bisogno di insegnamenti imposti dall'esterno. 神道は、とても素朴です。自然志向、先祖崇拜の宗教ですから、大上段に構えた教義など必要がありません 48</p> <p>L'idea di venerare persino l'anima delle piante 草木の霊まで弔うという発想 102, 103</p> <p>Probabilmente non vi è nessun caso in cui non siano stati eretti <i>torii</i> sulle cime dei famosi monti giapponesi. 日本の名のある山で頂上に鳥居が立っていない所はほとんどないでしょう 103</p> <p>Le persone venerano tutte le cose su questa isola in quanto generate dalle divinità. この島の中にあるものはすべて神様がつくってくれたものとして人々は自然に尊ぶ訳です 103</p> <p>Lo stato d'animo di devozione della natura 自然と敬虔な心持ち 24</p> <p>È stato stabilito che "quest'isola" generata dalle divinità debba prosperare. 神様がつくった「この島」で栄えなさいという事になっています 103</p> <p><i>Nessuna gerarchia di genere tra le divinità</i> Non vi è distinzione dal punto di vista del ruolo tra uomo e donna. …男女の地位上の区別がない 92</p> <p>Le divinità maschile Izanagi e femminile Izanami generano il Giappone con un atto comune. 伊邪那岐命（いざなぎのみこと）・伊邪那美命（いざなみのみこと）という男女の神が共同作業で日本をつくる 92</p> <p><i>Superamento della religione, delle sette religiose</i> Raffinare il proprio spirito superando la religione, le fazioni religiose 宗教や宗派を超えて自分の精神を磨く 56</p> <p>Si giunse a conferire importanza a come migliorare lo spirito che dimora dentro sé stessi. 自分自身の中にある心をいかに磨くかを重要視するようになりました 57</p> <p>I Giapponesi sono giunti a pensare che: «È buona cosa se si raffina il proprio spirito utilizzando buoni insegnamenti». 日本人は「いい考えを用いて自分の心を磨けばいいんだ」と考えてきたのです 57</p>	<p>不自然な宗教ほど、壮大な神学をつくります 48</p> <p>Insegnamenti imposti dall'esterno 大上段に構えた教義 48</p> <p>In filosofia e in teologia è meglio diffidare di ciò che non emerge senza una forte razionalizzazione. 哲学でも、神学でも、あまりにも壮大な理屈を付けなければ成立しないようなものは、眉に唾を付けたほうがいい 48</p> <p>Nel caso del buddhismo, ciò che più si venera è Śākyamuni, Buddha e ci si avvicina ai Suoi insegnamenti. 仏教の場合、一番尊いのがお釈迦さま、仏さままで、仏さまの教え…に近づく…57</p> <p>Nel confucianesimo, ci si avvicina agli insegnamenti di Confucio, nel cristianesimo a quelli di Cristo. 儒教では孔子の教え、キリスト教ならばキリストの教えに…近づく…57</p> <p>Ci si avvicina a una religione, a un Maestro ひとつの宗教や一人の聖人に…近づく…57</p> <p>L'idea di venerare persino l'anima delle piante non è molto presente in Occidente. 草木の霊まで弔うという発想は、西洋にあまいない 102, 103</p> <p>La mitologia di religioni monoteiste quali ebraismo, islamismo e cristianesimo ユダヤ、イスラム、キリストと言う一神教の神話 102</p> <p>L'idea per cui Dio ha creato la Terra e poi l'ha donata ordinando all'uomo di utilizzarla 神様が地球をつくり、そして、「あなたがたがこれを使いなさい」ということで与えてくれたという発想 102</p> <p>Un suolo, una terra vaga [da utilizzare] 漠然とした土地や地球 103</p> <p>Imporre un pensiero unico ひとつの思想を押し付ける 110</p> <p><i>Un Dio maschile</i> L'immagine di un "Dio onnipotente maschile" 「全能の神は男」というイメージ 92</p> <p><i>Incentramento sulla religione</i></p>
--	---

<p>«Giudicare sé stessi con un sentimento come se si fosse guardati sempre dalle generazioni di antenati». 「常に先祖代々から見られているような心持ちで自分を律する」 58</p> <p>Una visione etica universale, non dipendente da una religione in particolare 特定の宗教に拠らない、普遍的な道德観 115</p> <p><i>Architettura di legno, paglia</i> 木造茅葺きの金華山神社や末社 24; 木造や茅葺きの神社 26; 日本の山の中にある木造の神社 26; 白木や茅葺きを使って立替えをします 46; 使う木 46</p> <p><i>Ciliegio, piccolo, poco appariscente</i> Il fiore di ciliegio è piccolo e nemmeno appariscente. 桜の花は小さく派手さもない 99</p>	<p>Il nucleo dello spirito cavalleresco occidentale si forma intorno agli insegnamenti del cattolicesimo. 西洋の騎士道の精神の軸は、カトリックの考えによって形成されている 57</p> <p>Nel caso del buddhismo, colui che è più venerato è Amida, il Buddha, e come avvicinarsi agli insegnamenti del Buddha diventa la via. Nel confucianesimo, come avvicinarsi agli insegnamenti di Confucio; nel cristianesimo, a quelli di Cristo. 仏教の場合、いちばん尊いのがお釈迦さま、仏さまで、仏さまの教えにいかにか近づくのかというのが道となります。儒教では孔子の教え、キリスト教ならばキリストの教えにいかにか近づくか 57</p> <p><i>Architettura di pietra</i> 石材 23; 石柱 23; ギリシャの石造りの社殿 25; 石造りのギリシア神殿 26</p> <p><i>Peonia, tulipano, appariscente, magnificenza</i> Le peonie sono fiori magnifici e sgargianti. 芍薬や牡丹などの方が豪華絢爛です 99</p> <p>Fiori meravigliosi che attraggono l'attenzione delle persone come peonie e tulipani チューリップや牡丹などのような人目をひく綺麗さ 99</p>
<p>7) SENSIBILITÀ</p>	<p>RAZIONALITÀ</p>
<p>I Giapponesi di una volta non erano a conoscenza dei geni, ma mettevano in pratica [la genetica] attraverso la sensibilità oppure l'intuizione. 昔の日本人は遺伝子を知っていた訳ではなく、直感というか、感性で行っていた 154</p> <p>Cultura, usanze, società, stile di vita e relative sensibilità fondati sulla coltivazione del riso ha dato forma alla nazione giapponese. 水田稲作を基盤につくられた生活であり、社会、風俗、文化、そこから培われた感性が、日本民族を形づくった 155</p> <p>Memorizzando i <i>waka</i> si può toccare l'origine della sensibilità dei Giapponesi. 和歌を暗記することで日本人の感性の源に触れる 196</p> <p>La sensibilità, definibile come l'origine dei Giapponesi 日本人の源流とでも言うべき感性 196</p> <p>L'espressività che si genera quando i Giapponesi perdono lo "spirito combattivo", ritornano all'essenza delle emozioni individuali, cercano cioè</p>	<p>論理・理性・理屈</p>

<p>di tornare al luogo natio dell'anima, è data dalle parole <i>yamato</i>. 日本人が「気負い」をなくし、自己の情緒の本然に戻る時、つまり、魂のふるさとに回帰しようするとき、その表現は大和言葉になる 196</p> <p>Credo che anche tra le giovani generazioni, se stimolate un poco, possa emergere questa sensibilità. 若い世代でも、そこを少し刺激してあれば、いくらでもその感性は沸き上ると思います 196</p> <p>La commozione che ci colpisce in reazione a uno scorcio di natura caratterizza la delicata sensibilità giapponese. 自然の息吹に感に反応し、感動する心は、日本人ならではの繊細な感性を特徴づけるものの一つと言えます 197</p>	
---	--

Tabella 2 - Costrutti e strutture argomentali di paragone

<p>しかし (…は) …17, 38, 85; …が…は…17; …が…22x2, 121, 152; …は…が…91; ところが、(…は) 21x2, 22, 31, 37, 47, 57, 67, 103; …なのに、…では 24; …のに、向こうには…まるでない 31; …けれど、…では 24; …けれど…しかし 32; …にもかかわらず 42, 84</p>	<p>…比べると 22; …と比較して 185; …に比べれば 185; …と比較すると、… 36; …と比較してしまうと 98; 比較的 91, 101; …を比較してみると 102; …と反比例するかのよう、…122;</p>
<p>…では…では 24; …には 30, 31; …では、…104, 159, 182, 185; …は、…153</p>	<p>にもかかわらず、…違っている 23; …とはまるで違う 24; …のに、…違う 25; ところが、…違う 25; …とは…の違うとは 29; …と…との違い 57; …と…と…違いがある 85; …とは違う 96; …とは違って 101; …と…の違い 112; …とは…違う 152</p>
<p>対する…が、…30; 対する…は 30; …に対して…139</p>	<p>一方、…は 38, 96, 127; …一方で 46; 一方では 67; 一方、…場合、…96</p>
<p>…とは異なり 65; …が異なる 85; …とは異なる 92; …とはまるで異なり 128; …とは…が異なります 94</p>	<p>…より (も) 85, 87</p>
<p>…の場合 20, 56, 57x2</p>	<p>…ほど…105</p>
<p>…と似ています 32; …よく似ている 38, 86; 同じ…38; …の同様、…161; …と…が合う 98x2; …と並び称される…69; …響き合うものがある 98</p>	

Tabella 3 - Espressioni perifrastiche di unicità

<p>Al/nel/del mondo 世界で 47; 世界に 47, 48; 世界の…18, 152; 世界でも…40, 67; 世界中で 47</p>	<p>Unico al mondo 世界で唯一 (の) 16, 17, 22, 26x2</p>
---	--

<p>Il primo (...) al mondo; Il migliore in tutto il mondo; Avvicinarsi a essere, diventare il primo Paese; Il più grande al mondo 世界で一番の… 102; 世界一…36, 47, 77x2; 世界最初の… 52, 83, 84, 85; 世界中で最も優れている; 一流国に近づく 61; トップになる 47; 世界最大の 22</p>	<p>Anche se si considera a livello globale 世界的に見ても 3, 17</p>
<p>Anche se si attraversasse il mondo 世界を見渡しても 152</p>	<p>Raro al mondo 世界でも類まれな 163</p>
<p>Senza precedenti nel mondo 世界に/でも類のない 52x2</p>	<p>Non esistente al mondo; Non se ne trovano altri al mondo; Non vi è al mondo un simile... 世界にもあまりありません 99; 世界に…はありません 111; 世界でもちょっと他に見当たりません 52; これほど…世界にない 33</p>
<p>Non si sa misurarne l'impatto nel mondo 世界に与えた影響は図り知りません 69</p>	<p>Anche se si cercano nel mondo esempi di... non se ne trovano; Non vi sono altri esempi al mondo …という例は世界広しといえども、ありません 26; 世界に例がありません 152</p>
<p>Non si osservano esempi da un punto di vista storico 歴史上、例を見ない 69</p>	<p>In modo eccezionale 例外的に 174</p>
<p>Senza paragoni …比類なき…158</p>	<p>Incomparabile con altri Paesi 他の国と比べるべくもない 98</p>
<p>Assente in altri Paesi civilizzati; Assente in altri Paesi; Al mondo non vi furono altri Paesi che...; Non vi sono altri Paesi simili; Non vi sono altri Paesi, nazioni che...; よその文明国にはない 105; 他の国にありません 26; 世界で…国は他にはなかった 105; そんな国は他にありません 41; ~国、民族は他にない 80</p>	<p>Solo (il Giappone, i Giapponesi, nel Giapponese) 日本だけ 17, 22, 25, 38, 61, 77, 111, 152x2 日本人しかいません 21 日本語の中でのみ 196</p>
<p>Far provare sorpresa/ammirazione alle persone di tutto il mondo, al mondo, agli Occidentali; Riverberare in ogni angolo del mondo; È così...che in Occidente non ci si può credere 世界の人々を驚愕させる/感嘆させました 64, 77; 世界の人々は驚嘆した 65; 世界中を感心させた 70; 世界を驚かせた 67; 西洋人を驚かせた 120; 世界各地にまで轟き 69; 西洋では信じられないほど 120</p>	<p>Non vi sono per niente...; Non vi sono...come... …はほとんどないでしょう 103; …のように…ない 17, 37</p>
<p>Nel caso in cui ci fossero stati Paesi come il Giappone... 日本のような国だったなら 107</p>	<p>Essere risaputo in tutto il mondo 世界中に知られて 70</p>

Tabella 4 - Il lessico dell'unicità

<p>Una (grande) caratteristica distintiva propria del Giappone/dei Giapponesi; Le caratteristiche distintive degli <i>yamatokotoba</i> 日本ならではの特徴 46; 日本の大きな特徴のひとつ 41; 日本の大きな特徴 48; 日本人の特徴 57; 大和言葉の特徴 196</p>
<p>La Casa reale, lo shintoismo e il buddhismo giapponese sono le tre caratteristiche distintive e rappresentative della civiltà giapponese 皇室、神道、日本仏教…日本文明の三代特徴であり 41</p>

È lecito affermare che lo spirito di commuoversi e reagire in modo sensibile a un soffio di natura è qualcosa che distingue la delicata sensibilità propria dei Giapponesi 自然の息吹に敏感に反応し、感動する心は、日本人ならではの繊細な感性を 特徴付ける ものの一つと言えます 197
È doveroso affermare che ciò è qualcosa di estremamente speciale これはきわめて 特殊な ことであると言わなければなりません 17
“Il Giappone è un Paese estremamente speciale anche qualora si considerasse la situazione a livello globale” 「日本は世界的に見てもきわめて 特殊な 国である」 17
Ciò è qualcosa di estremamente speciale anche qualora si attraversasse il mondo これは、世界を見渡してもきわめて 特殊 である 152
Le speciali qualità del Giappone 日本の 特質 17
Una grande idiosincrasia del Giappone; Un'idiosincrasia della civiltà giapponese; L'idiosincrasia degli <i>yamatokotoba</i> 日本の大きな 特色 27; 日本文明の 特色 52, 98; 大和言葉の 特色 196
In epoca Heian vi fu una cultura unica 平安時代には 独特 の文化があり 36
La visione della natura unica ai Giapponesi 日本人 独特 の自然観 102x2
La via unica al Giappone 日本 独特 の道 57
Il senso, la consapevolezza estetico/a unico/a (ai Giapponesi) 独特 の美的感覚 92; 日本人 独特 の美意識 100; こうした 独特 の美意識 100
Un modo di raffinamento unico (giapponese) 独特 の磨き方 92
In epoca Edo fu creata una cultura particolare 江戸時代には 特別な 文化をつくっていて 36
Il modo particolare di raffinamento verso le parole 言葉に対する 特別な 洗練のされ方 96
La particolare cultura giapponese 特別 の…日本文化 98
Un senso estetico particolare 特別 の美的感覚 102
Unico al Giappone 日本 独自 27
La mitologia del Giappone è qualcosa di unico 日本の神話… 独自 のもの 33
L'unicità della civiltà giapponese, del Giappone 日本文明の 独自性 19; 日本 の独自性 32
Solo il Giappone, l'unico tra le razze colorate 有色人種の中で 唯一 、日本だけ 61
Fu gradualmente creata una cultura unica ユニークな 文化を造りつつあった 76
Il Paese chiamato “Giappone” è una civiltà rara 日本という国は… 稀な 文明 22
La prima e forse l'ultima cultura femminile 空前絶後 の女性文化 87x2

Tabella 5 - Costrutti assertivi

È senso comune che... …常道です 160	È meglio che... …たほうがいいと思います 152
------------------------------------	-------------------------------------

Si può... …でいいのです 193; …でもいい/よい 193, 194x3, 195, 203; …にすればいいのです 188; …なくてもいい 193	È sufficiente... …それだけよい 194; …これだけ分かれば充分です 194
È prescritto per... …ための処方箋 151, 152	È importante... …ことが大切です 16; …をことが大切だと考えます 18
È necessario... …ことが必要ですし 18; …必要があります 28, 152, 188; …に必要な…116; …必要なことです 204	Deve essere che.../Non può essere che... …はず (なの) です 40, 61, 67, 73, 75, 93, 115, 121, 122, 134x2, 143, 162, 173; …ていいはずなのです 192; …はずが/もありません 140, 143, 162, 181, 191, 192
Si deve …べき 21, 75, 76x2, 78x2, 83x2, 98, 102, 123, 124, 153, 177, 184x2, 186, 188x3, 191, 196, 199, 203; …べし 154; …なければなりません 17, 132, 153, 188; …なければならぬ 80, 157, 158, 193	Voglio... …たい 193
<i>Costrutto con funzione assertiva, che potrebbe corrispondere a un indicativo presente italiano impersonale</i> …辞書形 191, 194, 193x3	Non si deve …てはいけません 78

Tabella 6 - Espressioni della “giapponesità”

Secondo i Giapponesi 日本人にとって 129; 日本人にとっての… 143	Nel caso del Giappone; Nel caso dei Giapponesi 日本ならではの…46, 102, 204; 日本だって 195; 日本人ならではの… 46, 197
In quanto Giapponesi; In quanto nazione giapponese 日本人として 16, 172, 173, 182, 191, 204; 日本民族としての… 161	Se ciò non ci fosse, non ci sarebbero i Giapponesi これがなければ日本人ではない 46
Fintanto che i Giapponesi sono Giapponesi 日本人が日本人である限り 197	L'essere Giapponesi 日本人であること 6, 197
Molti nazionali Giapponesi; Molti Giapponesi 多くの国民 3; 日本人の多く 3	È senso comune che... …常道です 160

Tabella 7 - Elementi in contrasto

È (evidente) che... Tuttavia... … (明らか) です。しかし、… 27, 31, 153	È sicuro che... Tuttavia, ... …確かです。しかし、…162
..., ma... …が、… 22, 27, 28, 48, 121, 122; …が、それでも…101	Sicuramente... Tuttavia... 確かに…ところが、…99; もちろん…が、… 100
A prima vista..., ma non è così... 一見、…が、そうではなく、…93	

Tabella 9 - Costrutti grammaticali dell'improbabilità e dell'incertezza

Probabilmente; Penso che probabilmente; Io credo che probabilmente; Non è forse che; Penso che non è forse che; (Io) penso (persino) che non è che …でしょう 16, 21, 26x2, 28, 33, 36x2, 37, 38, 39, 44, 53, 61, 68, 74x2, 78, 81, 82x2, 83, 92, 94, 96, 98x2, 101x2, 102x2, 103, 105, 106, 109, 121, 139,	Potrebbe …かもしれません 21, 38, 73, 78, 80, 98, 103, 109, 110, 150, 193, 203, 204
---	--

148, 150, 156, 162x2, 173, 178, 182, 183, 184, 187, 188, 193, 195x3, 197, 203; …だろう 78, 100, 181; …だろうと思います 31, 32, 42, 76, 107, 115, 132, 149, 156, 174x2, 175, 178; …だろうと私は考えます 17, 141; … (の) ではないでしょうか 76, 91, 100, 106, 109, 140, 179, 184x2, 187, 191, 203x2; …ではないだろう 144; …ではないだろうと思います 76, 154; …ではないかと (私は) 思います 48, 199; …ではないかと思う 116; …のではないかとすら思えます/思う 178, 186	
Vi è (anche) la possibilità che …可能性が (も) あります 80, 86, 132	Si può (anche) dire che …と (も) 言えます 52, 57, 87, 90, 95, 96, 102, 106, 113, 141, 155, 158, 182, 197; …だともいえる 101; …とすることができます 26
Si potrebbe forse affermare che …と言えるのかもかもしれません 91	Non si può forse dire che; Non è che forse si può dire che …と言えるでしょう 32, 33, 44, 47, 56, 69, 93, 176, 178, 191; …と言えましょう 26; …と言えるのではないのでしょうか 22, 38, 197
Forse va bene affermare che; Forse va bene; Penso che si possa affermare che; Penso che forse si possa affermare che …と言ってよい (良い) でしょう 43, 57, 67, 76, 85, 141, 188, 196; …てよいでしょう 81; …と言って良い/よいと思います 77, 81, 150; …と言ってよい/いいだろうと思います 27, 46, 75	Non è (forse) un'esagerazione anche se si dice che …と言っても過言ではないでしょう/ではありません 80, 155
Non si può forse fare a meno di affermare che …と言わざるを得ないでしょう 37	Si può forse considerare che …と見ることが出来るでしょう 83
Si dice che; si diceva che; chiamato/definito …と言うと/いう 35, 99, 145, 146, 160, 174, 184; …といい 69; …とといいます/と言います 49, 59, 68x2, 112, 126, 140, 86, 164, 165, 175; …と言われます 16, 37, 101; …と言われる 103, 153, 164; …と言われています 150, 192; …と言っていました 10; …と言われていました 173	È/era ritenuto essere; è ipotizzato che; è risaputo che; essere ricercato; è insegnato che; è tramandato che; si è perduto (che); è noto come …と考えられます 80, 81, 82, 83, 85, 92, 97, 101, 102, 132, 178; …とされます 88; …とされる 159; …と考えられていた 173; …と推測されます 81; …知られています 158, 195; …求められる 77, 78x2; …教えられた 140; …言われ続けた 140; …失わせた 140x2, 143, 147; …喪失させた 142; …をされています 146
Sembra che …そうです 49, 95, 104, 105, 120, 126, 163, 164, 173; …ようです 64, 89, 90, 177, 178, 188	

Tabella 10 - Lessico riconnotato 1

Continuare; continuare ad evolversi; continuare a dire; continuare ad esistere; continuare ad avere; continuità; ripetersi; non interrompersi mai ・ 続く 22, 26x4, 30, 37, 52x2, 96, 98, 106, 108x2, 109, 152x3, 154, 159, 160, 161, 162x2, 175, 182; 連続する 22 ・ 進化し続ける 36, 38x2 ・ 言われ続ける 140 ・ 存続する 33, 108	Perdere; far perdere; essere perduto; perdita; interrompersi ・ 失う 27, 140; 喪失する 108 ・ 失わせる 140x2, 143, 147; 喪失させる 142 ・ 失われる 16, 76, 160, 174, 175 ・ 喪失 178 ・ 途絶えず 159, 160
---	--

<ul style="list-style-type: none"> ・ 持ち続ける 16, 26, 68 ・ 継続 156, 159 ・ 繰り返す 38, 106 ・ 絶えることがない 25 	
Sopravvivere; non perire <ul style="list-style-type: none"> ・ 生きる 24x3, 25, 26; 息づいている 156 ・ 死んでいない 25 	Scomparire; cessare di esistere; non sopravvivere <ul style="list-style-type: none"> ・ 消える 22, 25, 33, 158, 162; 消し去る 152 ・ なくなる 22, 140, 177, 178 ・ 残りません 162
Rimanere, lasciare, essere rimasto, resti 残る 22x2, 26x2, 33x2, 122, 181, 194; 残す 46x2, 109; 残された 22; 残り 25	Estinguersi 絶滅した 22; 滅ぶ 22, 33, 36
Preservare, mantenere 保つ 16, 157, 158x2, 159; 守る 89x2, 106, 154	Collassare, far collassare; crollare; essere distrutto, distruggersi, distruggere; frantumarsi, iniziare a frantumarsi; deteriorarsi <ul style="list-style-type: none"> ・ 崩壊する 182, 185; 崩壊させた 119 ・ 落とされて 149; 落ちます 149 ・ 破壊された 108; 壊れる 179; 壊している 180 ・ 崩れました 141, 181, 182, 185 ・ 低下します 140
Rimanere inalterato 変わっていない 25; 揺らぐことなく 156	Cambiare (completamente); trasformarsi; sostituirsi <ul style="list-style-type: none"> ・ 変わる 28x2, 37, 38, 108; 一変します 121; 激変させた 129 ・ 化しています 25 ・ 替わる 30; 入れ替わり 28, 30, 159
Ereditare, eredità; succedere; trasmissione <ul style="list-style-type: none"> ・ 継承する 161; 継承 155, 156 ・ 受け継ぐ 43, 161x2, 163 ・ 伝承 105 	Non essere trasmesso 継承されていない 33
Essere legato; intrecciarsi; essere connesso; essere collegati/incatenati; mettere insieme <ul style="list-style-type: none"> ・ 結びついている 26x2, 35 ・ 絡めて 21 ・ お互いに関連しています 41 ・ 繋がる 96, 108 ・ 紡いだきた 161 	Essere disgiunto, separato, sradicato; tagliare; tracciare una linea di separazione <ul style="list-style-type: none"> ・ 切り離される 24; 切られている 96x2, 131; 抹殺させた 124 ・ 切り開く 104 ・ 一線を描く 27

Tabella 11 - Lessico riconnotato 2

Riciclare; restituire 還す 105x2; 返す 106x2
Tornare a; recuperare, recupero; riconquistare <ul style="list-style-type: none"> ・ 立ち返る 78, 95; 回帰しようする 196 ・ 取り返している 50; もどる 106, 108, 196x2; もどり 46 ・ 取り戻す 78, 151, 152x2, 193, 204
Riabilitazione; restaurare, restaurazione; ripristino, far ripristinare <ul style="list-style-type: none"> ・ 復権 77, 78x2 ・ 回復する 3, 150, 199; 回復 187, 188 ・ 復活 97, 198; 復活させて 203
Ri-scoperta; essere ri-conosciuto <i>ex novo</i> <ul style="list-style-type: none"> ・ 再発見 78 ・ 再確認された 78
Ri-produrre, ri-produzione; riparare; ri-costruire, ri-costruzione

<ul style="list-style-type: none"> ・再現 97, 98; 再現する 102 ・補修 25 ・建替え 25, 46; 建替える 46
Scavare nel passato, indagine 遡れば 94; 遡り 189

Tabella 12 - Lessico riconnotato 3

Origini, radici, fonte, sorgente, delle origini, in origine 大和魂の根源 82; 日本人の魂の根源 83; 根源 83; 日本民族を日本民族たらしめる根源 155; 日本民族としての根源 161; 「皇統」という日本の文明の根本の根本 160; 源に触れる 196; 日本人の源流 196; 根源的な理由 143; 人間の最も根源的な宗教の形 25; 本来日本 192; 本来 83, 93, 143, 192; 元来 26, 81, 103, 120, 143; 元々 93; もともと 120; 元に 108; みなもと 66
Fondamenta, fondamentale, fundamentalmente 日本人の資質の基本 47; ~という考え方が基本な 48; その家を仕えるのが基本なのです 53; 武士の基本的な精神 53; 基本的な心構え 53; 日本人の基本的な道徳観 203; 基本的には 141
Essere (profondamente) radicato; avere radici <ul style="list-style-type: none"> ・根付いて 76; 根付かない 93; 染み付いていた 110 ・根ざした 77; 根を持っていた 106
La vera essenza, essenzialmente; la natura innata; le vere sembianze; autentico, vero <ul style="list-style-type: none"> ・本質 125; 皇室の本質 22; 皇室というものの本質 160; 日本の本質 25, 27, 40, 41, 45; 日本文明の本質 26; 江戸の芸能の本質 101; 裁判の本質 132; 本質的に 46; ・自己の情緒の本然に戻る 196 ・原始の姿 46; 日本の姿; 日本のこの姿 77; 姿 68x2 ・本当の意味で 55, 60; 本当は 109; 真の意味で 59
Nucleo; cuore; centro; pilastro <ul style="list-style-type: none"> ・日本人の精神の核 15; 日本文化の核 108; 核になる 16; 日本文明の核となる 21 ・我国の文明の中核 27; 日本の文明の中核 27 ・芯 32 ・日本文明のもう一つの柱 41; (日本という国を支える) 柱 161
Spirito, spiritualità; anima <ul style="list-style-type: none"> ・日本人の心 35, 100; 日本人の精神の核 15; 日本人の持つ精神性 83 ・魂のふるさと 196; 魂の奥底 197; 日本人の魂 83
Recessi, le profondità; il fondo; scavare in profondità <ul style="list-style-type: none"> ・奥が深い 80; 魂の奥底 197 ・腹の底から 30, 31 ・「言葉」の裏 20 ・「日本の歴史を」ひもとけば 191
Antichità, antico; di tempi immemori; di una volta; tradizione, classico <ul style="list-style-type: none"> ・古代における日本の精神 82, その古さ 37; 古代の神様 25; 古代日本の神様 25; 古代の日本 47; 古いものは古いもので大切にす 46; 我々の血と同じ古い 80; 一番古いもの 96; 皇室が尊いのは古いから 114 ・日本古来の神様 45 ・昔の日本の家 101 ・皇室の伝統 160; ごまかさない、約束を守るという伝統 76; 典型的な民俗宗教 41
Primitivo; nella sua forma originale <ul style="list-style-type: none"> ・原始の部分 46x2; 原始 46x4; 原始のままの形で 46; 原始体験 183, 184; 原始的な体験 184 ・昔のままの形で 46x2

Tabella 13 - Linguaggio dell'emotività

<p>Orgoglio: (avere, infondere, conferire, gonfiarsi di) orgoglio (dei Giapponesi, del Giappone, in quanto Giapponesi, verso il proprio Paese, verso la storia nazionale)</p> <p>誇り、プライド 16, 74, 78, 100; 武士はプライドで生きている 163; いつでもプライド、プライドで生きている 163; 渋沢栄一のプライド 163; 渋沢は日本の実業界にプライドの概念を持ち込んだ 168; プライドの問題 168; 日本人のプライド 6; 日本のプライド 150; 日本人の誇り 74, 193; 日本人としてのプライド 16, 191; プライドがあった 75, 76; 誇りがあれば 163; プライドを持つ 191; プライドを持って 169; 誇りを持つ 152; 強い誇りを持ち 6; プライドを持たせる 189; プライドを持たせなければいけない 168; 誇るべきである 78; プライドを与える 17, 152; 胸を張って 140; 自分の国に誇り 163; 自国の誇りになり得る 191; 民族の歴史に対するプライド 124</p>
<p>Fiducia: (avere) (profonda, risoluta, pieno di) fiducia in sé stessi (verso il Giappone, nel proprio passato); (avere) fiducia (verso il Giappone), fidarsi di (Giapponesi); non avere senso di inferiorità</p> <ul style="list-style-type: none"> 自信を持っていた 30; 腹の底から自信 31; 断固自信を持っていい 192; 日本に対して自信を持った 30; 自分の過去に自信の持てない国民 143; 自信に満ちた行い 31 信用がありました 172; 信用がなければ、何代も続くような基盤は出来ません 175; 日本に対して信用を持っていた 172; 信用して 173; 日本人を信用する 173 シナに対してまるで劣等性がない 31; 劣等性というものはまるでなかった 31
<p>Carattere nazionale: (preservare, avere, continuare ad avere, essere provvisti di, restaurare) (un unico, nuovo) carattere nazionale (dei/da parte dei/in quanto Giapponesi, del Giappone) (emerge)</p> <p>国家の品格 144x2, 147; 品格を保つ 16; 日本人には品格がある 70; 品性、品格を持ち合わせていた 68; 品格ある日本人の代表 163; プライドのある日本人、品格のある日本人 171; 日本人にまだ品格があった時代 177; 品性、品格を持ち続ける 68; 品格が備わる 143; 品格を取り戻す 151, 152x2; 一つの品格 70; 新しい品格 78; 日本人の品格 67, 76, 78, 151, 160; 日本人からの品格 152; 日本人としての品格 204; 日本人としてのプライドや品格 191; 日本の品格 119; 日本国や日本人の品格 149; 品格は出る 163</p>
<p>Amore: (avere) amore per la nazione (dei Giapponesi); amore romantico tra uomo e donna; emozioni individuali innate, sensazioni, le corde del cuore; (spirito che) commuoversi, (calma) commozione, far commuovere (lo spirito), reagire in modo delicato; (fine) sensibilità (dei Giapponesi); sentimento; calma; ineffabilità; intuitività</p> <ul style="list-style-type: none"> 日本人の郷土愛 106; 愛国心をもてる 189 男女の恋愛の情 82x2, 83; 男女の愛、夫婦の愛 83 情感; 日本人が「気負い」をなくし、自己の情緒の本然に戻るとき、つまり、魂のふるさとに回帰しようする時...ごく自然の感覚だ 196; 多くの国民の琴線に触れた 3 自然の息吹に敏感に反応し、感動する心 197; 静かに魂の奥底から湧き上がる感動 197; この静かな感動から醒めることはない 197; 誰もが心を動かせる 197 日本人ならではの繊細な感性 197; 和歌を暗記することで日本人の感性の源に触れる 196; 日本人の源流とでもいうべき感性が自ずと身につく 196 早春雪が消えるか消えないの頃わらびの芽を見たときの気持ち 197 気力がなくなり 140 翻訳できないもの 95 説明の必要もありません 197
<p>Sensibilità estetica</p> <p>日本人は桜を見て美しいと感じる 99; 日本人の美意識</p>
<p>Senso (di deferenza) della natura</p> <p>自然と敬虔な心持ちになりました 24; 自然の感覚 196</p>
<p>Empatia</p> <p>相見互い 53; 助け合う 53; 理解し合う 53</p>
<p>Coraggio (delle truppe giapponesi), (soldati giapponesi) coraggiosi; correttezza, probità, umiltà; controllo di sé (non crollare mai eliminando le espressioni facciali, un viso come l'acciaio, risolutezza); vigore; rispetto, gentilezza (verso il nemico sconfitto)</p> <ul style="list-style-type: none"> 勇敢な日本兵 134; 日本軍の勇敢さ 64; 規則正しさ 65; 規律正しく勇敢 65; 明朗 65; 正々堂々と 67; 威張った所がない 69; 狡さや卑怯さのかけらもない 69

<ul style="list-style-type: none"> ・表情を消して崩すことない 67; 鋼鉄のような顔 67; 毅然としていた 68 ・日本人が抱いていた気概 78 ・助けた相手にも敬意・丁寧 70, 71
Senso del dovere, mantenere la parola data 明治以来の日本人の義理堅さ 173; ごまかさない、約束を守る 76
Senso di vergogna, vergogna, atti vergognosi 「日本人として恥ずかしいことはしない」という価値観 172; 「日本人として恥ずかしいことをしてはいけない」よいう気持ち 173; 日本人の恥 173, 174; 恥ずかしくないように振舞おうと努力した 173; 「恥ずかしい行いはしない」 175; 恥を重んじる 53
Senso di moralità, moralità (dei Giapponesi) = stabilità = sicurezza; Deterioramento della moralità モラル意識 141; 日本人のモラルは高かった 120; 高いモラル得御持つ国民だった 120; 高いモラルを持つ国民だった 120; 日本は治安のいい国でした 120; 人々の倫理観や道徳観に支えられた治安の良さ 120; 治安のいい国でした 120; 人のモラルによって治安がもたれていた 120; モラルも低下します 140
(progressiva) Perdita, scomparsa, sradicamento dell'identità, dell'orgoglio, del carattere nazionale アイデンティティと誇りを失わせた 140; 日本人のアイデンティティや誇りを失わせた 140; プライドや品格が失われつつある 174; プライド、品格が失われた 174; いじめ問題の本質もプライド、品格の喪失にある 178; 品格を失わせた 143; 品格がなくなっている 177, 178; 民族に対するプライドを抹殺させた 124
Non avere aspirazioni verso il futuro 将来に希望を持ってない 140
Masochismo 自虐的な史観 138, 139
Codardia 公職追放令は、日本人をとて臆病にしました 142
Senso di umiliazione; ferita profonda; rispetto calpestato 日本人をどのくらい屈辱的な気持ちにさせたか計り知りません 124; 痛手 150x2; 日本が世界から受けた尊敬が…踏みにじられる 124

Tabella 14 - Linguaggio della parentela

I propri antenati 自分の先祖 153	Le parole trasmesse dai nostri antenati 自分たちの先祖伝来の言葉 95
La terra natia dell'anima [Yamato] 魂のふるさ 196	La nostra generazione; i Giapponesi della generazione fino alla mia; i Giapponesi che conoscono l'anteguerra come me; noi, sin dall'infanzia 我々の世代 75; 私たちの世代 198; 私までの世代の日本人 6; 私のように戦前を知る日本人が 75; 我々は子どもの頃から
Noi 我々 163, 198	Il nostro Paese わが国 3, 27; 自分たちの国
In quanto etnia/nazione/razza giapponese 日本民族として 161	Il nostro sangue, i geni dei Giapponesi, il sangue e le lacrime dei Giapponesi il sangue scorre, il sangue del tennō, il sangue di Jinmu, legame di sangue, lignaggio di Jinmu, il "carattere" del tennō 我々の血 80; 日本人の遺伝子; 日本人の血と汗と涙 73; その血が入っている 153; 天皇の血 160; 神武天皇の遺伝子; 血の繋がり 161; 神武天皇の血筋 161; 天皇の「格」 149

Tabella 15 - Espressioni di deferenza a conoscenze condivise

Come si può vedere anche in... …でも見られるように 61	Come spesso viene detto... よく言われるように 103
Come si può comprendere anche solo dall'aneddoto per cui... …という話からも分かるように 104	Come si può comprendere anche solo da... …からも分かるように 115
Come si può comprendere da questo fatto, ... このことから分かるように、…123	Si comprende anche solo leggendo... …を読んでも分かります 60
Si può comprendere anche solo dal fatto che... …ことからも分かります 75	Forse si comprende... anche solo dal fatto che... …ことからも、…分るでしょう 86
Se..., penso che si potrà forse comprendere che... …ば、…お分かりいただけるかと思えます 95	Per rendere la comprensione semplice... 分かりやすくするために 160
Semplificando... 簡単に言えば 110	Riassumendo... 大筋を言い 109
Si comprende... anche soltanto guardando... …というものは、…を見ても分かります 97	Anche soltanto considerando... …を見ていると、…176; …を見ても、…180, 192
Come chiunque può vedere 誰が見ても 122	Se si considerano... …を見ていると、…174, 178
Anche solo considerando semplicemente...è chiaro che... …を見るだけでも明らかです 124	Anche soltanto...è chiaro che... …ても明確です 32
Se...è chiaro che... …ことは、…ば明確です 94	Al fine di chiarire il fatto che... …ということを明確にするためには…28
È molto oggettivo che... …非常に客観的です 32	Tutti sapevano che... …ことをみんな知っていました 89
...che chiunque conosce 誰もが知っている…100	È un discorso ovvio che... 当然の話です 124
Se s'investiga in profondità... 突き詰めれば 21; 遡れば 94	Storicamente... 歴史上、…160
Anche da un punto di vista genetico; Se si considera da un punto di vista genetico; Questo è stabilito da un punto di vista genetico; Questo non è un discorso che riguarda solo la genetica; La comprensione dei principi della genetica è cosa di poco fa 遺伝学的にも 153; 遺伝学的に見ると 153; これは遺伝子学の見地に立っている訳です 154; これは、遺伝子についてのみの話ではありません 160; 遺伝子のことが分かったのは最近のことですが 162	Parlando da un punto di vista botanico... 植物学的に言っても 104

Tabella 16 - Formule introduttive/presentative di aneddoti esemplari

Ad esempio...; Fornirò un esempio di facile comprensione; L'esempio più facilmente comprensibile たとえば 4, 5, 29, 46, 47, 48, 56, 57, 59, 63, 72, 80, 81, 82, 83, 84, 91, 97x2, 99, 101, 105, 137x2, 139, 144, 145, 147, 159, 176, 192, 196x2; わかりやすい一例をあげましょう 30; 最も分かりやすい例 39	Una volta... ある時 164, 169
Per rendere la comprensione semplice, voglio rendere concreto il discorso 分かりやすくするために話を具体的にしましょう 160	Vi è pure il seguente episodio; Vi è l'episodio per cui... 次のようなエピソードもあります 68; …エピソードがあります 70

Facendo una digressione... これは余談ですが、… 98	Fino al periodo in cui sono cresciuti i miei figli... 私の子どもが育つ頃くらいまでは 179
(Anche tra i miei conoscenti) si racconta che...; Vi è il seguente aneddoto (私の知り合いでも、) …という話が・もあります 163, 180; …という話です 147; こういう話があります 103, 163	Successes (pure) un simile fatto; Spesso accadeva che... こんなことがありました 70; こういうこともありました 133; …ことがよくありました 97
Come si può comprendere dal racconto secondo cui... …という話からも分かるように 104	Si verificò l'incidente per cui... …という事件がありました 177
Nei miei ricordi infantili...; Quando ero un bambino 子どもの頃の記憶で…120; 私が子どもの頃は…140; 私が子供の時…177	Vi era l'abitudine a...; Vi era l'usanza di... …習わしがありました 67; …という風習がありました 103
Mi è successo di esperire personalmente; È ciò che ha esperito realmente...; È anche ciò che ho esperito...; Ho esperito...; Ho avuto l'esperienza di...; Mi è capitato di... …を実感したことがあります 23; …の実感であり 75; …の実感でもあります 75; …と・を実感しました 24, 172; …たことがあります 183; …たことがあるのですが… 23	Di recente ho avuto la possibilità di... 最近…機会がありました 16
Dopo aver fatto una simile esperienza... そういう体験をした後で… 24	Vi è una scena che mi ha lasciato una viva impressione とても印象に残っている光景があります 120
Non si aveva l'impressione di...; Si ha l'impressione che...; È una mia impressione che...; L'insorgere della sensazione che... …という印象はありませんでした 122; …という印象があります 122; …というのが私の印象です 121; …という感じになったのが…121	Ciò che si percepisce da ciò è l'immagine di... ここから感じられるのは…のイメージです 155

Tabella 17 - Cliché nazionalistici revisionisti e militaristi

Guerra della Grande Asia Orientale 大東亜戦争 74	Incidente cinese シナ事変 121
Incidente mancese 満州事変 177	Tuffarsi in [guerra]: in riferimento all'atto del Giappone di iniziare le ostilità belliche nella Guerra del Pacifico (v. Barnard 2003: 112-113) 突入した 128, 129
<i>Shina</i> ; Continente della <i>Shina</i> ; civiltà della <i>Shina</i> ; sfera di civiltà della <i>Shina</i> ; lingua della <i>Shina</i> ; persone della <i>Shina</i> シナ 1, 13, 17, 18, 19x2, 21, 27, 28, 30, 31x2, 36x3, 38, 49, 56, 71x3, 81, 84, 90, 99, 110, 113, 114; シナ大陸 20, 27, 145; シナ文明 17, 19, 20x2, 21, 27, 28x2, 71; シナ文明圏 20x2, 27, 85; 30; シナ語 19, 80, 81, 84; シナ人 29, 30, 100, 129; 当時のシナ人 49	Persone della <i>Koria</i> コリア人 100
Popolo inteso come nazione [giapponese] 国民 3, 17, 100, 120, 143, 152; 日本民族 155x3, 161; 日本国民 70	Sicurezza 安治 120
Autodifesa 自衛 128	Paese invasore 戦略国 129

Razze colorate 有色人種 61, 67, 72, 74, 75	Uomo bianco 白人 49, 73, 75x2, 190
Amore per la nazione 愛国 191	Via dei <i>bushi</i> 武士道
Anima di Yamato 大和魂 82, 83	Parole <i>yamato</i> 大和言葉 79, 80x3, 81, 82...
Spirito della lingua 言霊 95	Una linea per diecimila generazioni 万世一系 3
Il Giappone Paese rurale; Giapponesi come popolo con una “mentalità agricola” 農業国日本 155; 農業を中心に考える民族 155	Paese sacro; sacralità 尊い国 31; 尊い 114, 157
Imperatore [in riferimento a Jinmu] 皇帝 159	

Tabella 18 - Espressioni o lessico di “banalità linguistica”

<p>Espressioni costitutive della “giapponesità” 日本人にとって 129; 日本人にとっての… 143; 日本ならではの… 46, 102, 204; 日本だって 195; 日本人ならではの… 46, 197; 日本人として 16, 172, 173, 182, 191, 204; 日本民族としての… 161; 日本人が日本人である限り 197; 日本人であること 6, 197; これがなければ日本人ではない 46; 日本人の多く 3; 多くの国民 3</p>
<p>Espressioni emiche “Noi Giapponesi” (<i>in-group</i>) 我々は 163, 198; 我々の血 80; わが国 3, 27; 自分たちの国; 自分の先祖 153; 自分たちの先祖伝来の言葉 95; 我々の世代 75; 私たちの世代 198; 我々は子どもの頃から; 私までの世代の日本人 6; 私のように戦前を知る日本人 75; 日本人同士 101</p>
<p>Espressioni essenzialistiche sui ‘Giapponesi’ 日本人 17, 18, 154 (...); 明治以降の日本人 5; 日本人女性 154; 幕末から明治にかけて生きた人々にとって 31 国民 17, 120, 143, 152; 日本国民 70; 日本民族 155x3, 161; 農業を中心に考える民族 155; 昔の日本人 154, 156; 当時の人々 153; 当時の日本人のモラル 120</p>
<p>Espressioni essenzialistiche riguardanti i ‘Giapponesi’ 日本人の潜在意識 109; 日本人の遺伝子 196, 204; 日本人の心 35, 100; 日本人の精神の核 15; 日本人の持つ精神性 83; 日本人の魂 83; 日本人の感性 196; 日本人の国語 195; 日本人の美意識 79, 80x3, 99, 100; 日本人の洗練さ 97; 日本人の(基本的な)道徳観 109x2, 115, 142, 203; 日本人の道徳 109; 日本人のモラル意識 141; 日本人の血と汗と涙 73; 日本人独特の自然観 102x2; 日本人にとっての徳目 143; 日本の歴史 161, 191; 日本の歴史観 38; 日本の大和言葉文学 85; 日本の精神 82; 日本の武士道精神 51, 52; 日本の武士道 57; 日本の道徳観 113; 日本の道徳 113; 日本の風土 48; 日本の自然と生活 99; 日本の住宅事情 101; 日本の生活様式 100; 日本の知識人 6; 当時の日本の知識階級 110; 日本の神社 22; 日本の技術 47; 日本の歌 102; 日本仏教 41, 42; 日本舞踏 191; 日本式 77; 純和風の座敷 101; 和時計 48; 大和魂 82, 83</p>
<p>Espressioni essenzialistiche riguardanti il ‘Giappone’ 日本という国 16, 22, 36, 38, 43, 65, 161; 日本国 149; 日本という島 105; 島国 91; 日本と同じような小さな国 77; 日本と同じような天然資源の乏しい国 77; エコロジカルな国 105; 尊い国 31; 農業国日本 155; 豊葦原千五百秋瑞穂の国 155; 農産物が豊かに秋実るの国 155; それまでの日本 121; 当時の日本 147; 戦前の日本 122; 戦後の日本 129; 日本のすがた 22</p>

CONCLUSIONI

The present situation is effectively a deadlock, with Japan unable to move beyond the ideologies created in the course of its modernization. [...] What has changed is that this ideology no longer functions as smoothly as it once did. (Heinrich 2012: 178-179)

In questa tesi ho cercato di inquadrare il discorso giapponese del *nihonjinron* nel dibattito sul nazionalismo emerso in ambito anglosassone, interpretandolo primariamente come formazione discorsiva di natura ideologica. Ho cercato altresì di evidenziare il valore euristico del primordialismo come categoria di pratica nell'analisi del nazionalismo. Mettendo in discussione la sua validità come categoria analitica di spiegazione teorica del fenomeno etnico e nazionalista, ho individuando un nucleo di credenze primordialiste centrali all'ideologia nazionalista. Le ho in seguito applicate all'interpretazione del *nihonjinron* e nella fattispecie le ho identificate in tre saggi di Suzuki Takao e Watanabe Shōichi che ho scelto di analizzare come casi di studio, dei quali ho descritto le strategie retoriche e la metodologia argomentativa che accentuano e riproducono tali credenze.

Dall'analisi contenutistica e retorica dei saggi di questi due autori è possibile formulare alcune considerazioni conclusive al fine di pervenire alla descrizione del concetto di 'nazione giapponese' nell'ambito del discorso del *nihonjinron* utilizzando il primordialismo come descrittore. Inizierò da alcune considerazioni generali riguardanti sia Suzuki che Watanabe a proposito della struttura argomentativa dei saggi, del nucleo primordialista sottostante i temi nazionalisti trattati, delle credenze primordialiste veicolate dalla retorica utilizzata e dei suoi effetti.

Entrambi gli autori sviluppano le proprie argomentazioni a partire dalla tecnica dello *strawman*, una fallacia che consiste nel presentare l'argomento iniziale della discussione in modo estremista, a-contestuale, semplificato, e così creare un problema fittizio da attaccare per poi costruire e asserire le proprie pretese. Lo scopo è rendere sin dal principio infalsificabili e inattaccabili tutte le asserzioni successive e risolvere tutte le potenziali contraddizioni, le quali, qualora dovessero sussistere, sono minimizzate o ricondotte a una colpa originaria. Nella fattispecie gli sviluppi argomentativi di ciascun saggio sono così schematizzabili:

Suzuki 1975/2017	1) Costruzione dello <i>strawman</i> : i Giapponesi possiedono credenze negative e autodenigratorie verso la propria lingua e, più in generale, verso la propria cultura e identità.
	2) Spiegazioni al problema (riproduzione delle credenze del <i>nihonjinron</i>): complesso d'inferiorità verso l'Occidente, isolamento e omogeneità geografica, culturale, linguistica, etnica, modalità indiretta di interazione con l'Altro, ecc.
	3) Presentazione delle soluzioni al problema (asserzione di pretese nazionaliste): rivalutazione del sistema di scrittura giapponese (valorizzazione della peculiarità dei <i>kana</i> ed enfasi sull'unicità dei <i>kanji</i>) e invocazione alla globalizzazione della lingua giapponese (esaltazione del giapponese come lingua mondiale ed esortazione a una riforma dell'educazione alle lingue straniere come mezzo per rafforzare la propria identità).
Suzuki 2014/2016	1) Costruzione dello <i>strawman</i> : oggi è in atto una crisi ecologica mondiale che è stata determinata dal dominio plurisecolare del paradigma antropocentrico cristiano-occidentale basato su un rapporto conflittuale con la natura.
	2) Presentazione della soluzione al problema (asserzione di pretese nazionaliste): il cambio di paradigma attraverso la tatamizzazione del mondo, cioè la diffusione del sistema di valori giapponese attraverso la lingua e la cultura giapponese.
	3) Presentazione di due <i>strawman</i> secondari quali ostacoli alla soluzione del problema: i Giapponesi possiedono una visione masochistica della propria storia e nutrono un complesso di inferiorità verso la lingua (cultura, identità) giapponese.
	4) Presentazione delle soluzioni al superamento degli ostacoli (asserzione di pretese nazionaliste): revisione positiva della storia e rivalutazione delle peculiarità della lingua giapponese.
Watanabe 1993/2008	1) Costruzione dello <i>strawman</i> : la società giapponese odierna si trova in uno stato di degrado morale a causa della perdita del carattere nazionale, cioè di dignità e di orgoglio identitario, come risultato delle politiche postbelliche perpetrate dagli " approfittatori della sconfitta".
	2) Individuazione degli obiettivi da rivalutare per superare il problema (rivendicazioni nazionaliste): <i>tennōsei</i> , <i>shintō</i> , buddhismo, parole <i>yamato</i> , <i>bushidō</i> .
	3) Presentazione delle soluzioni al problema e dei mezzi per rivalutare i suddetti obiettivi (asserzione di pretese nazionaliste): la revisione

	dell'insegnamento della storia, della lingua e della letteratura nazionale e il reinserimento della morale come materia curriculare sin dalla scuola primaria.
--	--

Come si può vedere, la costruzione dello *strawman* è in tutti i casi antecedente all'asserzione nazionalista ed è dunque una tecnica cruciale che sostiene l'impianto argomentativo dei saggi. Altrettanto fondamentale è la tecnica della mistificazione, che è un effetto direttamente conseguente all'utilizzo dello *strawman*. Manipolare la realtà descritta serve a sostenere e a rafforzare l'assunto di base, indimostrato, l'unicità giapponese, e a veicolare l'idea dell'ineffabilità di questa unicità. In generale serve a sostenere una certa immagine d'identità nazionalista, primordialista, che rimane oggetto più dell'intuizione che dell'indagine razionale. Nei saggi del 2014 e 2008 Suzuki e Watanabe rafforzano inoltre la tecnica della mistificazione attraverso il revisionismo e lo storicismo, rispettivamente una linea di pensiero e una prospettiva filosofica che tendono a reinterpretare tesi correnti in campo storico e ideologico ritenute essere scorrette e a leggere la realtà storica come un processo che segue una precisa logica di sviluppo, leggi universali e necessarie, in grado di cogliere gli aspetti individuali e i valori che costituiscono l'essenza più profonda della vita e della realtà spirituale, e in particolare, il suo continuo mutare, il suo irriducibile dinamismo.

Suzuki e Watanabe condividono inoltre temi classici del nazionalismo che enfatizzano l'elemento primordiale, così riassumibili:

TEMA NAZIONALISTA	PRIMORDIALISMO
1) Colpa originale: imputazione dei mali del Giappone odierno a un nemico esterno/straniero alla comunità nazionale (Occidente, America, filo-comunisti) e individuazione di un preciso punto di rottura tra un prima e un dopo (era Meiji, 1945/dopoguerra).	Enfasi sulla purezza indigena primigenia
2) Perdita spirituale: decadenza (morale, etica) della società giapponese per il venir meno dell'orgoglio identitario e per la diffusione di un senso di umiliazione e di rispetto calpestato, che determina uno stato d'innaturale a-progettualità dell'io nazionale.	Enfasi su una condizione primigenia di immacolatezza e naturalezza
3) Ritorno alle origini: necessità di ritornare alla tradizione, a un'età dell'oro (periodo Edo, pre-1945), a un mitico passato incontaminato (antichità, pre-Meiji), a un punto di vista emico, puro giapponese, epurato da contaminazioni di pensiero straniero.	Enfasi sulla purezza indigena primeva

4) Risveglio nazionale: rinascita della dormiente consapevolezza e dell'innato carattere della nazione attraverso la guida di intellettuali illuminati, l'azione politica e l'instillazione di sentimenti di orgoglio, fiducia, amore verso la propria identità nazionale.	Enfasi sul carattere spirituale, immanente, naturalistico della nazionalità
5) Riforma dell'educazione: implementazione di un'educazione autenticamente nazionale in diversi ambiti, che abbia come scopo lo sviluppo di sentimenti positivi verso la propria identità giapponese.	Enfasi sul mezzo per far rifiorire la purezza morale delle origini
6) Predestinazione: la nazione giapponese come destino; predeterminazione e fatalità delle peculiarità uniche ai Giapponesi, in particolare della persistenza della primordialità.	Enfasi sulla primordialità delle peculiarità nazionali e dell'essenza nazionale stessa
7) Isomorfismo: legame inscindibile tra etnia-popolo-nazione-razza, lingua, cultura, civiltà, Stato e arcipelago giapponese. Enfasi sulla lingua quale epifania dello spirito nazionale e sulla terra quale nutrimento e luogo di riproduzione della nazione.	Enfasi sulla primitività e ancestralità del legame nazionale
8) Missione salvifica: la "saggia", "illuminata" nazione giapponese come guida spirituale dell'umanità in virtù del profetico possesso di qualità valoriali primordiali di valenza positiva.	Enfasi sull'immacolatezza, verginità dello spirito nazionale dei primordi
9) Discendenza comune: invocazione della continuità temporale, della vetustà e linearità della dinastia reale giapponese.	Enfasi sulla primordialità del 'Giappone'
10) Unicità: adozione di una prospettiva storicista che esalti le linee di sviluppo, le "verità", le tendenze peculiari della storia giapponese per far emergere lo spirito giapponese; invocazione dell'internazionalismo come mezzo per rafforzare la consapevolezza e la differenziazione dell'io nazionale da altri gruppi nazionali.	Enfasi sulla separatezza della nazione giapponese

Il primordialismo è sostenuto e riprodotto dalle strategie retoriche e dalla metodologia argomentativa che ho descritto nel terzo capitolo e applicato alle analisi dei saggi. Le credenze primordialiste riprodotte e gli effetti ad esse correlati sono così schematizzabili:

STRATEGIA RETORICA, METODOLOGIA ARGUMENTATIVA	CREDENZE PRIMORDIALISTE RIPRODOTTE
Essenzializzazione e dicotomizzazione	Naturalità, separatezza, indivisibilità, la parte per il tutto, medesimezza, spiritualità della nazione
Profetizzazione	Naturalità, indivisibilità, la parte per il tutto, medesimezza, spiritualità della nazione

Indeterminatezza	Naturalità, indivisibilità, la parte per il tutto, continuità temporale, ciclicità, eternità, medesimezza della nazione
Riconnotazione	Naturalità, indivisibilità, la parte per il tutto, separatezza, continuità temporale, ciclicità della nazione
Poeticizzazione o mitizzazione	Naturalità, indivisibilità, la parte per il tutto, eternità della nazione
METODOLOGIA ARGOMENTATIVA	EFFETTO
Mancanza di apparato scientifico	Accentuazione delle credenze primordialiste attraverso la deferenza circolare, meccanica e l'auto-deferenza
Assenza di esplicitazione metodologica	Accentuazione delle credenze primordialiste attraverso l'autoreferenzialità e una parvenza di scientificità
Aneddottismo	Cristallizzazione delle credenze primordialiste attraverso esempi paradigmatici e la deferenza circolare, meccanica, l'autoreferenzialità
Semplificazione	Cristallizzazione delle credenze primordialiste in memi, riproduzione delle stesse come senso comune

Per quanto riguarda più nello specifico i due autori, presso Suzuki due sono le tendenze che si possono intravedere dalla comparazione dei saggi del 1975/2017 e del 2014/2016:

- 1) la comparsa di un forte elemento revisionista nella “questione identitaria”;
- 2) una crescente enfasi posta sulla primordialità nella nozione di ‘giapponesità’, tradotta nella preminenza dell’elemento spirituale nella definizione di “nazione giapponese”, in particolare nella centralità dei concetti di ‘visione del mondo’ o ‘visione dei valori’.

Queste due tendenze sono alla base dell’estremizzazione ideologica che caratterizza il pensiero di Suzuki in merito all’identità giapponese, rispetto agli Anni Settanta quando l’autore esprimeva un *nihonjinron* moderato, in linea con gli assunti “classici” del discorso identitario. Se negli Anni Settanta il discorso intorno alle rivendicazioni nazionaliste di Suzuki era incentrato sulla lingua, nel nuovo millennio essa occupa in realtà una posizione secondaria nell’operazione di rivalutazione dell’io giapponese. La Storia diventa la vera chiave di

riqualificazione di una visione di sé giudicata “masochistica” e “distorta”. Suzuki rivista e sviluppa i temi degli Anni Settanta – il senso d’inferiorità nutrito dai Giapponesi verso l’Occidente, l’idea di una lingua giapponese “internazionale”, l’unicità della scrittura giapponese e l’importanza del giapponese come lingua mondiale – aggiungendo una forte componente moralistica.

Anche dall’analisi del saggio di Watanabe (1993/2008) si possono formulare due importanti constatazioni:

- 1) le idee di revisionismo storico sono espresse in modo libero, incensurato, diretto;
- 2) l’enfasi sulla primordialità della nazione giapponese si trova espressa con grande forza, rispecchiando una posizione ideologica politicizzata e, rispetto a Suzuki, è tradotta nel primato dell’elemento biologico, “razziale”, della discendenza comune, riflessa nella centralità della Casa reale e dello shintoismo.

Sebbene Watanabe sia sempre stato una personalità molto ideologizzata, anche in questo caso è possibile rimarcare un’acuta estremizzazione verso posizioni ultra-conservatrici, già comunque rintracciabili in diversi scritti a partire dagli Anni Settanta. In questo caso l’estremizzazione non è ideologica ma è nell’espressione concettuale. Nella fattispecie gli elementi oggetto di radicalizzazione sono la concezione della Storia e l’ideologia intorno al *tennōsei*. A partire dagli Anni Novanta Watanabe, oltre ad incrementare enormemente la produzione letteraria, inizia ad esprimere sempre meno velatamente la propria adesione all’ideologia militarista prebellica con toni di crescente xenofobia e jingoismo. Tutto ciò è condensato nel concetto di *hinkaku*, una parola preesistente in lingua giapponese e recante il significato di “dignità”, nel senso di “condizione di nobiltà morale e aspetto esteriore ad essa improntato”, ma risemantizzato per indicare l’innato carattere nazionale che i Giapponesi dovrebbero riscoprire e risvegliare dentro di sé.

Da queste osservazioni particolari è possibile dunque pervenire a una definizione *a posteriori* del contenuto di ‘nazione giapponese’ come categoria di pratica all’interno del discorso nazionalista del *nihonjinron*, secondo cioè gli attori sociali in questione – i fautori, i promotori, i sostenitori e parte dei diffusori dell’ideologia dominante:

Un gruppo esteso di persone che si auto-definiscono “Giapponesi” (*nihonjin*), che si auto-percepisce come unico ed omogeneo e che si caratterizza fundamentalmente per:

- 1) *una* visione del mondo (*sekaikan*), *una* visione della morale (*dōtokukan*), *una* visione dei valori (*kachikan*) e *un* carattere nazionale (*hinkaku*) primordiali, risalenti cioè ai primordi della genesi dei ‘Giapponesi’ e, perciò, puri, incontaminati, separati dalle visioni del mondo, della morale e dei valori, dei caratteri nazionali “degli Altri”, che uniscono spiritualmente e diacronicamente i membri della nazione;
- 2) *una* discendenza comune altrettanto primordiale, rappresentata dalla continuazione in terra giapponese della dinastia divina di Amaterasu e incarnata dalle “generazioni dei Re” (*kimigayo*), la cui trasmissione continuativa e ciclica del sangue lega fisicamente i membri della nazione alle isole giapponesi.

Questa definizione unisce il duplice elemento di “spiritualismo nazionale” e “materialismo nazionale” che Otto Bauer aveva indicato criticamente come ostacoli a un’idea “produttiva” di ‘nazione’ (Merker 2001: 164). Con il primo si riferiva all’attribuzione di una natura sostanziale di tipo metafisico al ‘carattere nazionale’ al fine di renderlo un elemento durevole e costante (Merker 2001: 165). Esso corrisponde alla visione del mondo, della morale, dei valori di Suzuki o al carattere nazionale di Watanabe. Con il secondo Bauer intendeva indicare invece la concezione più propriamente naturalistico-biologica della nazione, cioè la nazione come comunanza di stirpe e di discendenza, base assiologica del principio di territorialità (Merker 2001: 164). Anche se sono assenti rivendicazioni territoriali in nome della nazione, il materialismo nazionale si ritrova nella saldatura tra legame di parentela comune e terra, cioè nella riproduzione del legame attraverso il suolo giapponese, il cui *medium* è il consumo di riso. La credenza nelle origini e nell’evoluzione separata del gruppo o il senso intuitivo di consanguineità è un elemento nella psicologia “nazionale” considerato fondamentale da Walter Connor per l’individuazione di una nazione e questa interpretazione è ciò che si avvicina di più anche etimologicamente al termine latino *natio*, dal verbo *nascere* (Connor 1995: 149-151, 166). Pertanto come categoria di analisi la ‘nazione giapponese’ non è altro che il *modo* con cui un gruppo di persone auto-definitesi “Giapponesi” vedono sé stesse che consiste primariamente nel riconoscimento della propria primordialità.

Queste “fantasie sul primordiale” sono dunque al centro della definizione emica di ‘nazione giapponese’ e del discorso intorno ad essa, cioè del *nihonjinron* o del nazionalismo giapponese. Il revisionismo storico non è tanto un elemento incorporato nella definizione di ‘nazione giapponese’, ma, come sottolineato precedentemente, rappresenta piuttosto uno strumento per sostenere e fomentare l’idea che essa rappresenta. In definitiva, il primordialismo, se interpretato non come un fatto ma come una percezione, cioè come insieme di credenze,

convinzioni, auto-percezioni, cioè come categoria di pratica, è analiticamente utile per discernere chiaramente la natura ideologica del discorso nazionalista dominante in Giappone, descriverla e in ultima analisi definirla con il suo giusto nome.

Come ho specificato poc' anzi, questa è la nozione di 'nazione giapponese' secondo gli ideologi, cioè le fasce [1] e [2] del modello dei satelliti-centro. Anche se Patrick Heinrich afferma che la maggior parte dei Giapponesi ancora crede nelle rivendicazioni dell'ideologia modernista creata durante l'era Meiji (Heinrich 2012: 179), enfatizzante le nozioni di 'omogeneità', 'unitarietà', 'unicità' e il cui erede è il *nihonjinron*, sarebbe da dimostrare empiricamente la ricezione e il grado di accettazione attuali di questa idea di nazione presso la fascia [3]. Altrettanto interessante sarebbe indagare i punti di vista alternativi [4] al paradigma dominante.

L'integrazione del Giappone al sistema politico ed economico mondiale attraverso l'internazionalizzazione e la globalizzazione ha portato, da una parte, a un aumento dei contatti e dell'influenza stranieri; dall'altra, a una drastica riduzione dello spazio in cui i Giapponesi possano esprimere la propria identità culturale. Entrambi i fenomeni persistono tuttora; tuttavia, è lecito domandarsi fino a quando le categorie di 'modernizzazione', 'industrializzazione', 'capitalismo', 'sviluppo', 'globalizzazione', accompagnate dall'imposizione dei valori occidentali e dal mantenimento di certi livelli di vita, continueranno ad essere valide ed accettate.

Il Giappone si trova infatti a un punto di stallo: anche se si sta verificando una graduale e lenta apertura di mentalità riscontrabile nell'intensificarsi dei rapporti con l'estero, degli scambi linguistici e culturali, nell'aumento di matrimoni misti e del numero di stranieri residenti in Giappone, il discorso ideologico del *nihonjinron* e la crisi d'identità culturale persistono e, se possibile, secondo modalità più intense. L'attrazione e la resistenza all'Occidente sono due attitudini apparentemente opposte, ma in realtà complementari spesso coesistenti e in grado di creare una vera scissione interiore tra la combattuta inclinazione verso il diverso e il desiderio di instaurare un rapporto di amicizia e di cooperazione reciproca, e la volontà di mantenere intatta e affermare la propria "giapponesità", fenomeno che si oppone inevitabilmente al primo sentimento e spesso prevale istintivamente su di esso.

Quale sarà l'evoluzione futura del *nihonjinron* e del discorso identitario giapponese è un'incognita che solo il tempo e le vicende interne ed esterne all'arcipelago sapranno svelare. Di certo, il *nihonjinron* rimane l'ideale di comportamento e di pensiero (*tatema*) a cui aspirare e in cui credere e l'assimilazionismo culturale la modalità di integrazione dello straniero e il più importante criterio di accettazione e cittadinanza. L'identità giapponese tra mito e realtà:

quanto prevarrà il mito dell'unicità culturale e quanto peso avranno i veri sentimenti e le reali aspirazioni (*honne*) delle singole persone si vedrà nell'immediato futuro.

BIBLIOGRAFIA

Fonti citate nei riferimenti bibliografici

Abbagnano, Nicola; Fornero, Giovanni (2007), *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, Vol. 2B, Torino, Pearson Paravia Bruno Mondadori.

Anderson, Benedict [1983] (2006), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.

Antonsich, Marco (2015), "Nation and Nationalism", in John Agnew; Virginie Mamadouh; Anna J. Secor; Joanne Sharp (a cura di), *The Wiley Companion to Political Geography*, New York, Wiley, pp. 297–310.

Armstrong, John (1982), *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Barnard, Christopher (2003), *Language, Ideology, and Japanese History Textbooks*, London, Routledge Curzon.

Barnard, Frederick M. (1965), *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*, Oxford, Clarendon Press.

Barnard, Frederick M. (1983), "National Culture and Political Legitimacy: Herder and Rousseau", *Journal of the History of Ideas*, XLIV (2), pp. 231–253.

Bayar, Murat (2009), "Reconsidering Primordialism: An Alternative Approach to the Study of Ethnicity", *Ethnic and Racial Studies*, 32, 9, pp. 1639–1657.

Bayar, Murat (2017), "Primordialism", in Bryan D. Turner (a cura di), *Wiley Blackwell Encyclopedia*, Hoboken, John Wiley & Sons, pp. 1-3.

Befu, Harumi (1984), "Civilization and Culture: Japan in Search of Identity", in Umesao Tadao; Harumi Befu; Josef Kreiner (a cura di) (2000), *Japanese Civilization in the Modern World: Life and Society*, Ōsaka, National Museum of Ethnology, pp. 59-75.

Befu, Harumi; Manabe, Kazufumi (1989), "Empirical Status of *Nihonjinron*: How Real is the Myth?", *Annual Studies*, 36, pp. 96-111.

Befu, Harumi (2001), *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*, Melbourne, Trans Pacific Press.

Benedict, Ruth (1946), *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin.

- Berlin, Isaiah (1976), *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London, Hogarth Press.
- Billig, Michael (1995), *Banal Nationalism*, London, Sage.
Ed. italiana: (2018), *Nazionalismo banale*, Catanzaro, Rubbettino.
- Blommaert, Jan (2005), *Discourse. A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Blum, Lawrence (2002), *I'm not a Racist, But... The Moral Quandary of Race*, New York, Cornell University Press.
- Bolaffi, Guido; Bracalenti, Raffaele; Braham, Peter; Gindro, Sandro (2003), *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*, London, SAGE.
- Bonte, Pierre; Izard, Michel (a cura di) [1991] (1992), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
Ed. italiana: Marco Aime (a cura di) (2006), *Dizionario di antropologia e etnologia*, Torino, Einaudi.
- Boudon, Raymond; Bourricaud, François (1991), *Dizionario critico di sociologia*, Roma, Armando editore.
- Bourdieu, Pierre [1972] (2003), *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina editore.
- Bourdieu, Pierre (1987), "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups", *Berkeley Journal of Sociology*, 32, pp. 1–17.
- Breuilly, John (1996), "Approaches to Nationalism", in John Hutchinson & Anthony D. Smith (2000), *Nationalism. Critical Concepts in Political Science*, volume I, London, Routledge, pp. 324-352.
- Brodie, Richard (2009), *Virus of the Mind: The New Science of the Meme*, London, Hay House.
- Brown, Cecil H. (1979), "Folk Zoological Life-forms: Their Universality and Growth", *American Anthropologist*, 81, 4, pp. 791-817.
- Brubaker, Rogers (2004), *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Harvard University Press.
- Bukh, Alexander (2014), "Revisiting Japan's Cultural Diplomacy: A Critique of the Agent-Level Approach to Japan's Soft Power", *Asian Perspective*, 38, pp. 461-485.
- Calhoun, Craig (1997), *Nationalism*, Buckingham, Open University Press.
- Calhoun, Craig (2007), *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, London, Routledge.

Campi, Alessandro (2004), *Nazione*, Bologna, il Mulino.

Caroli, Rosa; Gatti, Francesco (2006), *Storia del Giappone*, Roma-Bari, Edizioni Laterza.

Carr, Edward H. (1945), *Nationalism and After*, London, Macmillan.

Cashmore, Ellis (a cura di) (1996), *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, London, Routledge.

Cloak, F. T. Jr. (1975), "Is a Cultural Ethology Possible?", *Human Ecology* 3, 3, pp. 161-182.

Coakley, John (2017), "'Primordialism' in Nationalism Studies: Theory or Ideology?", *Nations and Nationalism*, pp. 1-21.

Colombo, Giorgio F. (2011), *Oltre il paradigma della società senza liti: la risoluzione extra-giudiziale delle controversie in Giappone*, Padova, CEDAM.

Colombo, Giorgio F. (2016), "Un paese senza avvocati? Stereotipi, fraintendimenti e riflessioni storico-comparative sulla professione legale in Giappone", *Lingue Culture e Mediazioni*, 3, 2, pp. 73-89.

Connor, Walter (1972), "Nation-building or Nation-destroying?", in John Hutchinson & Anthony D. Smith (2000), *Nationalism. Critical Concepts in Political Science*, volume I, London, Routledge, pp. 26-54.

Connor, Walter (1978), "A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group is a...", *Ethnic and Racial Studies*, 1, 4, pp. 377-400.

Connor, Walter (1994), *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton, Princeton University Press.

Ed. italiana: (1995) *Etnonazionalismo. Quando e perché emergono le nazioni*, Bari, Edizioni Dedalo.

Connor, Walker (2004), "The Timelessness of Nations", *Nations and Nationalism*, 10, 1/2, pp. 35-47.

Conversi, Daniele [2002] (2003), *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the Study of Nationalism*, London, Routledge.

Conversi, Daniele (2007), "Mapping the Field: Theories of Nationalism and the Ethnosymbiotic Approach", in Athena S. Leoussi; Steven Grosby (a cura di), *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 15-30.

Dale, Peter N. (1986), *The Myth of Japanese Uniqueness*, London, Croom Helm.

Dale, Peter N. (1993), "The Voice of Cicadas: Linguistic Uniqueness, Tsunoda Tadanobu's Theory of the Japanese Brain and Some Classical Perspectives", *Electronic Antiquity*, 1, 6.
<https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V1N6/dale.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

dalla Chiesa, Simone (2009), “Yö: generazioni di tempo ciclico nel Giappone antico”, *Quaderni asiatici*, pp. 31-39.

dalla Chiesa, Simone (2014), “La Mano degli dei. La frode Fujimura e l’origine dei Giapponesi”, in Matilde Mastrangelo; Luca Milasi; Stefano Romagnoli (a cura di), *Riflessioni sul Giappone antico e moderno*, Roma, Aracne, pp. 49-73.

Dawkins, Richard [1976] (2006), *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press.

Dawkins, Richard (1982), *The Extended Phenotype. The Long Reach of the Gene*, Oxford, Oxford University Press.

Delanty, Gerard; Kumar, Krishan (a cura di) (2006), *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*, Thousand Oaks, SAGE.

Doak, Kevin M. (2007), *A History of Nationalism in Modern Japan*, Leiden & Boston, Brill.

Durkheim, Émile (1893), *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan.

Durkheim, Émile [1903] (1969), *L’educazione morale*, Torino, UTET.

Durkheim, Émile [1912] (1963), *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità.

Durkheim, Émile (1915), *L’Allemagne au-dessus de tout*, Parigi, Librairie Arman Colin.

Eller, Jack D.; Coughlan, Reed M. (1993), “The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments”, *Ethnic and Racial Studies*, 16, 2, pp. 183-202.

Eriksen, Thomas H. [1994] (2010), *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London, Pluto.

Fawcett, Clara (1995), “Nationalism and Postwar Archeology”, in Philip L. Kohl; Clare Fawcett (a cura di), *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 232-246.

Fichte, Johann G. [1807-1808] (1944), *Discorsi alla nazione tedesca*, Torino, UTET.

Foucault, Michel [1969] (1980), *L’archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, Rizzoli.

Frellesvig, Bjarke; Horn, Stephen Wright; Russell, Kerri L.; Sells, Peter, *The Oxford Corpus of Old Japanese*. <http://vsarpj.orinst.ox.ac.uk/corpus/texts.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Fujiwara, Masahiko [2001] (2005), *Kokka no hinkaku* (Il carattere della nazione), Tōkyō, Shinchō shinsho.
藤原正彦『国家の品格』新潮新書、東京。
Ed. inglese: Fujiwara, Masahiko; Murray, Giles (tradotto da) (2007), *The Dignity of the Nation*, IBC Publishing.

Funabiki, Takeo; Ouwei, Guo (tradotto da) (2018), “*Il nihonjinron riconsiderato*” di Funabiki Takeo. *Traduzione*, Milano, Università degli Studi di Milano (tesi di laurea magistrale).
Testo originale: Funabiki, Takeo (2010), “*Nihonjinron*” saikō (Il *nihonjinron* riconsiderato), Tōkyō, Kōdansha.
船曳健夫『「日本人論」再考』講談社、東京。

Gallino, Luciano (1993), *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET.

Gat, Azar (2013), “Introduction: Is Nationalism Recent and Superficial?”, in *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-13.

Gebert, Lucyna (2007), ““Neolingua” e manipolazione: gli studi di Michał Głowiński”, in Luigi Marinelli et al. (a cura di), *La Polonia tra identità nazionale e appartenenza europea*, Roma, Lithos, pp. 170-213.

Geertz, Clifford (1963), “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civic Politics in the New States”, in Clifford Geertz (a cura di), *Old Societies and New States*, New York, Free Press, pp. 105-157.

Geertz, Clifford (1973), *Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.

Geertz, Clifford (2000), “The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century”, in *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press, pp. 218-263.

Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell.

Gil-White, Francisco J. (1999), “How Thick is Blood? The Plot Thickens... If Ethnic Actors are Primordialists, What Remains of the Circumstantialist/primordialist Controversy?”, *Ethnic and Racial Studies*, 22, 5, pp. 789–820.

Gluck, Carol (1985), *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, Princeton University Press.

Greenfeld, Liah (2006), “Modernity and Nationalism”, in Gerard Delanty; Krishan Kumar (a cura di), *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*, London, Sage, pp. 157–168.

Grosby, Steven E. (1994), “The Verdict of History: The Inexpungable Tie of Primordiality Truth – A Response to Eller and Coughlan”, *Ethnic and Racial Studies*, 17, 1, pp. 164–171.

- Grosby, Steven E. (2005), *Nationalism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Grosby, Steven E. (2016), “Primordialism”, in John Stone; Rutledge M. Dennis; Polly S. Rizova; Anthony D. Smith; Xiaoshuo Hou (a cura di), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, Hoboken, John Wiley & Sons.
- Gruppi, Luciano (1972), *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, Editori riuniti.
- Guerra, Simone (2015), *Grande dizionario giapponese-italiano dei caratteri*, Bologna, Zanichelli.
- Halstead, Beverly (1985), “Anti-darwinian Theory in Japan: The Popularity of Kinji Imanishi’s Writings in Japan Gives an Interesting Insight into Japanese Society”, *Nature*, 317, pp. 587-589.
- Halstead, Beverly (1987), “Imanishi’s Influence on Evolution Theory in Japan”, *Nature*, 326, p. 21.
- Haque, Eve (2015), “Language and Nationalism”, in Nancy Bonvillain (a cura di), *The Routledge Handbook of Linguistic Anthropology*, London, Routledge, pp. 316–328.
- Hastings, Adrian (1997), *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hayes, Carlton J. H. (1931), *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York, Macmillan.
- Heinrich, Patrick (2012), *The Making of Monolingual Japan. Language Ideology and Japanese Minority*, Bristol, Multilingual Matters.
- Herb, Guntram H.; Kaplan, David H. (a cura di) (2008), *Nations and Nationalism: A Global Historical Overview*, Santa Barbara, ABC-CLIO.
- Herder, Johann G. [1774] (1951), *Ancora una filosofia della storia per l’educazione dell’umanità*, Torino, Einaudi.
- Herder, Johann G. [1784-1791] (1992), *Idee per la filosofia della storia dell’umanità*, Roma-Bari, Laterza.
- Hobsbawm, Eric J.; Ranger, Terence (a cura di) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. (1990), *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hudson, Mark J. (2005), “For the People, by the People: Postwar Japanese Archeology and the Early Paleolithic Hoax”, *Anthropological Science*, 113, pp. 131-139.

Huffman, James L. (a cura di) (1998), *Modern Japan: An Encyclopedia of History, Culture, and Nationalism*, Abingdon, Taylor & Francis.

Hutchinson, John; Smith, Anthony D. (a cura di) (2000), *Nationalism. Critical Concepts in Political Science*, volume I, Abingdon, Routledge.

Ichijo, Atsuko; Uzelac, Gordana (a cura di) (2005), *When is the Nation: Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, Abingdon, Routledge.

Istituto della enciclopedia italiana (1991), *Enciclopedia delle scienze sociali Treccani*, Roma.

Istituto della enciclopedia italiana (2017), *Il vocabolario Treccani*, Roma.

Jackson-Preece, Jennifer (2010), “Origin of “Nations”: Contested Beginnings, Contested Futures”, in Karl Cordell; Stefan Wolff (a cura di), *Routledge Handbook of Ethnic Conflict*, London, Routledge, pp. 15–25.

James, Michael (2016), “Race”, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pp. 1-41.

Jedlowski, Paolo (a cura di) (1997), *Dizionario delle scienze sociali*, Milano, il Saggiatore.
Traduzione da: Outhwaite, William; Bottomore, Tom; Gellner, Ernest; Nisbet, Robert; Touraine, Alain [1993] (1994) (a cura di), *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*, Oxford, Wiley-Blackwell.

Kant, Immanuel [1781] (2017), *Critica della ragion pura*, Milano, RBA.

Kedourie, Elie [1960] (1961), *Nationalism*, London, Hutchinson.

Kindaichi, Haruhiko (1988), *Nippongo* (La lingua giapponese), vol. 1, 2, Tōkyō, Iwanami shoten.
金田一春彦 『日本語』 岩波書店、東京。
Ed. inglese: Kindaichi, Haruhiko; Umeyo, Hirano (tradotto e annotato da) (1978), *The Japanese Language*, Rutland, Tuttle.

Kingston, Jeff (2016), “Nationalism in the Abe Era”, *The Asia-Pacific Journal*, 14, 3, pp. 1-5.
<https://apjpf.org/2016/20/Kingston.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Kłoskowska, Antonina (2007), “Controversie intorno al concetto di nazione”, in *Alle radici delle culture nazionali*, Parma, Diabasis, pp. 42-67.

Kohl, Philip L. (1998), “Nationalism and Archeology: On the Construction of Nations and the Reconstructions of the Remote Past”, *Annual Review of Anthropology*, 27, pp. 223-246.

Kohn, Hans [1944] (1946), *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, New York, Macmillan.

Koichi, Nakano (2016), “Contemporary Political Dynamics of Japanese Nationalism”, *The Asia-Pacific Journal*, 14, 6, pp. 1-13.
<https://apjif.org/2016/20/Nakano.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Kokutai no hongī 国体の本義 (Fondamenti del sistema nazionale) (1937), Tōkyō, Monbushō.
<http://www.j-texts.com/showa/kokutaiah.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Kyōiku chokugo 教育勅語 (Rescritto imperiale sull'educazione) (1890)
<https://ja.wikisource.org/wiki/%E6%95%99%E8%82%B2%E3%83%8B%E9%96%A2%E3%82%B9%E3%83%AB%E5%8B%85%E8%AA%9E> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Liddicoat, Anthony J. (2007), “Internationalising Japan: *Nihonjinron* and the Intercultural in Japanese Language-in-education Policy”, *Journal of Multicultural Discourse*, 2, 1, pp. 32-46.

Longo, Mario (2018), *Nazione e nazionalismo. La parabola di un'idea tra Kant, Herder e Fichte*, Roma, Aracne.

Makita Kiyoshi (1979), “Review: *Nihonjin no nō: nō no hataraki to tōzai no bunka*”, *The Journal of Japanese Studies*, 5, 2, pp. 439-450.

Maraini, Fosco [1995] (2016), “Una questione di terminologia: imperatore o *tennō*?”, in *L'agape celeste*, Milano, Luni editrice, pp. 10-20.

Matsumoto, Teruo; Fuzanbō intānashonaru (a cura di) (2020), “Shingata koronabirusu ni tsuite. Suzuki Takao no messēji” (Sul nuovo coronavirus. Il messaggio di Suzuki Takao).
文責：筑豊・川筋読書会 松本輝夫「新型コロナウイルスについて—鈴木孝夫のメッセージ」
/ 要約：富山房インターナショナル編集部
http://www.fuzambo-intl.com/index.php?main_page=product_info&cPath=11&products_id=304
<http://www.fuzambo-intl.com/image/hagaki/i-260/corona.pdf> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Matsumura, Akira (a cura di) (2017), *Daijirin*, Tōkyō, Sanseidō.
松村明『大辞林』三省堂、東京。

Maurizi, Andrea (2012), *Hyakunin isshu* (Poesie di cento poeti) di Fujiwara no Teika, in Andrea Maurizi (a cura di), *Introduzione allo studio della lingua giapponese*, Roma, Carrocci Editore, pp. 185-221.

McGrey, Douglas (2002), “Japan’s Gross National Cool”, *Foreign Policy*, 130, pp. 44-54.

Merker, Nicolao (2001), *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti.

METI (Ministry of Economy, Trade and Industry) (a cura di) (2017), *Wonder NIPPON!*, S.l.: Keizai sangyō shō.

https://www.meti.go.jp/english/press/2017/0308_001.html

[N.B. Non è più possibile scaricarne il PDF perché è stato rimosso. Scaricato il 3/4/2017]

Miller, Roy A. (1977a), *The Japanese Language in Contemporary Japan: Some Sociolinguistic Observations*, Washington, American Enterprise Institute for Public Policy Research.

Miller, Roy A. (1977b), “The ‘Spirit’ of the Japanese Language”, *The Journal of Japanese Studies*, 3, 2, pp. 251-298.

Miller, Roy A. (1982), *Japan’s Modern Myth: The Language and Beyond*, New York & Tōkyō, Weatherhill.

Miščević, Nenad (2008), “Philosophy and Nationalism”, in Guntram H. Herb; David H. Kaplan (a cura di) (2008), *Nations and Nationalism: A Global Historical Overview*, Santa Barbara, ABC-CLIO, pp. 85-98.

Mitchell, M. M. (1931), “Durkheim and the Philosophy of Nationalism”, *Political Science Quarterly*, 46, 1, pp. 87-106.

Moore, John H. (2008), *Encyclopedia of Race and Racism*, Farmington Hills, Thompson Gale.

Motyl, Alexander J. (2001), *Encyclopedia of Nationalism*, San Diego, Academic Press.

Mouer, Ross; Sugimoto, Yoshio (1986), *Images of Japanese Society*, London, Kegan Paul International.

Mullins, Mark R. (2016), “Neonationalism, Religion, and Patriotic Education in Post-disaster Japan”, *The Asia-Pacific Journal*, 14, 5, pp. 1-13.

<https://apjif.org/2016/20/Mullins.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Needham, Rodney (1975), “Polythetic Classification: Convergence and Consequences”, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 10, 3, pp. 349-369.

Oguma, Eiji (1995), *Tan’itsu minzoku shinwa no kigen: “nihonjin” no jigazō no keifu* (Le origini del mito del popolo omogeneo. Genealogia di autorappresentazioni dei “Giapponesi”), Tōkyō, Shin’yōsha.

小熊英二『単一民族神話の起源—「日本人」の自画像の系譜』新曜社、東京。

Ed. inglese: Oguma, Eiji; Askew, David (tradotto da) (2002), *A Genealogy of “Japanese” Self-images*, Melbourne, Trans Pacific Press.

Orsi, Maria T. (2012), “Introduzione”, in Murasaki Shikibu; Maria T. Orsi (a cura di), *La storia di Genji*, Torino, Einaudi, pp. vii-li.

Oshitani, Hitoshi (2020), “Infectious Disease Response – To See the Forest, not Just the Trees: What Differentiated Japan from the Western Countries?”, *Discuss Japan – Japan Foreign Policy Forum*, 58.

<https://www.japanpolicyforum.jp/diplomacy/pt20200605162619.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Articolo originale: 押谷仁 「感染症対策「森を見る」思考を一何が日本と欧米を分けたのか」 『外交』 61号
http://www.gaiko-web.jp/test/wp-content/uploads/2020/06/Vol.61_6-11_Interview_New.pdf (ultima consultazione: 25/11/2020)

Özkırımlı, Umut (2000, 2010, 2017), *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, London, Palgrave Macmillan.

Popper, Karl R. (1997), *La mia filosofia. Dizionario filosofico*, Roma, Armando Editore.

Raveri, Massimo (2014), *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Einaudi.

Renan, Ernest [1887] (1997), “Qu’est-ce qu’une nation?”, in *Discours et conférences*, Parigi, C. Lévy.

Resnick, Philip (2012), “What Theorists of Nationalism Have to Learn from Multinational States”, in Michael Seymour; Alain-G. Gagnon (a cura di), *Multinational Federalism: Problems and Prospects*, Basingstoke, Macmillan, pp. 69–80.

Ricca, Laura (2015), *La tradizione estetica giapponese. Sulla natura della bellezza*, Roma, Carocci.

Rousseau, Jean-Jacques [1762] (1997), *Il contratto sociale*, Roma-Bari, Laterza.

Rousseau, Jean-Jacques [1782], *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, open access.
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101071960866&view=1up&seq=40> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Saaler, Sven (2016), “Nationalism and History in Contemporary Japan”, *The Asia-Pacific Journal*, 14, 7, pp. 1-17.
<https://apjif.org/2016/20/Saaler.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Said, Edward [1978] (2007), *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli.

Schaefer, Richard T. (a cura di) (2008), *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Society*, London, SAGE.

Shils, Edward (1957), “Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory”, *The British Journal of Sociology*, 8, 2, pp. 130-145.

Sluga, Hans (2011), “Families and Resemblances”, in *Wittgenstein*, Chichester, Blackwell Publishing.

Smith, Anthony D. [1971] (1983), *Theories of Nationalism*, London, Duckworth.

Smith, Anthony D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell.

Smith, Anthony D. (1991), *National Identity*, London, Penguin Books.

Smith, Anthony D. (1995), *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge, Polity Press.

Smith, Anthony D. [1998] (2003), *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London, Routledge.

Smith, Anthony D. [2001] (2010), *Nationalism. Theory, Ideology, History*, Cambridge, Polity Press.

Smith, Anthony D. (2005) “The Genealogy of Nations: An Ethno-Symbolic Approach”, in Atsuko Ichijo; Gordana Uzelac (a cura di), *When is the Nation: Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, Abingdon, Routledge, pp. 94–112.

Smith, Anthony D. (2009), *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, London, Routledge.

Snyder, Louis (1990), *Encyclopedia of Nationalism*, New York, Paragon House.

Sugimoto, Yoshio; Mouer, Ross (1989), *Constructs for Understanding Japan*, London, Kegan Paul International.

Sugimoto, Yoshio [1997] (2010), *An Introduction to Japanese Society*, New York, Cambridge University Press.

Sugimoto, Yoshio (1999), “Making Sense of *Nihonjinron*”, *Thesis Eleven*, 57, pp. 81-96.

Suzuki, Takao [1975] (2017), *Tozasareta gengo: nihongo no sekai* (Una lingua chiusa: il mondo del giapponese), Tōkyō, Shinchō sensho, pp. 250.

鈴木孝男『閉ざされた言語－日本語の世界』新潮選書、東京。

Suzuki, Takao [2014] (2016), *Nihon no kansei ga sekai o kaeru – gengoseitaigakuteki bunmeiron* (La sensibilità giapponese cambierà il mondo. Una teoria eco-linguistica sulle civiltà), Tōkyō, Shinchō sensho, pp. 261.

鈴木孝夫『日本の感性が世界を変える－言語生態学的文明論』新潮新書、東京

Suzuki, Takao (2019), *Sekai o ningen no me dake de miru no wa mō tomeyō* (Smettiamola ora di guardare il mondo solo con gli occhi dell'essere umano!), Tōkyō, Fuzanbō intānashonaru.

鈴木孝夫『世界を人間の目だけで見るのはもう止めよう』富山房インターナショナル、東京。

Takenaka, Akiko (2016), “Japanese Memories of the Asia-Pacific War: Analyzing the Revisionist Turn Post-1995”, *The Asia-Pacific Journal*, 14, 8, pp. 1-16.

<https://apjif.org/2016/20/Takenaka.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Tsunoda, Tadanobu (1978), *Nihonjin no nō: nō no hataraki to tōzai no bunka* (Il cervello dei Giapponesi: il funzionamento del cervello e le culture orientale e occidentale), Tōkyō, Taishūkan shoten.
角田忠信『日本人の脳—脳の働きと東西の文化』大修館書店、東京。
Ed. inglese: Tsunoda, Tadanobu; Yoshinori, Oiwa (tradotto da) (1985), *The Japanese Brain: Uniqueness and Universality*, Tōkyō, Taishūkan.

van den Berghe, P. L. (1981), *The Ethnic Phenomenon*, London, Elsevier.

Venturi, Franco (1951), “Introduzione”, in Herder, Johann G. [1772] (1951), *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi, pp. ix-xxv.

Viroli, Maurizio (1995), *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Bari, Laterza.

Wallace, Bruce (2007), “Japan Debates Dignity, or the Lack thereof”, *Los Angeles Times*.
<https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2007-sep-22-fg-japan22-story.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Watanabe, Hirota (2018), “The New Japonisme: From International Cultural Exchange to Cultural Diplomacy — Evaluating the Influence of Cultural Activities on Diplomacy”, *Discuss Japan - Japan Foreign Policy Forum*, 50, pp. 10.
<https://www.japanpolicyforum.jp/diplomacy/pt20181030130003.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Watanabe, Shōichi (1973), *Nihonshi kara mita nihonjin. Aidentiti no nihonshi* (I Giapponesi visti dalla storia giapponese. La storia identitaria del Giappone), Tōkyō, Sannōdai.
渡部昇一『日本史から見た日本人—アイデンティティの日本史』産能大、東京。

Watanabe, Shōichi (1974), *Nihongo no kokoro* (Lo spirito della lingua giapponese), Tōkyō, Kōdansha
渡部昇一『日本語のこころ』講談社現代新書、東京。

Watanabe, Shōichi [1980] (1993), *Nihon soshite nihonjin. Sekai ni hirui naki “donbyakushō hassō” no chie* (Il Giappone e, poi, i Giapponesi. La saggezza della “filosofia del signor contadino” che non ha paragoni al mondo), Tōkyō, Shōdensha.
渡部昇一『日本そして日本人—世界に比類なき「ドン百姓発想」の知恵』祥伝社、東京。

Watanabe, Shōichi; Doi, Takeo; Tanizawa, Eiichi; Kimura, Harumi; Matsuda, Yoshiyuki (1993), *Nihonjin no hinkaku* (Il carattere nazionale dei Giapponesi), Tōkyō, PHP shinpanbu.
渡部昇一・土居健朗・谷沢永一・木村治美・松田義幸『日本人の品格』PHP 新版部、東京。

Watanabe, Shōichi (2001), *Kokumin no kyōiku* (Educazione nazionale), Tōkyō, Fusōsha bunko.
渡部昇一『国民の教育』扶桑社文庫、東京。

Watanabe, Shōichi (2008), *Nihonjin no hinkaku* (Il carattere nazionale dei Giapponesi), Tōkyō, Besuto shinsho, pp. 204.
渡部昇一『日本人の品格』ベスト新書、東京。

Watanabe, Shōichi; Kobori, Keiichirō; Sakurai, Yoshiko; Nakanishi, Terumasa; Kunitake, Tadahiko (2012), *Nihonjin no hokori o tsutaeru saishin nihonshi* (La storia più nuova del Giappone per trasmettere orgoglio ai Giapponesi), Tōkyō, Meiseisha.

渡部昇一・小堀桂一郎・櫻井よしこ・中西輝政・國武忠彦『日本人の誇りを伝える最新日本史』明成社、東京。

Watanabe, Shōichi; Tamogami Toshio (2014), *Hokori aru nihon no rekishi o torimodose* (Torniamo a una storia del Giappone orgogliosa), Tōkyō, Kōsaidō shuppan.

渡部昇一・田母神俊雄『誇りある日本ば歴史を取り戻せ』廣濟堂出版、東京。

Weber, Max (1948), “The Nation”, in John Hutchinson; Anthony D. Smith (2000), *Nationalism. Critical Concepts in Political Science*, volume I, London, Routledge, pp. 5-12.

Weinreich, Peter, Bacova, Viera; Rougier, Nathalie (2003), “Basic Primordialism in Ethnic and National Identity”, in Peter Weinreich; Wendy Saunderson (a cura di), *Analysing Identity: Cross-cultural, Societal and Clinical Contexts*, Hove, Routledge, pp. 115–169.

Wittfogel, Karl August [1962] (2012), *Il dispotismo orientale. Il sistema di produzione asiatico: dalle origini al suo incontro con il capitalismo occidentale*, Roma, Pgreco.

Yoshino, Kōsaku (1992), *Cultural Nationalism in Contemporary Japan*, London, Routledge.

Yoshino, Kōsaku (1997), “The Discourse on Blood and Racial Identity in Contemporary Japan”, in Frank Dikötter (a cura di), *The Construction of Racial Identities in China and Japan*, Hong Kong, Hong Kong University Press, pp. 199-217.

Letteratura rilevante sugli argomenti trattati

Nazione, nazionalismo, etnicità, razza

Albertini, Mario (1960), *Lo stato nazionale*, Milano, Giuffrè.

Augstein, Hannah F. (1996), *Race: The Origins of an Idea. 1760-1850*, Bristol, Thoemmes Press.

Balibar, Étienne; Wallerstein, Immanuel (1988), *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Roma, Edizioni Associate.

Barbour, Stephen; Carmichael, Cathie (2000), *Language and Nationalism in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brass, Paul R. (1985), *Ethnic Groups and the State*, London, Croom Helm.

Brass, Paul R. (1991), *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, New Delhi, Sage.

Breuilly, John (a cura di) (2013), *The Oxford Handbook on the History of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press.

Brubaker, Rogers (1996), *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Chabod, Federico (1961), *L'idea di nazione*, Roma-Bari, Laterza.

Connor, Walter (1990), "When is a Nation?", *Ethnic and Racial Studies*, 13, 1, pp. 92–103.

Connor, Walker (1992), "The Nation and its Myth", *International Journal of Comparative Sociology*, XXXIII, 1-2, pp. 48-57.

Day, Graham; Thompson Andrew (2004), *Theorizing Nationalism*, Basingstoke & New York, Palgrave Macmillan.

Deutsch, Karl W. [1953] (1966), *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge, MIT Press.

Fabietti, Ugo (2013), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci.

Fishman, Joshua A. (1972), *Language and Nationalism: Two Integrative Essays*, Rowley, Newbury House Publisher.

Franzinetti, Guido (2016), "The Historical Lexicon of Nationalism: Ethnicity, Ethnos, Race, Volksstamm: Historical Footnotes", *Colloquia Humanistica*, 5, pp. 54-62.

Gil-White, Francisco (2001), "Are Ethnic Groups Biological 'Species' to the References' Human Brain? Essentialism in Our Cognition of Some Social Categories", *Current Anthropology*, 42, pp. 515-554.

Gould, Stephen Jay (1978), "Why We Should Not Name Human Races: A Biological View", in *Ever Since Darwin. Reflections in Natural History*, London, Penguin, pp. 231-236.

Greenfeld, Liah (1992), *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press.

Hayes, Carlton J. H. (1926), *Essays on Nationalism*, New York, Macmillan.

Hirschfeld, Lawrence A. (1996), *Race in the Making: Cognition, Culture and the Child's Construction of Human Kinds*, Cambridge, Mass: MIT Press.

Horowitz, Donald L. (1985), *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press.

Kamusella, Tomasz (2009), *The Politics of Language and Nationalism in Modern Central Europe*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Kemiläinen, Aira (1964), *Nationalism: Problems Concerning the Word, the Concept and Classification*, Jyväskylä, Kustantajat Publishers.

King, Charles (1999), "Nations and Nationalism in British Political Studies", in Jack Hayward, Brian Barry, Archie Brown, *The British Study of Politics in the Twentieth Century*, New York, Oxford University Press, pp. 313-343.

Kohn, Hans (1946), *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth Century Nationalism*, New York, Macmillan.

Lawrence, Paul (2005), *Nationalism: History and Theory*, Harlow, Pearson Longman.

Llobera, Josep R. (1994), *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*, Oxford, Berg.

Meinecke, Friedrich [1907] (1975), *Cosmopolitismo e stato nazionale. Studi sulla genesi dello stato nazionale tedesco*, Firenze, La Nuova Italia.

Miles, Robert; Brown, Malcolm [1989] (2003), "On Signification", in *Racism. Second edition*, London, Routledge, pp. 87-113.

Mosse, George L. [1978] (1992), *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, Roma-Bari, Laterza.

Schafer, Boyd C. (1955), *Nationalism. Myth and Reality*, London, Gollancz.

Seton-Watson, Hugh (1977), *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London, Methuen.

Smedley, Audry (1999), ““Race” and the Construction of Human Identity”, *American Anthropologist*, 100, 3, pp. 690-702.

Vossler, Otto [1937] (1949), *L'idea di nazione dal Rousseau al Ranke*, Firenze, Sansoni.

Wade, Peter (2007), *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*, Oxford, Berghahn.

Primordialismo, organicismo

- *Sulla discussione teorica del concetto, sul suo utilizzo nell'ambito degli studi sul nihonjinron*

Allahar, Anton L. (1996), “Primordialism and Ethnic Political Mobilisation in Modern Society”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 1, 22, pp. 1-21.

Bairner, Alan (2009), “National Sports and National Landscapes: In Defence of Primordialism”, *National Identities*, 11, 3, pp. 223-239.

Cohen, Robin (1999), “The Making of Ethnicity: A Modest Defence of Primordialism”, in Edward Mortimer; Peter Fine (a cura di) (1999), *People, Nation and State*, London, I. B. Tauris.

Conversi, Daniele [2002] (2003), “Resisting Primordialism and Other isms”, in *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the Study of Nationalism*, London & New York, Routledge, pp. 270–284.

Gareth, Knapman (2008), “Orang-utans, Tribes and Nations: Degeneracy Primordialism and the Chain of Being”, *History and Anthropology*, 19, 2, pp. 143-159.

Geertz, Clifford (1994), *Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity* [Public Lectures No. 7], Budapest, Collegium Budapest.

Grosby, Steven E. (1995), “Territoriality: The Transcendental, Primordial Feature of Modern Societies”, *Nations and Nationalism*, 1, 2, pp. 143–162

Grosby, Steven E. (2003), “Religion, Ethnicity and Nationalism: The Uncertain Perennialism of Adrian Hastings”, *Nations and Nationalism*, 9, 1, 2003, pp. 7-13.

Grosby, Steven E. (2005), "The Primordial, Kinship and Nationality", in Atsuko Ichijo e Gordana Uzelac (a cura di), *When is the Nation: Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, Abingdon: Routledge, pp. 56-76.

Grosby, Steven E.; Leoussi, Athena S. (a cura di) (2007), *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Gusfield, Joseph R. (1996), "Primordialism and Nationality", *Society*, 33, 2, pp. 54-57.

Harvey, Frank P. (2000), "Primordialism, Evolutionary Theory and Ethnic Violence in the Balkans: Opportunities and Constraints for Theory and Policy", *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 33, 1, pp. 37-65.

Hobsbawm, Eric (2005), "Comment of Steven Grosby: The Primordial, Kinship and Nationality", in Atsuko Ichijo; Gordana Uzelac (a cura di), *When is the Nation: Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, Abingdon, Routledge, pp. 77-82.

Horowitz, Donald L. (2002), "The Primordialist", in Daniele Conversi, *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the Study of Nationalism*, London & New York, Routledge, pp. 72-82.

Joireman, Sandra F. (2003), "Primordialism", in *Nationalism and Political Identity*, London, Continuum, pp. 19-35.

Leoussi, Athena S. (2013), "Max Weber in the Thought of Edward Shils (1910–1995) and Ernest Gellner (1925–1995): The Paradox of two Weberian Approaches to the Understanding of Nations and Nationalism?", *Ethnic and Racial Studies*, 36, 12, pp. 1957–1976.

Matsuo, Hisako (1992), "Identificational Assimilation of Japanese Americans: A Reassessment of Primordialism and Circumstantialism", *Sociological Perspectives*, 35, 3, pp. 505-523.

Pargeter, Justin et al (2016), "Primordialism and the 'Pleistocene San' of Southern Africa", *Antiquity*, 90, 352, pp. 1087-1089.

Poniedziałek, Jacek (2018), "Primordializm jako przedmiot krytyki i źródło inspiracji socjologicznych studiów nad narodem" (Primordialism as Object of Critique and Source of Inspiration for Sociological Studies of Nation), *Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa*, 50.

Shils, Edward (1995), 'Nation, Nationality, Nationalism and Civil Society', *Nations and Nationalism*, 1, 1, pp. 93–118.

Springborg, Patricia (1986), "Politics Primordialism and Orientalism: Marx, Aristotle, and the Myth of the Gemeinschaft", *American Political Science Review*, 80, 1, pp. 185-211.

Suny, Ronald G. (2001), "Constructing Primordialism: Old Histories for New Nations", *The Journal of Modern History*, 73, 4, pp. 862-896.

- *Sulla teoria organicista tedesca della nazione, sull'origine filosofica del primordialismo come ideologia*

Arndt, Ernst M. (1813), *Der Rhein, Deutschland Strom, aber nicht Deutschlands Gränze* (Il Reno, fiume della Germania, non il suo confine), Lipsia, Gräff.

Barnard, F. M. (2003), *Herder on Nationality, Humanity, and History*, Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press.

Biddiss, Michael (1975), "Myths of the Blood: European Racist Ideology 1850–1945", *Patterns of Prejudice*, 9, 5, pp. 11–19.

Burke, Edmund (1790), *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event in a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentlemen in Paris*, London, Dodsley.

Conte, Édouard; Cornelia Essner (2000), *Culti di sangue. Antropologia del nazismo*, Roma, Carrocci. Ed. originale: (1995), *La Quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, Paris, Hachette.

Coulmas, Florian (1997), "Germanness. Language and Nation", in Patrick Stevenson (a cura di), *The German Language and the Real World*, Oxford, Clarendon Press, pp. 55-68.

Dann, Otto (1993), *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990* (Nazione e nazionalismo in Germania. 1770-1990), Monaco, Verlag C. H. Beck.

Ergang, Robert R. (1931), *Herder and the Foundations of German Nationalism*, New York, Columbia University Press.

Evrigenis, I.D. and Pellerin, D. (2004), *Johann Gottfried Herder: Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, Indianapolis, Hackett.

Herder, Johann G. (1772), *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Trattato sull'origine del linguaggio), Berlino.

Herrmann, Ulrich (1996), *Volk Nation Vaterland* (Volk, nazione, patria), Amburgo, Meiner.

Jahn, Friedrich L. (1810), *Deutsches Volkstum* (Etnicità tedesca), Lübeck, Niemann & Co.

Kohn, Hans (1949), "The Paradox of Fichte's Nationalism", *Journal of the History of Ideas*, 10, 3, pp. 319-343.

Kohn, Hans (1950), "Romanticism and the Rise of German Nationalism", *The Review of Politics*, 12, 4, pp. 443-472.

Koselleck, Reinhart et al. (1992), "Volk, Nation, Nationalismus, Masse" (*Volk*, nazione, nazionalismo, massa), in Otto Brunner; Werner Conze; Reinhart Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Termini storici di base: dizionario storico sul linguaggio socio-politico in Germania), Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 141-431.

Mosse, George L. (1964), *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, New York, Grosset and Dunlap.

Müller, Adam H. (1809), *Die Elemente der Staatskunst*, Berlin, Sander.
Ed. italiana: Müller, Adam H.; Massimo Mori (a cura di) (1989), *Gli elementi dell'arte politica*, Milano, Guerini.

Pearson, Raymond (1993), "Fact, Fantasy, Fraud: Perceptions and Projections of National Revival", *Ethnic Groups*, 10, pp. 1-3, 43-64.

Plumyène, Jean [1979] (1982), *Le nazioni romantiche. Storia del nazionalismo nel XIX secolo*, Firenze, Sansoni.

Poliakov, Léon [1971] (1999), *Il mito ariano. Saggio sulle origini del nazismo e dei nazionalismi*, Roma, Editori Riuniti.

Rametta, Gaetano (2003), "'Deutschland oder Europa': Fichte e la "nazione tedesca"", *Filosofia politica*, 1, pp. 23-38.

Reiss, Hans S. (1955), *The Political Thought of the German Romantics, 1793-1815*, Oxford, Blackwell.

Schlegel, Friedrich (1808), *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (Sulla lingua e saggezza degli Indiani), Heidelberg, Mohr und Zimmer.

Snyder, Louis (1935), *From Bismarck to Hitler. The Background of Modern German Nationalism*, Williamsport, Bayard Press.

Spengler, Oswald (1918-1922), *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, vol. I, Wien-Liepzig, Braumüller; vol. II, München, Beck.
Ed. italiana: Spengler, Oswald (2015) *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Milano, Longanesi.

Townson, Michael (1992), *Mother-Tongue and Fatherland. Language and Politics in German*, Manchester, Manchester University Press.

***Nihonjinron*, nazionalismo giapponese**

- *Mezzi di propagazione*

Saggistica amatoriale

Aida, Yūji (1970), *Nihonjin no ishiki kōzō: fūdo, rekishi, shakai* (La struttura della consapevolezza giapponese: ambiente, storia e società), Tōkyō, Kōdansha gendai shinsho.

会田雄次『日本人の意識構造—風土、歴史、社会』講談社現代新書、東京。

Aida, Yūji (1972), *Nihon no fūdo to bunka* (L'ambiente e la cultura giapponese), Tōkyō, Kōdansha.

会田雄次『日本の風土と文化』講談社、東京。

Aida, Yūji (1973), *Nihonjin no ikikata* (Il modo di vivere dei Giapponesi), Tōkyō, Kōdansha gakujustu bunko.

会田雄次『日本人の生き方』講談社学術文庫、東京。

Aida, Yūji (1974), *Sekai no naka no nihonjin* (I Giapponesi nel mondo), Tōkyō, Kawade shobō shinsha.

会田雄次『世界の中の日本人』河出書房新社、東京。

Aida, Yūji (1976), *Nihonjinron no tameni* (Un contributo al *nihonjinron*), Tōkyō, Ushio shuppansha.

会田雄次『日本人論のために』牛尾出版社、東京。

Aida, Yūji (1976), *Nihonjinzairon: shidōsha no jōken* (Una teoria del potenziale umano giapponese: prerequisiti per *leader*), Tōkyō, Kōdansha.

会田雄次『日本人在論—指導者の条件』講談社、東京。

Aida, Yūji (1981), *Honne no jidai: korekara no sekai to nihonjin* (L'epoca della verità: i Giapponesi e il mondo nel futuro), Tōkyō, Kōdansha.

会田雄次『ほんねの時代—これからの世界と日本人』講談社、東京。

Aida, Yūji (1995), *Nihonjin toshite iinokoshite okitai koto: hinkaku naki kono kuni no katachi* (Le cose che vorrei lasciar detto in quanto Giapponese. Lo stato di questo Paese senza carattere), Tōkyō, Daiwa shuppan.

会田雄次『日本人として言い残しておきたいこと 品格なきこの国のかたち』大和出版、東京。

Aizawa, Hisashi (1976), *Nihonjinron no tame ni* (Un contributo al *nihonjinron*), Tōkyō, Ushio shuppansha.

相沢久『日本人論のために』牛尾出版社、東京。

Amanuma, Kaoru (1987), “*Ganbari*” *no kōzō: nihonjin no kōdō genri* (Struttura della “perseveranza”: principi del comportamento dei Giapponesi), Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan.

天沼香『「頑張り」の構造—日本人の行動原理』吉川弘文館、東京。

Arai, Kazuhiro (2000), *Bunka no keizaigaku: nihon shisutemu wa warukunai* (L'economia della cultura: il sistema giapponese non è così malvagio), Tōkyō, Bungei shunjū.

新井和宏 『文化の経済学—日本システムは悪くない』 文藝春秋、東京。

Araki, Hiroyuki (1973), *Nihonjin no kōdō yōshiki: taritsu to shūdan no ronri* (Il modello comportamentale dei Giapponesi: la logica del gruppo e dell'eteronomia), Tōkyō, Kōdansha.
荒木博之 『日本人の行動様式—他律と集団の論理』 講談社、東京。

Aruga, Kizaemon (1976), *Hitotsu no nihonbunkaron: yanagita kunio ni kanrenshite* (Una teoria sulla cultura giapponese: a proposito di Yanagita Kunio), Tōkyō, Miraisha.
有賀喜左衛門 『一つの日本文化論—柳田国男に関連して』 未来社、東京。

Ben-Dasan, Isaiah (1970), *Nihonjin to Yudayajin*, Tōkyō, Yamamoto shoten.
ベンダサン 『日本人とユダヤ人』 山本書店、東京。

Ed. inglese: Ben-Dasan, Isaiah; Gage, Richard L. (tradotto da) (1972), *The Japanese and the Jews*, New York, Weatherhill.

Ben-Dasan, Isaiah (1972), *Nihonkyō ni tsuite* (Sulla religione del Giappone), Tōkyō, Bungei shunjū.
ベンダサン・山本七平 『日本教について』 文藝春秋、東京。

Chiba, Tokuya (1980), *Nihon minzoku fūoron* (Teorie sulla relazione tra popolo giapponese e ambiente), Tōkyō, Kōbundō.
千葉徳彌 『日本民俗風土論』 弘文堂、東京。

Doi, Takeo (1971), *Amae no kōzō*, Tōkyō, Kōbundō.
土居健郎 『「甘えの」構造』 弘文堂、東京。

Ed. italiana: Doi, Takeo (2001), *Anatomia della dipendenza*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Egami, Namio (1967), *Kiba minzoku kokka: nihon kodaishi e no apurōchi* (La nazione della tribù equestre: un approccio verso la storia antica del Giappone), Tōkyō, Chūkōronsha.
江上波夫 『騎馬民族国家—日本古代史へのアプローチ』 中公論社、東京。

Egami, Namio (1980), *Nihonjin to wa nani ka: minzoku no kigen wo motomete* (Chi sono i Giapponesi? Ricercando le origini di un popolo), Tōkyō, Shōgakkan.
江上波夫 『日本人とは何か。民族の起源を求めて』 小学館、東京。

Egami, Namio (1985), *Ajia: minzoku to bunka no keisei* (Asia: Formazione di etnie e culture), Tōkyō, Nomura shoten.
江上波夫 『アジア・民族と文化の形成』 野村書店、東京。

Egami, Namio (1986), *Bunmei no kigen to sono seiritsu* (Origini e formazione delle civiltà), Tōkyō, Heibonsha.
江上波夫 『文明の起源とその成立』 平凡社、東京。

Fukasaku, Mitsusada (1971), *Nihon bunka oyobi nihonjinron* (Teorie sulla cultura giapponese e sui Giapponesi), Tōkyō, San'ichi shobō.
深作光貞 『日本文化および日本人論』 三一書房、東京。

Fujiwara, Masahiko (2011), *Nihonjin no hokori* (L'orgoglio dei Giapponesi), Tōkyō, Bunshun shinsho.
藤原正彦『日本人の誇り』文春新書、東京。

Furukawa, Yoshitaka (1978), *Nihonjin no kokoro no rūtsu* (Le radici dello spirito giapponese), Tōkyō, Kyōei Shobō.
古川義高「日本人の心のルーツ」共栄書房、東京。

Goi, Masahisa (1973), *Nihon no kokoro* (L'essenza del Giappone), Tōkyō, Hakkō shinkōkai shuppankyoku.
五井昌久『日本の心』白光振興会出版局、東京。

Gotō, Tetsuhiko (1983), *Nihonteki keiei to bunka* (Cultura e stile di management giapponese), Tōkyō, Gakubunsha.
後藤哲彦『日本的経営と文化』学文社、東京。

Haga, Yasushi (1979), *Nihonjin no hyōgen shinri* (La psicologia espressiva dei Giapponesi), Tōkyō, Chūōkōronsha.
芳賀綏『日本人の表現心理』中央公論社、東京。

Hamaguchi, Eshun (1977), "*Nihon rashisa*" no saihakken (La riscoperta della "nipponicità"), Tōkyō, Nihon keizai shinbunsha.
浜口恵俊『「日本らしさ」の再発見』日本経済新聞社、東京。

Hamaguchi, Eshun (1980), *Shūdanshugi: nihon rashisa no genten* (Il collettivismo: i principi della nipponicità), Tōkyō, Shibundō.
浜口恵俊『集団主義—日本らしさの原点』至文堂、東京。

Hamaguchi, Eshun (1982), *Kanjinshugi no shakai nihon* (Il Giappone come società contestuale), Tōkyō, Tōyō keizai shinhōsha.
浜口恵俊『関人主義の社会日本』東洋経済新報社、東京。

Hamaguchi, Eshun (1996), *Nihon bunka wa ishitsu ka* (La cultura giapponese viene da fuori?), Tōkyō, NHK shuppan.
浜口恵俊『日本文化は異質か』NHK出版、東京。

Hamaguchi, Eshun (1998), *Nihon shakai to wa nani ka* (Che cos'è la società giapponese?), Tōkyō, Nippon hōsō shuppan kyōkai.
浜口恵俊『日本社会とは何か』ニッポン放送出版協会、東京

Hanihara, Kazurō (1982), *Nihonjin wa doko kara kita ka* (Da dove vengono i Giapponesi?), Tōkyō, Shōgakukan.
埴原和郎『日本人はどこから来たか』小学館、東京。

Hanihara, Kazurō (1986), *Nihonjin no kigen* (L'origine dei Giapponesi), Tōkyō, Shōgakkan.
埴原和郎『日本人の起源』小学館、東京。

Hanihara, Kazurō (1995), *Nihonjin no naritachi* (La formazione dei Giapponesi), Kyōto, Jinbun shoin.
埴原和郎『日本人の成り立ち』人文書院、京都。

Hanihara, Kazurō (1996), *Nihonjin no tanjō* (La nascita dei Giapponesi), Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan.
埴原和郎『日本人の誕生』吉川弘文館、東京。

Hanihara, Kazurō (1997), *Nihonjin no hone to rūsū* (Le radici e i resti dei Giapponesi), Tōkyō, Kadokawa shoten.
埴原和郎『日本人の骨とルーツ』角川書店、東京。

Hasegawa, Nyozeikan (1938), *Nihonteki seikaku* (Il carattere tipicamente giapponese), Tōkyō, Iwanami shoten.
長谷川如是閑『日本的性格』岩波書店、東京。

Hattori, Shirō (1957), *Nihongo no keitō* (La filogenesi del giapponese), Tōkyō, Iwanami shoten.
服部四郎『日本語の系統』岩波書店、東京。

Hazama, Hiroshi (1971), *Nihonteki keiei* (Il management giapponese), Tōkyō, Nihon keizai shinbunsha.
間宏『日本的経営』日本経済新聞社、東京。

Higuchi, Kiyoyuki (1972), *Nihon no chie no kōzō* (Struttura della saggezza giapponese), Tōkyō, Kōdansha.
樋口清之『日本の知恵の構造』講談社、東京。

Higuchi, Kiyoyuki (1974a), *Nihonjin saihakken* (La riscoperta dei Giapponesi), Tōkyō, Bunken shuppan.
樋口清之『日本人再発見』文研出版、東京。

Higuchi, Kiyoyuki (1974b), *Umeboshi to nihontō: nihonjin no chie to dokusō no rekishi* (Prugne essiccate e spada giapponese: storia dell'originalità e della saggezza dei Giapponesi), Tōkyō, Shōdensha.
樋口清之『梅干と日本刀—日本人の知恵と独創の歴史』祥伝社、東京。

Hirose, Sachio; Hasegawa, Yōko (2010), *Nihongo kara mita nihonjin: shutaisei no gengogaku* (I Giapponesi visti dal punto di vista della lingua giapponese: una linguistica autonoma), Tōkyō, Kaitakusha.
廣瀬幸生・長谷川葉子『日本語から見た日本人—主体性の言語学』開拓者、東京。

Idemitsu, Sazō (1971), *Nihonjin ni kaere* (Ritorniamo a essere Giapponesi!), Tōkyō, Daiyamondosha.
出光佐三『日本人に帰れ』ダイヤモンド社、東京。

Idemitsu, Sazō (1971), *Nihonjin ni kaere* (Ritornare ad essere Giapponesi), Tōkyō, Daimondōsha.
出光佐三『日本人にかえれ』大門同社、東京。

Ike, Nobutaka (1978), *A theory of Japanese Democracy*, Boulder, Westview Press.

Imanishi, Kinji [1941] (2002), *Seibutsu no sekai* (Il mondo degli esseri viventi), Tōkyō, Kōdansha.
今西錦司『生物の世界』講談社、東京。

Imanishi, Kinji; Asquith, Pamela J. (a cura di) (2002), *The World of the Living Things*, London, Routledge.

Imanishi, Kinji (1951), *Ningen izen no shakai* (La società prima dell'essere umano), Tōkyō, Iwanami shinsho.
今西錦司『人間以前の社会』岩波新書、東京。

Imanishi, Kinji (1976), *Shinka to wa nani ka* (Che cos'è l'evoluzione?), Tōkyō, Kōdansha gakujutsu bunko.
今西錦司『進化とは何か』講談社学術文庫、東京。

Imanishi, Kinji (1980), *Shutaisei no shinkaron* (Un evolucionismo autonomo), Tōkyō, Chūkō shinsho.
今西錦司『主体性の進化論』中公新書、東京。

Īnuma, Jirō (1970), *Fūdo to rekishi* (Ambiente e storia), Tōkyō, Sōgensha.
飯沼二郎『風土と歴史』創元社、東京。

Inuta, Mitsuru (1977), *Shūdan shugi no kōzō: nihonteki shūdan shugi no seishitsu to koyō* (Anatomia del gruppismo: le caratteristiche del gruppismo e dell'impiego giapponese), Tōkyō, Sangyō nōritsu tanki daigaku shuppanbu.

犬田充『集団主義の構造—日本的集団主義の性質と雇用』産業能率短期大学出版部、東京。

Ishida, Eiichirō (1969), *Nihonbunkaron* (Teorie sulla cultura giapponese), Tōkyō, Chikuma shobō.
石田英一郎『日本文化論』筑摩書房、東京。

Ishigami, Ken (1969), *Nihon no kokoro* (Il cuore dei Giapponesi), Tōkyō, Sekkasha.
石上健『日本の心』石化社、東京。

Itasaka, Gen (1971), *Nihonjin no ronri kōzō* (La struttura logica dei Giapponesi), Tōkyō, Kōdansha.
板坂元『日本人の論理構造』講談社、東京。

Itasaka, Gen (1978), *Nihongo no hyōjō* (Espressioni della lingua giapponese), Tōkyō, Kōdansha.
板坂元『日本語の表情』講談社、東京。

Itsui, Akihisa (1973), *Nihon no kokoro* (Lo spirito dei Giapponesi), Tōkyō, Hakkō shinkūkai shuppan honbu.
五井明久『日本の心』白光真空会出版部、東京。

Itsuki, Hiroyuki et al. (1992), *Nihonjin no kokoro* (Lo spirito dei Giapponesi), Tōkyō, Kadokawa shoten.
五木寛之『日本人のこころ』角川書店、東京。

Iwata, Ryūshi (1978), *Nihonteki keiei no hensei genri* (Principi basici nella struttura del *management* in stile giapponese), Tōkyō, Bunshindō.

岩田龍子『日本的経営の編成原理』文真堂、東京。

Kaizuka, Shigeki (1965), *Nihon to nihonjin* (Il Giappone e i Giapponesi), Tōkyō, Kadokawa shoten.
貝塚茂樹『日本と日本人』角川書店、東京。

Kagono, Tadao (1997), *Nihongata keiei no fukken: monozukuri no seishin ga ajia o kaeru* (La rivitalizzazione del *management* in stile giapponese: lo spirito dell'artigianato cambierà l'Asia), Tōkyō, PHP kenkyūsho.
籠の忠夫『日本型経営の復権・ものづくりの精神がアジアを変える』PHP 研究所、東京。

Kakehi, Yasuhiko (1984), *Nihongo to nihonjin no hassō* (Il giapponese e il processo cognitivo dei Giapponesi), Tōkyō, Nihon kyōbunsha.
笈泰彦『日本語と日本人の発想』日本教分社、東京。

Kamei, Shunsuke (1975), *Amerika no kokoro, nihon no kokoro* (Lo spirito americano e lo spirito giapponese), Tōkyō, Kōdansha.
亀井俊介『アメリカの心日本の心』講談社、東京。

Kamishima, Jirō (1975), *Nihonjin no hassō* (Il pensiero giapponese), Tōkyō, Kōdansha gendai shinsho.
神島二郎『日本人の発想』講談社現代新書、東京。

Karaki, Junzō (1965), *Nihon no kokoro* (Lo spirito giapponese), Tōkyō, Chikuma shobō.
唐木順三『日本のこころ』筑摩書房東京、東京。

Katō, Shūichi (1976), *Nihonjin to wa nanika* (Chi sono i Giapponesi?), Tōkyō, Kōdansha.
加藤週一『日本人とは何か』講談社、東京。

Katō, Shūichi [1984] (1991), “Nihon shakai bunka no kihonteki tokuchō” (Le caratteristiche fondamentali della cultura e società giapponese), in Takeda Kiyoko (a cura di), *Nihon bunka no kakureta kata* (Gli archetipi nascosti della cultura giapponese), Tōkyō, Iwanami shoten, pp. 19-48.
加藤週一「日本社会・文化の基本的特徴」武田清子（編）『日本文化のかくれた形』岩波書店、東京。

Kawai, Hayao (1976), *Bosei shakai nihon no byōri* (La patologia del Giappone, una società dal complesso materno), Tōkyō, Chūō kōronsha.
河合隼雄『母性社会日本の病理』中央公論社、東京。

Kawai, Hayao (1982), *Chūkan kōzō: nihon no shinsō* (Anatomia del vuoto: le profondità giapponesi), Tōkyō, Chūō kōronsha.
河合隼雄『中空構造・日本の深層』中央公論社、東京。

Kawai, Hayao (1984), *Nihonjin aidentitī* (L'identità giapponese), Tōkyō, Sōgensha.
河合隼雄『日本人アイデンティティ』創元社、東京。

Kawai, Hayao (2020), *Shinri ryōhōka ga mita nihonn no kokoro: ima, “kokoro no kosō” o sagaru* (Lo spirito dei Giapponesi che gli psicoterapeuti hanno trovato. Esplorando gli “strati storici dello spirito”), Tōkyō, Mineruba shobō.

河合俊雄『心理療法家がみた日本のこころ—いま、「こころの古層」を探る』ミネルヴァ書房、東京。

Kawamoto, Akira (1990), *Nihonjin to shūdanshugi* (Il gruppismo giapponese), Tōkyō, Tamagawa daigaku shuppanbu.

川本彰『日本人と集団主義』玉川大学出版部、東京。

Kawashima, Takeyoshi (1948), *Nihon shakai no kazokuteki kōsei* (La struttura della famiglia nella società giapponese), Tōkyō, Nihon hyōronshinsha.

川島武宜『日本社会の家族的構成』日本評論新社、東京。

Kenmochi, Takehiko (1978), *'Ma' no nihon bunka* (Il concetto di *ma* nella cultura giapponese), Tōkyō, Kōdansha.

剣持武彦『「間」の日本文化』講談社、東京。

Kimura, Bin (1972), *Hito to hito to no aida: seishin byōrikugakuteki nihonron* (Relazioni interpersonali: teorie sul Giappone psico-patologiche), Tōkyō, Kōbundō.

木村敏『人と人之間・精神病理苦学的日本論』弘文堂、東京。

Kimura, Shōsabrō (1977), *Seiyō no kao, nihonjin no kokoro* (Viso occidentale, spirito giapponese), Kyōto, Nochikakukawa bunko (PHP kenkyūsho).

木村尚三郎『西洋の顔日本の心』のち角川文庫 (PHP 研究所)、京都。

Kindaichi, Haruhiko (1957), *Nippongo* (La lingua giapponese), Tōkyō, Iwanami shoten.

金田一春彦『日本語』岩波書店、東京。

Kindaichi, Haruhiko; Umeyo, Hirano (tradotto e annotato da) (1978), *The Japanese Language*, Rutland, Tuttle.

Kindaichi, Haruhiko (1962), *Nihongo no seiri to shinri* (Psicologia e fisiologia del giapponese), Tōkyō, Shibundō.

金田一春彦『日本語の生理と心理』至文堂、東京。

Kindaichi, Haruhiko (1975), *Nihonjin no gengo hyōgen* (L'espressione linguistica dei Giapponesi), Tōkyō, Kōdansha.

金田一春彦『日本人の言語表現』講談社、東京。

Kindaichi, Haruhiko (1976), *Nihongo e no kibō* (Le mie speranze per la lingua giapponese), Tōkyō, Taishūkan shoten.

金田一春彦『日本語への希望』大修館書店、東京。

Kindaichi, Haruhiko (1977), *Nihongo no tokushitsu* (Le speciali qualità del giapponese), Tōkyō, Kōdansha.

金田一春彦『日本語の特質』講談社、東京。

Kindaichi, Haruhiko (1981), *Kawaru nihongo: gendai wa midarete kitaka* (Il giapponese che cambia: nel periodo moderno si è degradato?), Tōkyō, Kōdansha.

金田一春彦『変わる日本語—現代は乱れてきたか』講談社、東京。

Kindaichi, Haruhiko [2001] (2016), *Honmono no nihongo* (Il giapponese AUTENTICO), Tōkyō, Kadokawa.

金田一春彦『ホンモノの日本語』角川、東京。

Kitagawa, Tadaichi (1983), *Nihonjin o kangaeru: kokuminsei no dentō to keisei* (Pensando ai Giapponesi: tradizione e formazione del carattere nazionale), Tōkyō, Nippon hōsō shuppan kyōkai.

喜多川忠一『日本人を考える・国民性の伝統と形成』ニッポン放送出版協会、東京。

Kōyama, Iwao (1941), *Bunka ruikeigaku kenkyū* (Una ricerca in tassonomia culturale), Tōkyō, Kōbundō shobō.

神山巖『文化類型学研究』弘文堂書房、東京。

Kunihiro, Masao (1988), *Eigo shikō to nihongo shikō* (Pensiero inglese e pensiero giapponese), Tōkyō, San'yūsha.

国弘正雄『英語思考と日本語思考』三勇社、東京。

Kuki, Shūzō [1930] (1979), *'Iki' no kōzō* (La struttura dell'iki), Tōkyō, Iwanami shoten.

九鬼周造『「いき」の構造』岩波書店、東京。

Ed. italiana: Kuki, Shūzō (1992), *La struttura dell'iki*, Milano, Adelphi.

Makiko, Tsujikawa (2016), *Nihon no shikitari: wa no kokoro* (Le usanze giapponesi: lo spirito dell'armonia), Tōkyō, KK Ronguserāsu.

辻川牧子『日本のしきたり—和のこころ』KK ロングセラーズ、東京。

Maniwa, Mitsuyuki (1990), *Nihonteki shūdan no shakaigaku* (Sociologia del gruppo in stile giapponese), Tōkyō, Kawade shobō shinsha.

間庭充幸『日本的集団の社会学』河出書房新社、東京。

Maruyama, Yoshinobu (1991), *Nihon no kokoro* (Lo spirito giapponese), Tōkyō, Kindai bungeisha.

丸山俊信『日本のこころ』近代文芸社、東京。

Masuda, Yoshio (1967), *Junsui bunka no jōken* (Lo stato di una cultura pura), Tōkyō, Kōdansha gendai shinsho.

増田義郎『純粹文化の条件』講談社現代新書、東京。

Masuzoe, Yōichi (1982), *Nihonjin to furansujin: "kokoro wa hidari saifu wa migi no ronri"* (Giapponesi e Francesi: la logica del "del cuore e del portafoglio"), Tōkyō, Kōbunsha.

舛添要一『日本人とフランス人—「心は左、財布は右」の論理』光文社、東京。

Matsubara, Hisako (1985), *Nihon no chie yōroppa no chie* (La saggezza giapponese e la saggezza europea), Tōkyō, Mikasa shobō.

松原久子『日本の知恵ヨーロッパの知恵』三笠書房、東京。

Minami, Hiroshi (1953), *Nihonjin no shinri* (La psicologia dei Giapponesi), Tōkyō, Iwanami shoten.
南博『日本人の心理』岩波書店、東京。

Minami, Hiroshi (1982), *Nihonjinron no keifu* (Genealogia del *nihonjinron*), Tōkyō, Kōdansha.
南博『日本人論の系譜』講談社、東京。

Minami, Hiroshi (1983), *Nihonteki jiga* (L'ego giapponese), Tōkyō, Iwanami shoten.
南博『日本的自我』岩波書店、東京。

Minami, Hiroshi (1994), *Nihonjinron: meiji kara konnichi made* (Teorie sui Giapponesi: dall'epoca Meiji ad oggi), Tōkyō, Iwanami shoten.
南博『日本人論—明治から今日まで』岩波書店、東京。

Minami, Hiroshi (2004), “Che cos'è *ma*”, in Luciana Galliano (a cura di), *La sensibilità estetica giapponese*, Torino, Edizioni Angelo Manzoni, pp. 30-41.

Minamoto, Ryōen (1969), *Giri to ninjō: nihonteki shinjō no kōsatsu* (*Giri e ninjō*: un esame della psicologia caratteristica dei Giapponesi), Tōkyō, Chūō kōronsha.
源了園『義理と人情—日本の心情の考察』中央公論社、東京。

Misawa, Katsue (1979), *Fūdorōn* (Discussione sull'ambiente), Tōkyō, Misawa shobō.
三沢勝衛『風土論』三沢書房、東京。

Miyagi, Otoyā (1969), *Nihonjin no seikaku: kenminsei to rekishiteki jinbutsu* (Il carattere dei Giapponesi: il carattere provinciale e le persone storiche), Tōkyō, Asahi shinbunsha.
宮城音弥『日本人の性格—県民性と歴史的人物』朝日新聞社、東京。

Miyagi, Otoyā (1972), *Nihonjin to wa nanika* (Che cosa sono i Giapponesi?), Tōkyō, Asahi shinbunsha.
宮城音弥『日本人とは何か』朝日新聞社、東京。

Miyagi, Otoyā (1976), *Amerikajin to nihonjin* (Americani e Giapponesi), Tōkyō, Yamate shobō.
宮城音弥『アメリカ人と日本人』山手書房、東京。

Miyake, Setsurei; Haga, Yaichi; Ikumatsu, Keizō (1977), *Nihonjinron* (Teorie sui Giapponesi), Tōkyō, Fuzanbō.
二宅雪嶺・芳賀欠・生松敬三『日本人論』富山房、東京。

Miyamoto, Tsuneichi (1967), *Fūdo to bunka* (Ambiente e cultura), Tōkyō, Miraisha.
宮本常一『風土と文化』未来社、東京。

Miyoshi, Masao (1974), *Accomplices of Silence: The Modern Japanese Novel*, Berkeley, University of California Press.

Morikawa, Hidemasa (1973), *Nihongata keiei no genryū: keiei nashionarizumu kigyō rikai* (Le origini della forma giapponese di *management*: il principio aziendale del nazionalismo d'impresa), Tōkyō, Tōyō keizai shinpōsha.

森川英正『日本型経営の源流—経営ナショナリズムの企業理念』東洋経済進歩者、東京。

Morishima, Michio (1977), *Igirisu to nihon: sono kyōiku to keizai* (Inghilterra e Giappone: educazione ed economia), Tōkyō, Iwanami shoten.

森嶋通夫『イギリスと日本—その教育と経済』岩波書店、東京。

Morita, Rokurō (2011), *Nihonjin no kokoro ga wakaru nihongo* (Il giapponese attraverso cui si può comprendere lo spirito dei Giapponesi), Tōkyō, Asuku shuppan.

森田六郎『日本人のこころがわかる日本語』アスク出版、東京。

Murakami, Yasusuke; Kumon, Shunpei; Satō, Seizaburō (1979), *Bunmei toshite no ie-shakai* (La società dello *ie* come civiltà), Tokyo, Chūō kōronsha.

村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎『文明としてのイエ社会』中央公論社、東京。

Murayama, Masao (1961), *Nihon no shisō* (Il pensiero giapponese), Tōkyō, Iwanami shinsho.

村山真男『日本の思想』岩波新書、東京。

Nakao, Sasuke; Kōmei, Sasaki (1992), *Shōyō jurin bunka to nihon* (La cultura delle foreste a foglia lucida e il Giappone), Tōkyō, Kumon.

中尾佐助・佐々木高明『照葉樹林文化と日本』公文、東京。

Nakao, Yoshinobu; Takise Naojun (2017), *Nihonjin no kokoro no kotoba: Eisai* (Le parole dello spirito dei Giapponesi: Eisai), Tōkyō, Sōgensha.

中尾良信・瀧瀬尚純『日本人のこころの言葉—栄西』創元社、東京。

Nakamura, Hajime (1948-1949), *Tōyōjin no shii hōhō* (Modi per pensare agli Orientali), Tōkyō, Misuzu shobō.

中村元『東洋人の思惟方法』美鈴書房、東京。

Nakanishi, Susumu (1997), *Nihonjin to wa nani ka* (Che cosa sono i Giapponesi?), Tōkyō, Kōdansha.

中西進『日本人とは何か』講談社、東京。

Nakazawa, Seikō (1995), *Nihon no kokoro: kyōiku no sekai kara* (Il cuore del Giappone: dal mondo dell'educazione), Tōkyō, Kindai bungeisha.

中澤成晃『日本の心—教育の世界から』近代文芸社、東京。

Namiki, Nobuyoshi (1981), *Nihon shakai no tokushitsu* (Le speciali caratteristiche della società giapponese), Tōkyō, Nihon keizai kenkyū sentā.

並木信義『日本社会の特質』日本経済研究センター、東京。

Naramoto, Tatsuya (2002), *Nihonbunkaron: biishiki to rekishiteki fūkei* (Teorie sulla cultura giapponese: senso estetico e background storico), Tōkyō, Kawakaku shoten.
奈良本辰也『日本文化論 — 美意識と歴史的風景』河角書店、東京。

Nishida, Kōzō (1978), *Nihonteki keiei to hatarakigai* (Il management in stile giapponese e la motivazione sul lavoro), Tōkyō, Nihon keizai shinbunsha.
西田耕三『日本的経営と働きがい』日本経済新聞社、東京。

Nitobe, Inazō [1881] (1991), *Bushidō: The Soul of Japan*, Tōkyō, Iwanami shoten.
新渡戸稲造『武士道』岩波書店、東京。
Ed. It. (2013), *Bushidō. L'anima del Giappone*, Milano, Luni Editrice.

Nitoda, Rokusaburō (1987), *Tatemaie to honne: nihonjin no ura to omote* (*Tatemaie e honne: ura e omote* dei Giapponesi), Tōkyō, Mikasa shobō.
仁戸田六三郎『建前と本音—日本人の裏と表』三笠書房、東京。

Odaka, Kunio (1981), *Sangyō shakaigaku kōgi* (Lezioni di sociologia industriale), Tōkyō, Iwanami shoten.
尾高邦雄『産業社会学講義』岩波書店、東京。

Odaka, Kunio (1984), *Nihonteki keiei: sono shinwa to genjitsu* (Il management giapponese: miti e realtà), Tōkyō, Chūō kōronsha.
尾高邦雄『日本的経営・その神話と現実』中央公論社、東京。

Ogura, Akira (1977), *Nihon no mimi* (Le orecchie del Giappone), Tōkyō, Iwanami shinsho.
小倉郎『日本の耳』岩波新書、東京。

Ōide, Akira (1965), *Nihongo to ronri: sono yūkōna hyōgen* (La logica della lingua giapponese: espressioni efficaci), Tōkyō, Kōdansha.
大出晃『日本語と論理・その有効な表現』講談社、東京。

Okada, Susumu (1972), *Nihonjin no imēji kōzō* (La struttura immaginativa dei Giapponesi), Tōkyō, Chūō kōronsha.
岡田晋『日本人のイメージ構造』中央公論社、東京。

Okakura, Tenshin [1906] (1994), *Cha no hon* (Il libro del tè), Tōkyō, Kōdansha.
岡倉天心『茶の本』講談社、東京。

Okakura Tenshin (2016), *Il libro del tè*, Milano, Garzanti.

Okazaki, Kimiyoshi (1981), *Nihon no kokoro no shinsō shinri: nihon bungaku bunkaron no tenkai* (La profonda psicologia dello spirito giapponese: sviluppo delle teorie culturali sulla letteratura giapponese), Tōkyō, Shinjusha.

岡崎君公良『日本の心の深層心理—日本文学・文化論の展開』新樹社、東京。

Okonogi, Keigo (1982), *Nihonjin no ajase konpurekkusu* (Il complesso Ajase dei Giapponesi), Tōkyō, Chūō kōronsha.

小此木啓吾『日本人のアジャセコンプレックス』中央公論社、東京。

Ōno, Susumu (1957), *Nihongo no kigen* (L'origine del giapponese), Tōkyō, Iwanami.

大野晋『日本語の起源』岩波、東京。

Ōno, Susumu (1970), *The Origin of the Japanese Language*, Tōkyō, Kokusai bunka shinkokai.

Ōno, Susumu (1974), *Nihongo wo sakanoboru* (Risalendo al giapponese), Tōkyō, Iwanami.

大野晋『日本語をさかのぼる』岩波、東京。

Ōno, Susumu (1981), *Nihongo to tamirugo* (Il giapponese e il tamil), Tōkyō, Shinchōsha.

大野晋『日本語とタミル語』新潮社、東京。

Ōno, Susumu; Suzuki, Takao; Morimoto, Tetsurō (2001), *Nihon, nihongo, nihonjin* (Il Giappone, il giapponese e i Giapponesi), Tōkyō, Shinchōsha.

大野晋・鈴木孝夫・森本哲郎『日本・日本語・日本人』新潮社、東京。

Sabata, Toyoyuki (1964), *Nihon o minaosu: sono rekishi to kokuminsei* (Rivalutare il Giappone: la sua storia e il suo carattere nazionale), Tōkyō, Kōdansha.

砂畑豊之『日本を見直す—その歴史と国民性』講談社、東京。

Sabata, Toyoyuki (1966), *Nikushoku no shisō: yōroppa seishin no saihakken* (Il pensiero dei mangiatori di carne: la riscoperta dello spirito europeo), Tōkyō, Chūō kōronsha.

鯖田豊之『肉食の思想・ヨーロッパ精神の再発見』中央公論社、東京。

Sabata, Toyoyuki (1972), *Bunmei no jōken nihon to yōroppa* (Le condizioni di due civiltà: Giappone ed Europa), Tōkyō, Kōdansha.

鯖田豊之『文明の条件日本とヨーロッパ』講談社、東京。

Sabata, Toyoyuki (1974), *Bunmei to fūdo* (Civiltà e ambiente), Tōkyō, Chūō kōronsha.

鯖田豊之『文明と風土』中央公論社、東京。

Saitō, Shōji (1980), “*Yamato damashii*” *no bunka shi* (Storia culturale dell’“anima di Yamato”), Tōkyō, Kōdansha.

斎藤正二『“大和魂”の文化史』講談社、東京。

Saitō, Shōji (1980), *Nihonjin to sakura* (I Giapponesi e i fiori di ciliegio), Tōkyō, Kōdansha.

斎藤正二『日本人と桜』講談社、東京。

Saitō, Takashi (2001), *Koe ni dashite yomitai nihongo* (Il giapponese che vorrei leggere a piena voce), Tōkyō, Sōshisha.

斎藤孝『声に出して読みたい日本語』草思社、東京。

Sakagami, Shōichi [1970] (2005), *Mitsubachi no tadotta michi. Shinka no hinkaku kaigaku* (La strada seguita dalle api. Sociologia comparativa dell'evoluzione), Tōkyō, Shinshi sakusha.
坂上昭一『ミツバチのたどったみち—進化の比較社会学』新思索社、東京。

Sakaguchi, Ango (1943) [2017], *Nihon bunka shikan* (Una visione personale della cultura giapponese), Tōkyō, Buntaisha.
坂口安吾『日本文化私観』文体社、東京。

Sakakibara, Eisuke (1993), *Bunmei toshite no nihon gata shihonshugi* (Il capitalismo giapponese come civilizzazione), Tōkyō, Tōyō keizai shinpōsha.
榊原英資『文明としての日本型資本主義』東洋経済新報社、東京。

Sakaya, Taichi [1991] (1994), *Nihon to wa nani ka* (Che cos'è il Giappone?), Tōkyō, Kōdansha.
堺屋太一『日本とは何か』講談社、東京。
Sakaiya, Taichi; Karpa, Steven (tradotto da) (1993), *What is Japan?*, Tōkyō, Kōdansha International.

Sataka, Makoto (1999), *Shin daihyōteki nihonjin* (I nuovi Giapponesi rappresentativi), Tōkyō, Shōgakkan.
佐高信『新代表的日本人』小学館、東京。

Sekiguchi, Takeshi (1983), *Kishō to bunka* (Clima e cultura), Tōkyō, Tōyō Keizai shinpōsha.
関口武『気象と文化』東洋経済新報社、東京。

Sera, Masatoshi (1965), *Nihonjin no kokoro* (Lo spirito dei Giapponesi), Tōkyō, Nippon hōsō shuppan kyōkai.
世良正利『日本人の心』ニッポン放送出版協会、東京。

Shiba, Ryōtarō [1986-1996] (1993-2000), *Kono kuni no katachi* (La forma di questo paese), Tōkyō, Bungeishunjū.
司馬遼太郎『この国のかたち』文藝春秋、東京。

Shiga, Shigetaka (1894), *Nihonfūkeiron* (Una teoria sul paesaggio giapponese), Tōkyō, Iwanami shoten.
志賀重昂『日本風景論』岩波書店、東京。

Shimizu, Ikutarō (1964), *Nihonteki naru mono* (Ciò che è caratteristico giapponese), Tōkyō, Ushio shuppansha.
清水幾太郎『日本的なるもの』牛尾出版社、東京。

Shinoda, Yūjirō (1978), *Nihonjin to doitsujin: nekoze bunka to mune o haru bunka* (I Giapponesi e i Tedeschi: la cultura dell'inchino e la cultura del gonfiare il petto d'orgoglio), Tōkyō, Kōbunsha.
篠田雄次郎『日本人とドイツ人—猫背文化と胸を張る文化』光文社、東京。

Shinoda, Yūjirō (1979), *Shimaguni to nihonjin: meishi shakai to tatami no seishin* (La nazione insulare e i Giapponesi: lo spirito del tatami e dei biglietti da visita), Tōkyō, Kōbunsha.

篠田雄次郎『島国と日本人一名詞社会と畳の精神』光文社、東京。

Shinoda, Yūjirō (1980), *Nihonjin ya sakoku bunka o ushinauna* (Giapponesi! Non perdiamo la cultura del Paese chiuso), Tōkyō, Nihon kōgyō shinbunsha.

篠田雄次郎『日本人や鎖国文化を失うな』日本工業新聞社、東京。

Shinohara, Hajime (1968), *Nihon no seiji fūdo* (L'ambiente politico del Giappone), Tōkyō, Iwanami shoten.

篠原一『日本の政治風土』岩波書店、東京。

Suzuki, Daisetsu (1938), *Zen and Japanese Culture*, New York, Pantheon.

Suzuki, Daisetsu [1944] (2010), *Nihonteki reisei* (La spiritualità giapponese), Tōkyō, Kadokawa sophia bunko.

鈴木大拙『日本的靈性』角川ソフィア文庫、東京。

Suzuki, Hideo (1975), *Fūdo no kōzō* (Anatomia dell'ambiente), Tōkyō, Kōdansha.

鈴木秀夫『風土の構造』講談社、東京。

Suzuki, Hideo (1978), *Shinrin no shikō. Sabaku no shikō* (La filosofia della foresta. La filosofia del deserto), Tōkyō, Nippon hōsō shuppan kyōkai.

鈴木秀夫『森林の思考・砂漠の思考』日本放送出版協会、東京。

Suzuki, Sadami (2018), *Nihonjin no shizenkan* (La visione della natura dei Giapponesi), Tōkyō, Sakuhinsha.

鈴木貞美『日本人の自然観』作品社、東京。

Takatori, Masao (1975), *Nihonteki shikō no genkei* (Il modello originale del modo di pensare giapponese), Tōkyō, Kōdansha.

高取正男『日本的思考の原型』講談社、東京。

Takeda, Tsuneyasu (2011), *Nihonjin wa naze nihon no koto wo shiranai no ka* (Perché i Giapponesi non conoscono il Giappone?), Tōkyō, PHP shinsho.

竹田恒泰『日本人話なぜ日本のことを知らないのか』PHP新書、東京。

Takemura, Ken'ichi; Clark, Gregory (1979), *Yunikuna nihonjin* (Giapponesi unici), Tōkyō, Kōdansha.

竹村健一・クラークグレグリー『ユニークな日本人』講談社、東京。

Takeuchi, Kumiko (1999), *Parasaito nihonjinron: uirusu ga tsukutta nihon no kokoro* (*Nihonjinron* parassita: il virus che ha creato lo spirito giapponese), Tōkyō, Bungei shunjūsha.

竹内久美子『パラサイト日本人論—ウイルスがつくった日本のこころ』文芸春秋社、東京。

Tamaki, Akira (1978), *Inasaku bunka to nihonjin* (La cultura del riso e i Giapponesi), Tōkyō, Gendai hyōronsha.

玉城哲『稲作文化と日本人』現代表評論者、東京。

Tanigawa, Ken'ichi (2012), *Nihonjin no tamashii no yukue. Kodai nihon to ryūkyū no shiseikan* (L'origine dell'anima dei Giapponesi. La visione della vita e della morte del Giappone antico e delle Ryūkyū), Tōkyō, Fuzanbō intānashonaru.

谷川健一『日本人の魂のゆくえ—古代日本と琉球の死生観』富山房インターナショナル、東京。

Tanikawa, Tetsuzō (1947), *Nihonjin no kokoro* (Lo spirito dei Giapponesi), Tōkyō, Iwanami shoten.

谷川徹三『日本人のこころ』岩波書店、東京。

Tanikawa, Tetsuzō (1947), *Bunkaron* (Teorie sulla cultura), Tōkyō, Iwanami shoten.

谷川徹三『文化論』岩波書店、東京。

Terai, Minako (1979), *Hitotsu no nihon bunkaron* (Una teoria sul Giappone), Tōkyō, Kōdansha.

寺井美奈子『一つの文化論』講談社、東京。

Tōyama, Atsushi; Nakamura, Ikuo; Satō, Hiroo (2009), *Nihonbunkaron: kīwōdo*, Tōkyō, Yuhikaku.

遠山淳・中村生雄・佐藤弘夫『日本文化論・キーワード』有斐閣、東京。

Toyama, Shigehiko (1973), *Nihongo no ronri* (La logica della lingua giapponese), Tōkyō, Chūō kōronsha.

外山滋比古『日本語の論理』中央公論社、東京。

Toyama, Shigehiko (1976), *Nihongo no kosei* (Le peculiarità della lingua giapponese), Tōkyō, Chūō kōronsha.

外山滋比古『日本語の個性』中央公論社、東京。

Tsuda, Masumi (1977), *Nihonteki keiei no ronri* (La logica del *management* tipicamente giapponese), Tōkyō, Chūō kōronsha.

津田眞激『日本的経営の論理』中央公論社、東京。

Tsuda, Masumi (1982), *Nihonteki keiei no shinro: keieisha e no isho* (La strada verso il *management* tipicamente giapponese: testamento per i *manager*), Tōkyō, Chūō kōronsha.

津田眞激『日本的の針路・経営者への遺書』中央公論社、東京。

Tsukuba, Hisaharu (1969), *Beishoku nikushoku no bunmei* (Civilizzazioni mangiatrici di riso e di carne), Tōkyō, Nippon hōsō shuppan kyōkai.

筑波常治『米食・肉食の文明』ニッポン放送出版協会、東京。

Tsurumi, Shunsuke (1996), *Nihonjin to wa nan darō ka* (Che cosa sono i Giapponesi?), Tōkyō, Shōbunsha.

鶴見俊輔『日本人とは何だろうか』晶文社、東京。

Tsushima, Shunsuke; Satō Tadao (1997), *Nihonjin no kokoro: genfūkei o tazunete* (Il cuore dei Giapponesi. In cerca del paesaggio primordiale), Tōkyō, Iwanami shoten.

鶴見俊輔・佐藤忠男『日本人のこころ—原風景をたずねて』岩波書店、東京。

Uchida, Tatsuru (2009), *Nihonhenkyōron* (Discussione sui confini del Giappone), Tōkyō, Shinchōsha.

内田樹『日本辺境論』新潮社、東京。

Uchimura, Kanzō (1894), *Representative Men of Japan/Japan and the Japanese*, Tōkyō, Keiseisha.

Ueda, Masaaki (2008), *Nihonjin no kokoro* (Lo spirito dei Giapponesi), Tōkyō, Gakuseisha.

上田正昭『日本人のこころ』学生社、東京。

Ueda, Masaaki (2012), *Shi o mitsumete ikiru. Nihonjin no shizenkan to shiseikan* (Vivere osservando la morte. La visione della natura e della morte dei Giapponesi), Tōkyō, Kadokawa sensho.

上田正昭『死をみつめて生きる 日本人の自然観と死生観』角川選書、東京。

Ueyama, Shunpei (1971), *Nihon no shisō: dochaku to ōka no keifu* (Il pensiero giapponese: genealogia di concetti indigeni e occidentali), Tōkyō, Simul shuppankai.

上山春平『日本の思想—土着と欧化の系譜』Simul 出版会、東京。

Ueyama, Shunpei; Sasaki, Kōmei; Nakao, Sasuke (1976), *Shōyō jurin bunka: higashi ajia bunka no genryū* (La cultura delle foreste a foglie lucide: origini della cultura dell'Asia Orientale), Tōkyō, Chūō kōronsha.

上山春平・佐々木高明・中尾佐助『照葉樹林文化・東アジア文化の源流』中央公論社、東京。

Umehara, Takeshi (1976), *Nihonbunkaron* (Teorie sui Giapponesi), Tōkyō, Shōgakukan.

梅原猛『日本文化論』小学館、東京。

Umehara, Takeshi (1982), *Ainu wa gennihonjin ka: atarashii nihonjinron no tameni* (Gli Ainu erano i proto-Giapponesi? Verso un nuovo *nihonjinron*), Tōkyō, Nippon hōsō shuppan kyōkai.

梅原猛『アイヌは原日本人か—新しい日本人論のために』ニッポン放送出版協会、東京。

Umehara, Takeshi (1990), *Nihonjin to wa nani ka* (Chi sono i Giapponesi?), Tōkyō, Nihon hōsō shuppan kyōkai.

梅原猛『日本人は何か』日本放送出版協会、東京。

Umehara, Takeshi (1995), “Nihonjin no seishin no kokyō” (Il luogo natio dello spirito dei Giapponesi), in Umehara Takeshi; Yasuda Yoshinori (a cura di), *Jōmon bunmei no hakken. Kyōi no Sannai Maruyama iseki* (La scoperta della civiltà Jōmon. I resti sorprendenti del sito di Sannai Maruyama), Tōkyō, PHP kenkyūjo, pp. 12-30.

梅原猛『日本人の精神の故郷』梅原猛・安田喜憲「縄文文明の発見。驚異の三内丸山遺跡」PHP 研究所、東京。

Umesao, Tadao (1974), *Nihonjin no kokoro: bunka miraigaku e no kokoromi* (Lo spirito dei Giapponesi: un tentativo verso una futurologia culturale), Tōkyō, Asahi shuppansha.

梅棹忠夫『日本人のこころ・文化未来学への試み』朝日出版社、東京。

Umesao, Tadao (1984), *Bunmei no seitaishikan* (Una veduta della storia ecologica della civilizzazione), Tōkyō, Chūō kōronsha.

梅棹忠夫『文明の生態史観』中央公論社、東京。

Umesao, Tadao; Cary, Beth (tradotto da); Befu, Harumi (a cura di) (2003), *An Ecological View of the History of Civilization*, Melbourne, Trans Pacific Press.

Umesao, Tadao (a cura di); Kornicki, Peter e Lock, H. (traduzione assistita da) (1985), *Seventy-Seven Keys to the Civilization of Japan*, Ōsaka, Sōgensha.

Umesao, Tadao [1986] (1990), *Nihon to wa nani ka: kindai nihon bunmei no keisei to hatten* (Che cos'è il Giappone? Formazione e sviluppo della civiltà giapponese contemporanea), Tōkyō, Kokusai bunka fōramu.
梅棹忠夫『日本とは何か—近代日本文明の形成と発展』国際文化フォーラム、東京。

Umesao, Tadao; Mikals-Adachi, Eileen B. (tradotto da) (1982), *The Roots of Contemporary Japan*, Tōkyō, The Japan Forum.

Umesao, Tadao (1988), *Nihongo to nihon bunmei* (La lingua e la civiltà giapponese), Tōkyō, Kumon sensho.
梅棹忠夫『日本語と日本文明』くもん選書、東京。

Wakamori, Tarō (1981), “Nihonjin no kokoro” (Lo spirito dei Giapponesi), in *Wakamori tarō chosakushū* (Raccolta di opere di Wakamori Tarō), Tōkyō, Kōbundō.
和歌森太郎「日本人の心」『和歌森太郎著作集』弘文堂、東京。

Watanabe, Shōichi (1996), *Watanabe Shōichi no jinseikan, rekishikan o takameru jiten* (Il dizionario di Watanabe Shōichi che eleva la visione della storia e della vita umana), Tōkyō, PHP kenkyūjo.
渡部昇一『渡部昇一の人生観・歴史観を高める事典』PHP研究所、東京。

Watsuji, Testurō [1935] (1967), *Fūdo: ningengakuteki kōsatsu* (Clima: uno studio antropologico), Tōkyō, Iwanami shoten.

和辻哲郎『風土—人間学的考察』岩波書店、東京。

Watsuji, Testurō; Marinucci, Lorenzo (tradotto da) (2014), *Vento e terra. Uno studio sull'umano*, Milano, Mimesis.

Yamada, Hideyo (1978), *Fūdoron jōsetsu* (Introduzione al dibattito sull'ambiente), Tōkyō, Kokusho kankōkai.

山田英世『風土論序説』国士舘公開、東京。

Yamakuse, Yōji (2012), *Nihonjin no kokoro* (Lo spirito dei Giapponesi), Tōkyō, IBC paburishinngu.

山久瀬洋二『日本人のこころ』IBCパブリッシング、東京。

Yamamoto, Shichihei (1983), *Kūki no kenkyū* (Uno studio sull'aria), Tōkyō, Bungei shunjū.

山本七平『空気の研究』文芸春秋、東京。

Yamamoto, Shichihei (1992), *Nihonjin to wa nani ka* (Chi sono i Giapponesi?), Kyōto, PHP Institute.

山本七平『日本人とは何か』PHP Institute、京都。

Yamamoto, Shichihei (1997), *Nihonkyōto* (I seguaci del *nihonkyō*), Tōkyō, Bungei shunjū.

山本七平『日本教徒』文芸春秋、東京。

Yamamura Zentarō (2018), *Iwakura: yūkyū no nihonjin no kokoro* (Iwakura: lo sempiterno spirito dei Giapponesi), Tōkyō, Kyūryūdō.
山村善太郎『磐座—悠久の日本人のこころ』求龍堂、東京。

Yamashita, Hideo (1979), *Nihon no kotoba to kokoro: gengo hyōgen ni hisomu nihonjin no shinsō shinri o saguru* (La lingua e lo spirito del Giappone: in cerca della psicologia celata nelle espressioni linguistiche), Tōkyō, Kōdansha.
山下秀雄『日本のことばと心の一言語表現にひそむ日本人の深層心理をさぐる』講談社、東京。

Yamashita, Masao (1974), *Dōbutsu to seō shisō* (Gli animali e il pensiero occidentale), Tōkyō, Chūkō shinsho.
山下正男『動物と西欧思想』中公新書、東京。

Yasuda, Yojūrō; Nakagawa, Kōichi (1969), *Nihonjin no kokoro: kokoro no taiwa* (Il cuore dei Giapponesi: conversazione con il cuore), Tōkyō, Nihon sono sabisu sentā.
保田与重郎・中河与一『日本人のこころ—心の対話』日本そのサービスセンター、東京。

Yoneyama, Toshinao (1976), *Nihonjin no nakama ishiki* (La consapevolezza cameratesca dei Giapponesi), Tōkyō, Kōdansha.
米山俊直『日本人の仲間意識』講談社、東京。

Yoshida, Akihiko (1996), *Nihonjin no kokoro: kankyodō no susume* (Il cuore dei Giapponesi: consigli per una via ambientalista), Tōkyō, Mirion shuppan.
吉田昭彦『日本人の心—環境道のススメ』ミリオン出版、東京。

Yoshida, Atsuhiko; Nakanishi, Susumu; Yasuda, Yoshinori; Koyama, Shūzō; Shuntarō, Itō (1995), *Nihonjin no shizenkan. Jōmon kara gendai made* (La visione della natura dei Giapponesi. Dal Jōmon alla contemporaneità), Tōkyō, Kawade shobōshinsha.
吉田敦彦・中西進・安田喜憲・小山修三・伊東俊太郎『日本人の自然観—縄文から現代科学まで』河出書房新社、東京。

Saggi stranieri di *nihonjinron*

Clark, Gregory; Muramatsu Masami (tradotto da) (1977), *Nihonjin: yunīkusa no gensen* (I Giapponesi: origini della loro unicità), Tōkyō, Saimaru shuppankai.
グレゴリー・クラーク、村松増美『日本人—ユニークさの源泉』三丸出版会、東京。

Dore, Ronald P. (a cura di) (1967), *Social Change in Modern Japan*, Princeton, Princeton University Press.

Dower, John (1986), *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War*, New York, Pantheon.

Dower, John (1999), *Embracing Defeat*, New York, W. W. Norton & Co.

Immoos, Thomas; Ozaki, Kenji (tradotto da) (1972), *Kawarazu minzoku* (Il popolo immutabile), Tōkyō, Nansōsha.

トーマス・インモース、尾崎賢治『変わらざる民族—演劇・東と西』南窓社、東京。

Macfarlane, Alen (1997), *The Savage Wars of Peace: England, Japan and the Malthusian Trap*, Hoboken, Wiley.

Milward, Peter; Bekku Sanadori (tradotto da) (1978), *Nihonjin to igirisujin* (I Giapponesi e gli Inglesi), Tōkyō, Kōdansha.

Hearn, Lafcadio (1913), *Japan: An Interpretation*, New York, Macmillan.

Parsons, Talcott (1951), *The Social System*, New York, Free Press.

Wierzbicka, Anna. (199), “Japanese Key Words and Core Cultural Values”, in *Understanding Cultures through Their Key Words: English, Russian, Polish, German and Japanese*, New York, Oxford University Press, pp. 235-280.

Articoli di rivista, seminari

Fujimura, Shin'ichi (2000), “Watakushi ni wa gojūman nen mae no chikei ga mieru” (Io vedo il paesaggio di mezzo milione di anni fa), *Gendai*, 11, pp. 112-119.

藤村新一「私には五〇万年前の地形が見える」『現代』11月号。

Imanishi, Kinji (1984), “Communication. A Proposal for *Shizengaku*: The Conclusion to My Study of Evolutionary Theory”, *Journal of Social and Biological Structures: Studies in Human Social Biology*, 7, pp. 357-368.

Ise, Masaomi (2002), “The Japanese Language Brain”, *JAPAN CLOSE-UP*, PHP.

<http://www2s.biglobe.ne.jp/nippon/file/jog240e.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Tanabe, Shunsuke (2008), “‘Nihonjin’ de aru to wa ikanaru koto ka” (Chi sono i Giapponesi?), in Katsuya Minamida; Izumi Tsuji (a cura di), *Bunka shakaigaku no shiza* (Punti di vista di sociologia culturale), Kyōto, Mineruva shobō, pp. 287-308.

田辺俊介「〈日本人〉であるとは如何なることか」南田勝也・辻泉（編）『文化社会学の視座』ミネルヴァ書房、京都。

Watanabe, Masao (1974), “The Conception of Nature in Japanese Culture”, *Science*, 183, pp. 279-282.

Watanabe, Shōichi (1974), “On the Japanese Language”, *Japan Echo*, 1, 2, pp. 9-20.

Watanabe, Shōichi (1975), “Kiba gata kokka to nōkō gata kokka” (La nazione equestre e la nazione agricola), *Shokun*, 11.

渡部昇一「騎馬型国家と農耕型国家」『諸君！』1976年、11月号。

Yamaguchi, Toshi (1986), “Nihonjin wa doko kara kitaka”, *Nihonjin no genzō*, Gyosei.
山口敏「日本人はどこから来たか」『日本人の原像』ぎょうせい。

Libri di testo, programmi educativi

Kodomo kurabu (a cura di) (2020), *Man'yōshū kara manabō: nihon no kokoro to kotoba kodai no miyake* (Impariamo dal *Man'yōshū*: il cuore dello spirito giapponese e del periodo antico della lingua), Tōkyō, Mineruba shobō.

こどもくらぶ『万葉集から学ぼう—日本のこころと言葉古代の都』ミネルヴァ書房、東京。

MEXT (Ministero dell'educazione, cultura, sport, scienza e tecnologia) (2002), *Kokoro no nōto* (Il quaderno del cuore).

http://www.mext.go.jp/a_menu/shotou/doutoku/index.htm (ultima consultazione: 25/11/2020)

MEXT (Ministero dell'educazione, cultura, sport, scienza e tecnologia) (2013), *Watashitachi no dōtoku* (La nostra morale).

http://www.mext.go.jp/a_menu/shotou/doutoku/index.htm (ultima consultazione: 25/11/2020)

Tanaka, Hidemichi (a cura di), *Atarashii nihon no rekishi* (La nuova storia del Giappone), Tōkyō, Bijinesusha.

田中英道 (編)『新しい日本の歴史』ビジネス社、東京。

Documenti e libri propagandistici, concept books, programmi economici, di marketing

Abe, Shinzō (2006), *Utsukushii kuni e* (Verso un Paese meraviglioso), Tōkyō, Bungei shunjū.

安倍晋三『美しい国へ』文芸春秋、東京。

Abe, Shinzō (2013), *Atarashii kuni e: Utsukushii kuni e no kanzen-ban* (Verso un Paese nuovo. Edizione completa di “Verso un Paese meraviglioso”), Tōkyō, Bungei shunjū.

安倍晋三『新しい国へ—美しい国への完全版』文藝瞬儒、東京。

Abe, Shinzō; Hyakuta, Naoki (2013), *Nihon yo, sekai no mannaka de sakihokore* (Giappone, fiorisci e sii fiero), Tōkyō, Waku.

安倍晋三・百田尚樹『日本よ、世界の真ん中で咲き誇れ』ワック、東京。

Anonymous (2012), *Hokori aru nihon no rekishi o manabō! Nihon ga motto suki ni naru* (Studiamo una storia giapponese orgogliosa! Amare di più il Giappone), Tōkyō, Ikuhōsha.

無名『誇りある日本の歴史を学ぼう！日本がもっと好きになる』育鵬社、東京。

Bunka no jidai kenkyū gurūpu (a cura di) (1980), *Bunka no jidai* (L'età della cultura), Tōkyō, Japan Ministry of Finance Printing Bureau.

文化の時代研究グループ (編)『文化の時代』財務省、東京。

METI (Ministry of Economy, Trade and Industry) (2012), *Cool Japan Strategy*.
[Diapositive che disegnano un'ampia strategia di *soft power* per affermare il prodotto giapponese nel mondo attraverso una pubblicizzazione della sua cultura] (ultima consultazione: 25/11/2020)
http://www.meti.go.jp/english/press/2017/0308_001.html
http://www.meti.go.jp/english/policy/mono_info_service/creative_industries/creative_industries.html#press

METI (Ministry of Economy, Trade and Industry) (2014), *Cool Japan Initiative*.
[Diapositive che disegnano un'ampia strategia di *soft power* per affermare il prodotto giapponese nel mondo attraverso una pubblicizzazione della sua cultura] (ultima consultazione: 25/11/2020)
http://www.meti.go.jp/english/press/2017/0308_001.html
http://www.meti.go.jp/english/policy/mono_info_service/creative_industries/creative_industries.html#press

METI (Ministry of Economy, Trade and Industry) (2015), *Traditional Crafts of Japan*.
[Poster grafico con le icone di tutti i prodotti artigianali giapponesi riconosciuti dal METI] (ultima consultazione: 25/11/2020)
http://www.meti.go.jp/english/press/2017/0308_001.html
http://www.meti.go.jp/english/policy/mono_info_service/creative_industries/creative_industries.html#press

Shin nippon seitetsu kabushiki gaisha (Nippon Steel Corporation) (a cura di) (1984), *Nihon: sono sugata to kokoro* (Giappone: la sua realtà e il suo spirito), Tōkyō, Gakuseisha.
新日本製鐵株式会社『日本—その姿と心』学生社、東京。

Shin nippon seitetsu kabushiki gaisha (Nippon Steel Corporation) (a cura di) (1992a), *Nihon no kokoro: bunka to dentō* (Lo spirito del Giappone: cultura e tradizione), Tōkyō, Maruzen.
新日本製鐵株式会社『日本のこころ—文化と心』丸善、東京。

Shin nippon seitetsu kabushiki gaisha (Nippon Steel Corporation) (a cura di) (1992b), *Nihon no kokoro: gendai shakai* (Lo spirito del Giappone: la società contemporanea), Tōkyō, Maruzen.
新日本製鐵株式会社『日本の心—現代社会』丸善、東京。

The Japan Book (2002), Tōkyō, Kōdansha International Ltd.

The Nippon Steel Book (1984), Tōkyō, Nippon Steel Corporation.

Yamakuse, Yōji; Cooney, Michael A. (tradotto da) (2016), *Japaneseness: A Guide to Values and Virtues*, Berkeley, Stone Bridge Press.

Blog, siti Internet istituzionali e non

Beyond 2020 Program
http://www.kantei.go.jp/jp/singi/tokyo2020_suishin_honbu/beyond2020/index.html (ultima consultazione: 25/11/2020)

Culture NIPPON
<https://culture-nippon.go.jp/ja/#categories/%E5%B1%95%E8%A6%A7%E4%BC%9A> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Discover Japan

<https://visitjapan2019.com/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Discover the Spirit of Japan

<https://www.jnto.org.au/media-release/discover-the-spirit-of-japan/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Find your Japan

<https://www.japan.go.jp/japan/findyourjapan/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

<https://find-your-jpn.com/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Highlighting Japan

<https://www.gov-online.go.jp/eng/publicity/book/hlj/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Hirogaru. Motto ironna nihon to nihongo

<https://hirogaru-nihongo.jp/en/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Japan Brand. Authentic Japanese Products

<https://japan-brand.jnto.go.jp/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Nihonbaku 日本博 (Japan Cultural Expo)

<https://japanculturalexpo.bunka.go.jp/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Japan Library

<https://www.japan.go.jp/publications/japanlibrary/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Japan's Regional Charm

<https://www.japan.go.jp/regions/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Japanese Food. Your Quality Time

http://www.maff.go.jp/e/jf_yqt/ (ultima consultazione: 25/11/2020)

JNTO

<https://www.jnto.go.jp/jpn/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Marugoto

<https://www.marugoto.org/en/about/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

METI (Ministry of Economy, Trade and Industry) (2015), NIPPON QUEST™

https://www.meti.go.jp/english/press/2015/0811_01.html (ultima consultazione: 25/11/2020)

https://www.meti.go.jp/english/press/2015/pdf/0811_01a.pdf (ultima consultazione: 25/11/2020)

Nihon bunka kōzō gaku kenkyūkai 日本文化構造学研究会 (Centro di ricerca degli studi sulla struttura della cultura giapponese)

<https://projectkyoto.jimdofree.com/> (ultima consultazione: 25/11/2020)
<https://japancode.jimdofree.com/> (ultima consultazione: 25/11/2020)
<https://www.facebook.com/masasi.em> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Nihongo-tte sugoi! Eigo de hyōgen dekinai tokuyū no iimawashi 14 ko matome 日本語ってすごい！英語で表現できない特有の言い回し 14 個まとめ (Il giapponese è meraviglioso! 14 frasi uniche che non possono essere espresse in inglese!)

<http://photoshopvip.net/78144> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Yoshiko, Sakurai, *The Official Web Site*

<https://en.yoshiko-sakurai.jp/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

We Are Tomodachi

<https://www.japan.go.jp/tomodachi/index.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Guide turistiche

JNTO Piccola guida del Giappone (2015)

<https://www.jnto.go.jp/eng/yourguide/ita.pdf> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Canali Youtube

Kazuya Channel

<https://www.youtube.com/channel/UCNqbJ7zpxAx2BxPx-xmx6g> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Kazuya Channel GX

<https://www.youtube.com/user/kazuyachgx/videos> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Sekai ga odoroi ta nippon! 世界が驚いたニッポン

<https://www.tv-asahi.co.jp/shisatsudan/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

App per smartphone

WONDER!NIPPON,

<http://www.wonder-nippon.com/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Programmi televisivi

Kindaichi, Haruhiko (2003), *Kindaichi sensei ga kataru nihongo no kokoro* (La quintessenza della lingua giapponese raccontata dal professor Kindaichi), Tōkyō, Gakushū kenkyūsha.

金田一春彦『金田一先生が語る日本語のこころ』学習研究社、東京。

NHK hōsō yoron chōsajo (a cura di) (1979), *Nihonjin no kenminsei: NHK zenkoku kenmin ishiki chōsa* (Il carattere regionale dei Giapponesi: un'inchiesta nazionale del NHK sulla consapevolezza delle differenze regionali), Tōkyō, Nippon hōsō shuppan kyōkai.

Nippon sugoi! (2015)

Terebi Ōsaka, *Japanese Style Originator* 和風総本家
<http://www.tv-osaka.co.jp/ip4/wafu/first.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Terebi Ōsaka, *You wa nani shi ni nihon he?* YOUは何しに日本へ? (Perché TU sei venuto in Giappone?)
<https://www.tv-tokyo.co.jp/youhananishini/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

TV Tōkyō, *Naze soko ni? Nihonjin: shirarezaru* ナゼそこに? 日本人—知られざる波瀾万丈伝 (Perché lì? Giapponesi: storie sconosciute piene di vicissitudini)
https://www.tv-tokyo.co.jp/sekai_nazesoko/ (ultima consultazione: 25/11/2020)

TV Tokyo, *Sekai! Nippon ikitai hito ōjudan* 世界! ニッポン行きたい人応援団 (Mondo! Persone che esultano per andare in Giappone)
<https://www.tv-tokyo.co.jp/nipponikitaihitto/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Il *nihonjinron* in politica: gruppi conservatori affiliati al LDP

Association of Diet Members Advocating Worship at the Yasukuni Shrine

Atarashii rekishi kyōkasho o tsukuru kai 新しい歴史教科書をつくる会 (Società per la riforma dei libri scolastici) (1997)
<http://www.tsukurukai.com/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Committee to Discuss Historical Issues (2015)

Diet Members Liaison Committee with the Nippon Kaigi

Diet Member Group to Consider Japan's Future and History Textbooks

Diet Members' Roundtable for Discussion with the Shintō Seiji Renmei

Dōtoku kyōiku o susumeru yūshikisha no kai 道德教育をすすめる有識者の会 (Associazione di esperti per la promozione dell'educazione morale)
<https://doutoku.jimdofree.com/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Kyōkasho kaizen no kai 教科書改善の会 (Società per il miglioramento dei libri scolastici) (2007)
<http://kyoukashokaizen.blog114.fc2.com/> (ultima consultazione: 25/11/2020)
<http://www.ikuhosha.co.jp/public/message071210.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Jinja honchō 神社本庁 (Associazione dei santuari shintoisti) (1946)
<https://www.jinjahoncho.or.jp/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

JINF (Japan Institute for National Fundamentals)
<https://jinf.jp/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Nihon josei no kai 日本女性の会
<https://ameblo.jp/nihonjoseinokai/> (ultima consultazione: 25/11/2020)
<http://www.nipponkaigi.org/tag/%E6%97%A5%E6%9C%AC%E5%A5%B3%E6%80%A7%E3%81%AE%E4%BC%9A?cat=1&tag=106> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Nihon kyōiku saisei kikō 日本教育再生機構 (Organizzazione per la rivitalizzazione dell'educazione giapponese) (2006)

Nippon kaigi 日本会議 (Conferenza sul Giappone)
<http://www.nipponkaigi.org/> (ultima consultazione: 25/11/2020)
https://www.youtube.com/watch?time_continue=68&v=j8DLbREG1bs&feature=emb_title (ultima consultazione: 25/11/2020)

Nippon o mamoru kai 日本を守る会 (Associazione per la tutela del Giappone) (1974)
<http://www.nipponwomamorukai.jp/> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Seikyō kankei o tadasu kai 政教関係を正す会 (Associazione per la rettificazione dei rapporti tra stato e religione) (1971)

Shinseiren 神政連 (La lega tra shintoismo e politica) (1969)
<http://www.sinseiren.org/shinseirentoha/shinseirenntoha.htm> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Young Parliamentarians Association that Consider Japan's Future and History Education (1997)

Zaitokukai 在特会 (Gruppo di cittadini contro i privilegi accordati ai residenti coreani) (2007)

- *Letteratura critica sul nihonjinron*

Amino, Yoshihiko [1990] (2004), *Nihonron no shiza: rettō no shakai to kokka* (Prospettive sul *nihonron*: una nazione e una società di arcipelago), Tōkyō, Shōgakukan.
網野義彦『日本論の視座－列島の社会と国家』小学館、東京。

Aoki, Tamotsu (1990), *Nihon bunkaron no hen'yō: sengo nihon no bunka to aidentitī* (I cambiamenti del *nihonbunkaron*: identità e cultura nel Giappone del dopoguerra), Tōkyō, Chūō kōronsha.
青木保『日本文化論の変容－戦後日本の文化とアイデンティティー』中央公論社、東京。

Amino, Yoshihiko (1992), “Deconstructing Japan”, *East Asian History*, 3, pp. 121-142.

Amino, Yoshihiko (1994), *Nihon shakai saikō: kaimin to rettō bunka* (Riconsiderando la società giapponese: un popolo del mare e una cultura di arcipelago), Tōkyō, Shōgakukan.
網野義彦 『日本社会再考－海民と列島文化』 小学館、東京。

Amino, Yoshihiko (2000), “*Nihon*” to wa nani ka (Che cos’è il ‘Giappone’?), Tōkyō, Kōdansha.
網野義彦 『「日本」とは何か』 講談社、東京。

Befu, Harumi (1980), “A Critique of the Group Model of Japan”, *Social Analysis*, 5/6, Special Issue: Japanese Society: Reappraisals and New Directions, pp. 29-43.

Befu, Harumi (1984), *Ideorogī toshite no nihonbunkaron* (Il *nihonbunkaron* come ideologia), Tōkyō, Shisō no kagakusha.
ベフ・ハルミ 「イデオロギーとしての日本文化論」 思想の科学社、東京。

Befu, Harumi (1993), *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity*, Berkeley, University of California Press.

Brasor, Philip (2017), “What, if Anything, Makes Japan Unique?”, *The Japan Times*.
<http://www.japantimes.co.jp/news/2017/04/01/national/media-national/anything-makes-japan-unique/#.WOHqiG-GPIV> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Caroli, Rosa (1999), *Il mito dell’omogeneità giapponese: storia di Okinawa*, Milano, Franco Angeli.

dalla Chiesa, Simone (2017), “Il mito del ‘selvaggio balbettante’ e l’origine della poesia Giapponese”, in C. Bulfoni, E. Lupano, B. Mottura (a cura di), *Sguardi sull’Asia e altri scritti in onore di Alessandra Cristina Lavagnino*, LED Edizioni, pp. 369-386.

Denoon, Donald; Hudson, Mark; McCormack, Gavan; Morris-Suzuki, Tessa (2001), *Multicultural Japan: Paleolithic to Postmodern*, Cambridge, Cambridge University Press.

Edwards, Walter (1983), “Event and Process in the Founding of Japan: The Horserider Theory in Archeological Perspective”, *Journal of Japanese Studies*, 9, 2, pp. 265-295.

Fukuoka, Yasunori (2000), *Lives of Young Koreans in Japan*, Melbourne, Trans Pacific Press.

Habu, Junko; Fawcett, Clare (1999), “Jomon Archeology and the Representation of Japanese Origins”, *Antiquity*, 73, 281, pp. 587-593.

Hashimoto, Kayoko (2000), “‘Internationalization’ is ‘Japanisation’: Japan’s Foreign Language Education and National Identity”, *Journal of intercultural studies*, 21, 1, pp. 39-51.

Hong, Wontack (2005), “Yayoi Wave, Kofun Wave, and Timing: The Formation of the Japanese People and Japanese Language”, *Korean Studies*, 29, pp. 1-29.

Hudson, Mark J. (1999), *Ruins of Identity: Ethnogenesis in the Japanese Islands*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

Hudson, Mark J. (2006), “Pots not People: Ethnicity, Culture, and Identity in Postwar Japanese Archaeology”, *Critique of Anthropology*, 26.

Kawamura, Nozomu (1980), “The Historical Background of Arguments Emphasizing the Uniqueness of Japanese Society”, *Social Analysis*, 5, 6, pp. 44-62.

Kawamura, Nozomu (1982), *Nihonbunkaron no shūhen* (Alcune argomentazioni delle teorie sulla cultura giapponese), Tōkyō, Ningen no kagakusha.
河村望『日本文化論の周辺』人間の科学者、東京。

Koyano, Atsuki (2010), *Nihonbunkaron no inchiki* (La frode del *nihonbunkaron*), Tōkyō, Gentōsha shinsho.
小谷野敦『日本文化論のインチキ』幻冬舎新書

Lie, John (2001), *Multiethnic Japan*, Cambridge, Harvard University Press.

Maher, John C.; Yashiro, Kyōko (1995), *Multilingual Japan*, Clevedon, Multilingual Matters.

Miller, Roy A. (1967), *The Japanese Language*, Chicago, University of Chicago Press.

Miller, Roy A. (1971), *Japanese and the Other Altaic languages: History and Structure of Languages*, Chicago, University of Chicago Press.

Miller, Roy A. (1986), *Nihongo. In Defense of Japanese*, London, Athlone Press.

Morris-Suzuki, Tessa (1997), *Re-inventing Japan: Time, Space, Nation*, New York, M. E. Sharpe.

Mouer, Ross; Sugimoto, Yoshio (1982), *Nihonjin wa “nihonteki” ka* (I Giapponesi sono “nipponici”?), Tōkyō, Tōyō keizai shinpōsha.
杉本良夫、ロス・マオア『日本人は「日本的」か』東洋経済新報社、東京。

Mouer, Ross; Sugimoto, Yoshio (1982), *Nihonjinron ni kansuru jūni shō* (Dodici capitoli riguardanti il *nihonjinron*), Tōkyō, Chikuma gakugeibunko.
杉本良夫、ロス・マオア共編著『日本人論に関する 12 章』ちくま学芸文庫、東京。

Mouer, Ross; Sugimoto, Yoshio (1995), “*Nihonjinron* at the End of the Twentieth Century: A Multicultural Perspective”, in Sugimoto Yoshio; Johann P. Arnason (a cura di), *Japanese Encounters with Postmodernity*, London, Kegan Paul International, pp. 237–269.

Mouer, Ross; Sugimoto, Yoshio (1995), *Nihonjinron no hōteishiki* (La formula per risolvere il *nihonjinron*), Tōkyō, Chikuma gakugeiko.

杉本良夫、ロス・マオア共著『日本人論の方程式』ちくま学芸文庫、東京。

Murphy-Shigematsu, Stephen (1993), “Multiethnic Japan and the Monoethnic Myth”, *MELUS*, 18, 4, pp. 63-80.

Nomura Sōgō (1978), *Nihonjinron. Kokusai kyōchō jidai ni sonaete* (Teorie sui Giapponesi. Prepararsi per l’era della cooperazione internazionale), Tōkyō, Nomura sōgō kenkyūjo.

野村総合『日本人論・国際協調時代に備えて』野村総合研究所、東京。

Ōkubo, Takaki (2003), *Nihonbunkaron no keifu: “Bushidō” kara “amae no kōzō” made* (Genealogia delle teorie sulla cultura giapponese: dalla “Via del bushi” alla “struttura della dipendenza”), Tōkyō, Chūkō shinsho.

大久保高樹『日本文化論の系譜—「武士道」から「『甘え』の構造」まで』中公新書、東京。

Oguma, Eiji (1998), “*Nihonjin*” no kyōkai (I confini de’ “i Giapponesi”), Tōkyō, Shin’yōsha.

小熊英二『〈日本人〉の境界』新曜社、東京。

Oguma, Eiji; Stickland, Leonie R. (tradotto da) (2017), *The Boundaries of “the Japanese”*, Melbourne, Trans Pacific Press.

Sica, Virginia; Tsuchiya, Junji (2016), “Luoghi (comuni) del Giappone”, in *Lingue culture mediazioni*, 3, 2.

Sugimoto, Yoshio; Mouer, Ross (1980), *Japanese Society: Reappraisals and New Directions*, A Special Issue of *Social Analysis*, 5/6, Adelaide, University of Adelaide.

Sugimoto, Yoshio (2009), *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture*, Melbourne, Cambridge University Press.

Weiner, Michael (a cura di) (2009), *Japan’s Minorities: The Illusion of Homogeneity*, London, Routledge.

Yoshino, Kōsaku (1997), *Bunka nashonarizumu no shakaigaku* (Sociologia del nazionalismo culturale), Nagoya, Nagoya daigaku shuppankai.

吉野耕作『文化ナショナリズムの社会学』名古屋大学出版会、名古屋。

Yoshino, Kōsaku (2002), “English and Nationalism in Japan: The Role of the Intercultural Communications Industry”, in Sandra Wilson (a cura di), *Nation and Nationalism in Japan*, New York, Routledge Curzon.

- *Letteratura critica sul tema del nazionalismo giapponese*

Brown, Delmer M. (1971), *Nationalism in Japan: An Introductory Historical Analysis*, New York, Russell & Russell.

Burns, Susan L. (2003), *Before the Nation. Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*, Durham, Duke University.

Craig, Albert M. (1968), "Fukuzawa Yukichi. The Philosophical Foundations of Meiji Nationalism", in Robert E. Ward (a cura di), *Political Development in Modern Japan*, Princeton, Princeton University Press, pp. 99-148.

Doak, Kevin M. (1997), "What is a Nation and Who Belongs? National Narratives and the Ethnic Imagination in Twentieth-Century Japan", *The American Historical Review*, 102, 2, pp. 283 –309.

Hasegawa, Tsuyoshi; Togo, Kazuhiko (a cura di) (2008), *East Asia's Haunted Present: Historical Memories and the Resurgence of Nationalism*, Westport, Praeger Security International.

Hashimoto Akiko (2016), "Nationalism, Pacificism, and Reconciliation: Three Paths Forward for Japan's "History Problem"", *The Asia-Pacific Journal*, 14, 4, pp. 1-13.
<https://apjif.org/2016/20/Hashimoto.html> (ultima consultazione: 25/11/2020)

Havens, Thomas R. H. (1974), *Farm and Nation in Modern Japan. Agrarian Nationalism, 1870-1940*, Princeton, Princeton University Press.

Kingston, Jeff (2015), *Asian Nationalisms Reconsidered*, Abingdon, Routledge.

Kohl, Philip L.; Fawcett, Clare (a cura di) (1995), *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 218-231.

McVeigh, Brian J. (2004), *Nationalisms of Japan: Managing and mystifying identity*, Lanham, Rowman and Littlefield.

Nozaki, Yoshiko (2008), *War Memory, Nationalism and Education in Postwar Japan, 1945-2007: The Japanese History Textbook Controversy and Ienaga Saburo's Court Challenges*, London, Routledge.

Ohnuki-Tierney, Emiko (2002), *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms: The Militarization of Aesthetics in Japanese History*, Chicago, The University of Chicago Press.

Shimazu, Naoko (2006), *Nationalisms in Japan*, London, Routledge.

Stronach, Bruce (1995), *Beyond the Rising Sun: Nationalism in Contemporary Japan*, Westport, Praeger.

White, James W.; Umegaki, Michio; Havens, Thomas R. H. (a cura di) (1990), *The Ambivalence of Nationalism: Modern Japan Between East and West*, Lanham, University Press of America.

Wilson, Sandra (a cura di) (2002), *Nation and Nationalism in Japan*, New York, Routledge Curzon.

RINGRZIAMENTI

Ringrazio la professoressa Maria Vittoria Calvi, coordinatrice del corso di dottorato in Studi linguistici, letterari e interculturali in ambito europeo ed extra-europeo; la professoressa Virginia Sica che ha seguito con pazienza ogni fase di questo faticoso percorso e il professor Simone dalla Chiesa che in questi tre anni è sempre stato prodigo di preziosi consigli.