

Il santuario Yasukuni: tra identità tradizionale e memoria collettiva ferita

Claudia Zancan

Introduzione

I beni culturali, storici e artistici sono normalmente percepiti come un aspetto positivo di un'identità culturale e di una memoria collettiva di una data comunità. Negli ultimi anni è aumentato l'interesse accademico nei confronti di ciò che viene definito come patrimonio contestato e difficile. Difatti, il patrimonio artistico, storico e culturale nato o utilizzato in situazioni come guerre, genocidi e colonialismo può, anche a distanza di molti anni, richiamare alla memoria ricordi dolorosi ed essere percepito negativamente.¹ Raccontare la storia con una percezione diversa dalla realtà dell'oggettività dei fatti storici può creare una sorta di cicatrice nella memoria collettiva della comunità ed essere percepita come tale anche dalle generazioni future.²

Il santuario Yasukuni, a Tōkyō, rientra tra gli esempi contemporanei di patrimonio contestato e difficile in quanto ha creato malcontento a livello internazionale in Cina e Corea per la commemorazione pubblica di criminali di guerra da parte di esponenti politici giapponesi. La posizione del governo giapponese è ancora molto controversa: nel museo adiacente al santuario non vengono menzionati i massacri e le atrocità commesse dalle truppe giapponesi, aggravando la percezione negativa da parte della comunità internazionale. La posizione di Yasukuni è più complessa di ciò che potrebbe sembrare a una prima lettura. Infatti, il problema principale è l'identità che il santuario rappresenta: per il popolo giapponese è considerato come luogo in cui ancora oggi vengono officiati i tradizionali riti legati alla pacificazione degli spiriti inquieti dei morti in battaglia, per la comunità internazionale, e anche per una buona parte del popolo giapponese, è il luogo in cui vengono onorati criminali di guerra.

Scopo di questo elaborato è comprendere l'identità oggi rappresentata dal santuario Yasukuni, partendo dal contesto storico e culturale in cui è nato, comprendere come la cultura materiale può rappresentare una data ideologia e identità, e come gli stessi monumenti possono cambiare utilizzo e percezione a seconda del tempo storico. A causa dei limiti dell'elaborato, non verranno approfonditi l'ideologia del cosiddetto *Kokka Shintō*, le questioni politiche dietro la controversia, né

¹ Lynn MESKELL, "Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology", *Anthropological Quarterly*, Vol. 75, No.3, 2002, pp. 557-574

² Amanda KEARNEY, "Cultural Wounding", in Amanda Kearney (a cura di), *Cultural Wounding, Healing, and Emerging Ethnicities*, London, New York, Palgrave Macmillan, 2014, p. 31

il periodo dell'espansionismo imperialista giapponese che ha generato diversi dolori e traumi nel Continente, causando una ferita nella memoria collettiva.

Contesto storico e culturale

Sebbene la data di edificazione del santuario sia il 1869, è già anni prima che vengono poste le basi nel contesto culturale per la sua costruzione. Nel 1862 lo shogunato Tokugawa (1603-1868) era in forte declino. I leader delle forze ribelli provenienti dal Giappone occidentale, che controllavano in quel momento la città di Kyōto, chiesero all'imperatore regnante Kōmei di officiare un rito per i guerrieri morti combattendo contro lo shogunato Tokugawa.³ Questo rito venne chiamato *irei no saigi* e fu svolto, come da tradizione, sia da sacerdoti shintō che da monaci buddhisti al complesso templare del Kyōto Higashiyama ryōzan.⁴ Successivamente venne costruita una sala per "invitare gli spiriti" (*shōkon'jo*) che si aggiunse ai riti commemorativi annuali nei templi buddhisti in onore dei guerrieri morti dal 1853.⁵ Nasce qui quella che sarà la funzione e l'identità originaria di Yasukuni, ovvero un luogo sacro per la pacificazione e commemorazione degli spiriti irrequieti dei morti in battaglia, di cui si parlerà nella sezione successiva.

Durante il periodo Meiji (1868-1912), il Giappone si trovò a dover in parte ridefinire la propria identità culturale messa in discussione dall'incontro-scontro con le potenze europee e statunitensi. A causa dei tanti cambiamenti introdotti dal 1868, il nuovo governo aveva bisogno di (ri)creare una sorta di nuova identità collettiva ponendo lo shintō al centro di essa. Una delle innovazioni fu la revisione della corte imperiale dove l'imperatore Meiji fu elevato allo status di *kami* vivente, buddhismo e shintō vennero, dopo secoli di sincronia, separati e i santuari shintō sostituirono i templi nella trasmissione della nuova ideologia centrale, come era successo durante il periodo precedente con i templi buddhisti locali.⁶ In questo periodo venne istituito quello che verrà poi denominato come *Kokka Shintō* e come sottolinea Shimazono Susumu:

Setting up the foundation for the penetration of State Shinto into the lives of the people entailed the establishment of the ritual systems of State Shinto and emperor worship; and the formation and propagation of a system in which Kokutai thought bolstered popular reverence for the emperor [...]. It was strengthened, however, by incorporating as part of State Shinto the ritual system found in Shrine Shinto that conformed to the Kokutai and supported the state. The effort to make the ritual system of Shinto one wing of State Shinto proceeded on two levels: the organization of shrines

³ John NELSON, "Social Memory as Ritual Practice: Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 2, 2003, p. 446

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.* p. 447

throughout the country, and the enhancement of the role of palace rituals and core shrines such as Ise Jingū 伊勢丹, Atsuta Jingū 熱田神宮, and Yasukuni Jinja 靖国神社 (Tokyo Shōkonsha jinja). [...] In this first period, the separation of Buddhas and kami (shinbutsu bunri 神仏分離) transformed sacred places that had originally been an amalgamation of kami and Buddhist worship under the control of Buddhist organizations into facilities for Shrine Shinto, which emphasized emperor worship. In addition, new shrines were built, including [...] Yasukuni Shrine (Tokyo Shōkonsha, 1869, renamed 1879). [...] All of these shrines were involved in emperor worship and were deeply colored by State Shinto.⁷

Una figura di spicco nel sostenere i rituali concepiti nella nuova ottica del sincretismo tra politica e shintō⁸ – *saisei itchi* –, fu Omura Masujirō, capo di una fanteria che aveva subito importanti perdite durante le guerre civili.⁹ Nel 1869 decise di edificare nella collina Kudan il Tōkyō Shōkonsha jinja, letteralmente “il santuario in cui gli spiriti dei morti in guerra sono invitati”, un luogo sacro dove commemorare e placare gli spiriti di coloro che avevano combattuto per l’imperatore durante la restaurazione Meiji.¹⁰ I riti per la pacificazione degli spiriti irrequieti, che venivano prima celebrati nei templi buddhisti, vengono ora officiati nel centro del nuovo potere Meiji, Tōkyō. La scelta del luogo da parte di Omura non è casuale: la collina Kudan fu lo scenario di diverse battaglie sanguinose, e di conseguenza un luogo con spiriti particolarmente inquieti; inoltre la collina segnava anche la divisione tra le due classi sociali nate durante il periodo Tokugawa, ovvero la *shitamachi*, o “città bassa”, dove viveva la gente comune, e la *yamanote*, abitata dai funzionari di classe superiore e dai samurai.¹¹ Così si sarebbero eliminate queste distinzioni sociali caratteristiche del periodo precedente, come a voler sottolineare nuovamente un taglio netto con la politica Tokugawa. Già nel Shōkonsha jinja, si ha un importante cambiamento rispetto al passato: il ciclo dei riti di pacificazione degli spiriti inquieti era deciso dal Ministero dell’esercito e il Ministero della marina militare, quindi dallo Stato, unito più che mai, simboleggiato dalla figura dell’imperatore¹² e restò sotto l’amministrazione e controllo del governo fino al 1945.¹³ Nel 1875, il giovane imperatore Meiji prese parte, per la prima volta nella storia, al rito principale e decise di portare nel santuario tutti gli spiriti dei morti in battaglia pacificati fino ad allora nei singoli santuari

⁷ Susumu SHIMAZONO, "State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji", trad. di Regan E. Murphy, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 36, No. 1, 2009, cit. p. 112

⁸ Dati i limiti di questo elaborato, non verrà analizzata la separazione tra morale/etica e religione avvenuta durante il periodo Meiji in cui lo shintō veniva considerato morale e rientrava così nella sfera pubblica della popolazione.

⁹ NELSON, “Social Memory as ...”, cit., p. 447

¹⁰ Jakub HAVLICEK, “Religion, Politics and National Identity in Modern Japan: Examining the Issue of Yasukuni Shrine”, *Religio*, Vol. 17, No. 1, 2009, cit., p. 60

¹¹ NELSON, “Social Memory as...”, cit., p. 447

¹² *Ibid.*, p.450

¹³ SHIMAZONO, “State Shinto in the Lives...”,cit., p. 112

regionali istituiti prima del 1867, rinominando il santuario nel 1879 in Yasukuni Jinja, ovvero il santuario “della pace nazionale”.¹⁴ Qui, coloro che morivano combattendo per l’imperatore, anche persone comuni, venivano divinizzati e consacrati come *kami*. Tuttavia, non venivano venerati singolarmente, bensì come parte di una collettività invisibile.

Durante il periodo espansionistico e bellico, Yasukuni divenne il simbolo della propaganda imperialista e militare: infatti fu promesso ai soldati che non solo sarebbero stati commemorati nel santuario, ma che da lì avrebbero continuato a difendere la nazione.¹⁵ Quindi si andava a rafforzare il senso di appartenenza al Giappone e l’identità giapponese.

Dal 1946 il santuario si è dovuto registrare come organizzazione religiosa liberandosi dal controllo del Ministero dell’esercito e del Ministero della marina militare, diventando un “santuario per il popolo”. Nel 1951 fu inoltre deciso che non ci sarebbe stata nessuna azione di repressione nei confronti di tutti quei santuari vicini al militarismo giapponese¹⁶, facendo rientrare quindi anche Yasukuni.

Da questo breve contesto storico e culturale si evince che Yasukuni assunse fin da subito un ruolo estremamente importante nei riti del Kokka Shintō e, allo stesso tempo, come esposto all’inizio di questa sezione, continuò una serie di riti nati prima della Restaurazione, quindi un legame con l’identità pre-Meiji dei giapponesi. Per questo si può ritenere che Yasukuni abbia due identità contrastanti: se da una parte rappresenta in pieno le presunte tradizioni secolari del popolo giapponese, dall’altra è senza dubbio difficile separarlo dal contesto politico e strettamente connesso con la figura imperiale, lo Shintō di Stato e tutta la simbologia che ha rappresentato durante l’espansionismo imperialista.

Il rito di pacificazione degli spiriti inquieti dei morti

Il santuario Yasukuni è ancora oggi il santuario più importante del Giappone in cui vengono svolti i riti di pacificazione degli spiriti inquieti e potenzialmente vendicativi dei morti, chiamati *onryō* o *goryō*.

Sebbene non si sappia con certezza come sia nato questo culto, si hanno informazioni storiche riguardo ai primi riti di pacificazione di spiriti pericolosi per la comunità locale a partire dal 863,

¹⁴ NELSON, “Social Memory as...”, cit., pp. 450, 451

¹⁵ Maciej PLETNIA, “Collective Memory as a Source of International Conflicts: Controversies Surrounding Yasukuni Shrine”, in J. Marszałek-Kawa (a cura di), *Dilemmas of Contemporary Asia: Deliberations on Economy and Security*, Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek, 2013, p. 256

¹⁶ Mark R. MULLINS, “How Yasukuni Shrine Survived the Occupation: A Critical Examination of Popular Claims”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 65, No. 1, 2010, pp.125, 126

per poi diventare popolari durante tutto il periodo Heian (794-1185) e diffusi tra la gente comune nel periodo medioevale.¹⁷ I *goryō* sono, nello specifico, gli spiriti di chi ha subito una morte violenta, innaturale, difficile, ed essendo morti improvvisamente, restano aggrappati alla vita e si aggirano inquieti a turbare i vivi provocando diversi problemi, come pestilenze, malattie, guerre. Massimo Raveri li definisce come:

Presenze angoscianti, che aprono dei varchi nei confini della vita quotidiana e ne minacciano la sicurezza. Sono i *goryō* 御霊, ombre – divenute spesso leggenda – di amanti colpevoli, di guerrieri abbacinati da un sogno di gloria, di cortigiani irretiti nelle trame del potere, di donne tradite negli affetti: una morte violenta e improvvisa li ha tutti fermati proprio sul più bello.¹⁸

Da qui l'importanza del rito di pacificazione:

Non si è mai sicuri che la sua anima sia veramente placata: potrebbe esserlo, ma solo momentaneamente. È possibile che dopo un certo periodo la sua azione distruttrice si faccia di nuovo sentire. I vivi possono essere certi di averlo pacificato solo attribuendogli lo *status* più importante nella gerarchia sociale dell'aldilà. Così il *goryō* viene deificato e venerato come *wakamiya* 若宮, giovane kami, e come divinità celeste *tenjin* 天神, nei grandi riti dell'estate.¹⁹

Tuttavia, a partire dalla restaurazione Meiji, i caduti in battaglia vennero considerati come *gaki*, ovvero “fantasmi affamati”, spiriti erranti di persone morte in maniera tragica, spesso molto giovani e lontano da casa; una morte considerata violenta non per la loro frustrazione o per l'odio provato, bensì per la maniera o il momento specifico della morte.²⁰ La comunità percepiva, come nel caso dei tradizionali *goryō*, un senso di paura poiché questi spiriti confusi e persi potevano vendicarsi sull'intera nazione invece che cercare vendetta nei nemici ormai lontani responsabili della loro morte.²¹

Un altro elemento importante introdotto dalla restaurazione Meiji è il senso di appartenenza alla grande famiglia rappresentata dal Giappone dove tutti discendevano simbolicamente dallo stesso antenato comune²². Quindi, essendo l'imperatore a capo di questa grande famiglia, gli spiriti erranti di una singola famiglia diventavano gli spiriti erranti di tutti.

¹⁷ Klaus ANTONI, “Yasukuni-Jinja and Folk Religion: The Problem of Vengeful Spirits”, *Asian Folklore Studies*, Vol. 47, No. 1, 1988, p. 128

¹⁸ Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006, p. 220

¹⁹ *Ibid.*, p. 226

²⁰ ANTONI, “Yasukuni-Jinja and ...”, cit., pp. 130, 131

²¹ NELSON, “Social Memory as...”, cit., p. 449

²² ANTONI, “Yasukuni-Jinja and ...”, cit., p. 131

Come affermato da Klaus Antoni:

In Tokugawa times the cult of the heroic warrior was a specimen of the bushi class. After the Restoration everybody, regardless of rank and social position, could serve in the army. This, in my opinion, created a political need to change the fear of wandering perilous spirits into a feeling of pride in the heroism of the war dead.²³

Il rito nel santuario Yasukuni

Come evidenziato nella sezione precedente, il rito della pacificazione dei *goryō* e *gaki* ha origini antiche ed è sempre stato un rito fondamentale all'interno delle comunità locali. Attualmente il rito è molto simile al rito antico, con la sola eccezione che presso il santuario Yasukuni gli spiriti umani, *jinrei*, diventano spiriti divini, *shinrei*, a prescindere da chi fossero in vita, e delle circostanze individuali della loro morte.²⁴

Come in ogni santuario shintō, ciascun spazio ha la sua funzione specifica e nel caso di Yasukuni diverse aree sono destinate alla trasformazione degli spiriti in *kami*. Un ruolo fondamentale è svolto dagli ambienti del *shōkon'jo* e del *honden* perché è qui che gli spiriti *jinrei* vengono invitati in primo luogo, mentre un rito chiamato *hōkokusai* annuncia a questi spiriti che verranno combinati con altri spiriti per poi essere trasferiti nel *reijibo hoanden*, letteralmente il "santuario degli spiriti consacrati"; qui saranno venerati per la prima volta come *kami* del santuario e della nazione.²⁵

At Yasukuni Jinja, there are enshrined many people who sacrificed themselves in domestic conflicts [...], also enshrined are many soldiers who died in wars [...] to protect their country. [...] Here at Yasukuni Jinja, these people, regardless of their rank, social standing, or gender, are considered to be subjects of completely equal respect and worship, because the purpose of the shrine is exclusively to commemorate those who sacrificed their lives for their nation. That is, the 2,466,000 divinities enshrined at Yasukuni Jinja all sacrificed their lives in the course of fulfilling their public duty to protect their motherland.²⁶

Come vedremo nella sezione successiva, l'aver reso *kami* tutti i soldati che hanno servito la nazione, e il fatto che siano tutt'ora venerati e omaggiati, sarà uno dei punti fondamentali della controversia intorno a Yasukuni da parte della comunità internazionale.

²³ ANTONI, "Yasukuni-Jinja and ...", cit., p. 132

²⁴ *Ibid.*, p. 128

²⁵ NELSON, "Social Memory as...", cit., p. 451

²⁶ Yasukuni Jinja Online, "History", <https://www.yasukuni.or.jp/english/about/history.html>, ultimo accesso 11/07/2021

La controversia

La controversia riguardante Yasukuni può essere suddivisa in due principali cause. La prima riguarda la visita e l'aver reso omaggio ai morti di guerra del santuario da parte di esponenti politici giapponesi. Il primo fu Miki Takeo, all'epoca primo ministro, nel 1975, ma è con il primo ministro Nakasone nel 1985²⁷ e con Jun'ichiro Koizumi dal 2001 che il problema si è aggravato.²⁸ Apparentemente la loro potrebbe sembrare una normale visita per commemorare i caduti come succede spesso anche nei Paesi europei. Senonché, nel 1978, 14 criminali di guerra di classe A sono stati segretamente pacificati²⁹ diventando anche loro *kami* per le ragioni spiegate nella sezione precedente. Ciò ha provocato diverse proteste sia da parte della Cina che dalla Corea, ma anche degli stessi giapponesi in quanto può essere accettato il rendere omaggio ai comuni cittadini giapponesi che hanno perso la vita per una causa sbagliata, ma non onorare i criminali di guerra.³⁰ Per Koizumi, tuttavia, le visite al santuario rientrano in una forma di rispetto e gratitudine per i morti in battaglia, considerando il loro sacrificio la base per la pace e la prosperità del Giappone del dopo guerra.³¹

In più, il museo adiacente al santuario – Yūshūkan – non menziona nessuna delle atrocità commesse dai giapponesi durante l'occupazione in Cina e Corea. Al contrario, tutti i pannelli informativi mandano un messaggio chiaro al visitatore: per il Giappone la Seconda guerra mondiale fu una guerra di liberazione piuttosto che una guerra di aggressione, perciò una guerra giustificata.³² Come riporta anche Kingston:

We learn that Japan was fighting against Chinese “terrorists”. There is no mention of invasion, aggression, massacres or atrocities committed by Japanese troops. Instead we are encouraged to believe that this was a “war on terror” and that Chinese terrorism was the cause of the fighting.³³

²⁷ Con Nakasone si ha la prima visita ufficiale di un esponente politico a Yasukuni nel dopo guerra. Nakasone voleva usare la sua visita per stabilire l'identità dello stato-nazione attenuando la separazione post-bellica giapponese di stato e religione imposta dalle forze di occupazione e sostenuta dai centristi e sinistre giapponesi.

Daiki SHIBUCHI, “The Yasukuni Shrine Dispute and the Politics of Identity in Japan: Why All the Fuss?”, *Asian Survey*, Vol. 45, No. 2, 2005, p. 206

²⁸ *Ibid.* pp. 209-212

²⁹ Jeff KINGSTON, “Awkward Talisman: War Memory, Reconciliation and Yasukuni”, *East Asia*, Vol. 24, No. 3, 2007, p.304

³⁰ Yongwook RYU, “The Yasukuni Controversy. Divergent Perspectives from the Japanese Political Elite”, *Asian Survey*, Vol. 47, No. 5, 2007, p. 711

³¹ SHIBUCHI, “The Yasukuni Shrine Dispute...”, cit., p. 211

³² RYU, “The Yasukuni Controversy...”, cit., p. 711

³³ KINGSTON, “Awkward Talisman...”, cit., p. 302

La seconda causa di controversia, e questa volta a livello domestico, è rappresentata da una violazione degli articoli 20 e 89 della Costituzione secondo i quali religione e politica devono essere separati (*seikyō bunri*).

Article 20. Freedom of religion is guaranteed to all. No religious organization shall receive any privileges from the State, nor exercise any political authority. No person shall be compelled to take part in any religious act, celebration, rite or practice. The State and its organs shall refrain from religious education or any other religious activity.

Article 89. No public money or other property shall be expended or appropriated for the use, benefit or maintenance of any religious institution or association, or for any charitable, educational or benevolent enterprises not under the control of public authority.³⁴

La visita ufficiale di un primo ministro è perciò considerata sconveniente in quanto propende verso una preferenza nei confronti dello shintō non garantendo più la parità tra le religioni, tanto che l'Alta Corte di Ōsaka ha stabilito che tale visita da parte di esponenti politici in veste ufficiale viola la Costituzione portando così Koizumi nel 2005 a cambiare veste delle visite da pubbliche a private.³⁵

L'identità contemporanea di Yasukuni

Il fulcro del problema del santuario Yasukuni risiede, perciò, nella differente percezione della sua identità. Da una parte il popolo giapponese reclama il diritto di poter continuare a rendere omaggio a tutti i morti in battaglia in qualità di spiriti della nazione così come è sempre stato nella tradizione dello shintō.³⁶ Dall'altro canto la comunità internazionale considera dolorosa la presenza dei 14 criminali di guerra di classe A nel registro del santuario, il loro esser diventati *kami* e la possibilità di officiare riti in loro favore. È un problema di identità sociale e di memoria collettiva ferita. L'identità sociale, così come definita da Meskell, può essere divisa su due piani: il primo basato su un livello più ampio in cui ci si indentifica per associazione formale, mentre il secondo è basato su un livello personale in cui ognuno richiama le proprie esperienze personali che formano le varie identità individuali.³⁷ Nel caso di Yasukuni, l'identità sociale di primo livello è rappresentata dal tradizionale rito di pacificazione degli spiriti inquieti dei morti in cui si identificano i giapponesi. Al contrario, la comunità internazionale, avendo subito dei forti torti durante la Seconda Guerra

³⁴ Prime Minister of Japan and His Cabinet, "The Constitution of Japan", https://japan.kantei.go.jp/constitution_and_government_of_japan/constitution_e.html, ultimo accesso 11/07/2021

³⁵ RYU, "The Yasukuni Controversy...", p. 714

³⁶ Michiaki OKUYANA, "Disputes over Yasukuni Shrine and Its War Dead in Contemporary Japan", *Religion Compass*, Vol.3, No. 1, 2009, pp. 61-64

³⁷ Lynn MESKELL, "Archaeologies of Identity", in Ian Hodder (a cura di), *Archaeological Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 2012, p. 189

Mondiale, si identifica come comunità sociale danneggiata, a livello personale, da ciò che oggi rappresenta Yasukuni e il suo museo. Di conseguenza anche la sua memoria collettiva, data dalle esperienze personali subite durante l'occupazione giapponese, risulta danneggiata e ferita.³⁸

Quindi, cosa rappresenta oggi, nel 2021, Yasukuni a più di 150 anni dalla sua fondazione? Un simbolo della centenaria tradizione del rito di pacificazione o un esempio tangibile di patrimonio che genera ancora dolore?

Come definito da Tilley nel suo concetto di *objectification*, spesso la cultura serve come mezzo principale per legittimare e riprodurre valori, idee e identità differenti.³⁹ Yasukuni sembra aver subito un cambiamento del suo significato originario nel corso del tempo. Già nel Periodo Meiji il significato di Yasukuni era strettamente legato con il concetto di identità: in un momento in cui il Giappone stava (ri)costruendo la propria identità nazionale, il santuario rappresentava una delle colonne portanti di questa nuova identità per il suo popolo, strettamente connessa con il culto imperiale. Come definito da DeMarrais, Castillo ed Earle, l'ideologia può essere materializzata: aspetti intangibili di una società possono essere materializzati in aspetti più tangibili come cerimonie, oggetti e culti per essere condivisi e rafforzare il potere e l'affiliazione a una specifica identità.⁴⁰ Ed è esattamente ciò che è successo a Yasukuni dalla sua edificazione. Durante la Guerra del Pacifico, divenne il luogo simbolico per milioni di giapponesi che avevano perso un proprio caro in guerra, un luogo comune di lutto in cui ritrovarsi e condividere il proprio dolore, costruendo così una memoria sociale estremamente importante per il popolo giapponese,⁴¹ oltre che un simbolo per affermare la propaganda militare. Dalla visita di Koizumi nel 2001 sembra aver nuovamente cambiato il suo significato diventando un simbolo indelebile delle atrocità di guerra mai veramente confessate dal governo giapponese ai danni degli altri Paesi dell'Asia Orientale.

Nelle situazioni di patrimonio considerato doloroso, bisogna procedere con delle pratiche e azioni mirate a curare il dolore provocato. Nell'ambito accademico – nei vari saggi qui presentati, ad esempio – si è molto discusso su quale fosse la soluzione migliore per riequilibrare il dissenso internazionale. Una soluzione, potrebbe essere quella di stabilire un'alternativa al santuario dove la gente possa rendere omaggio ai morti di guerra,⁴² privandolo, però, del potere della simbologia del rito di pacificazione che fin dalla sua fondazione lo ha contraddistinto. Se questo sicuramente

³⁸ PLETNIA, “Collective Memory ...”, cit., p. 254

³⁹ Christopher TILLEY, “Objectification”, in Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands, Patricia Spyer (a cura di), *Handbook of Material Culture*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publication, 2006, p. 61

⁴⁰ Elizabeth DEMARRAIS, Luis Jaime CASTILLO, Timothy EARLE, “Ideology, Materialization, and Power Strategies”, *Current Anthropology*, Vol. 37, No. 1, 1996, p.17

⁴¹ PLETNIA, “Collective Memory...”, cit., p. 267

⁴² SHIBUCHI, “The Yasukuni Shrine...”, cit., p. 213

risolverebbe un problema nei confronti di Cina e Corea, andrebbe a crearne un altro altrettanto importante all'interno della comunità giapponese. Infatti si andrebbero a privare le famiglie del culto di pacificazione degli spiriti inquieti, un culto che, come è stato presentato in questo elaborato, è considerato da secoli fondamentale e molto sentito. Importante sarebbe modificare la comunicazione del messaggio che Yasukuni e il museo adiacente inviano ai visitatori nel giustificare la guerra e nel non menzionare i crimini commessi dal Giappone. Così come sarebbe opportuno rivedere il concetto di rendere *kami* qualsiasi soldato caduto in battaglia per difendere il Paese in maniera tale da escludere criminali di guerra.

Su Yasukuni, Jeff Kingstone afferma che:

If a single monument can be considered to encapsulate militant nationalism and Japan's failure to offer a convincing repentance for its war record, it is the Yasukuni Shrine.⁴³

È un'affermazione condivisa da molti, studiosi e non, ma è una visione di Yasukuni limitata solamente alla percezione della comunità sociale ferita e nel vedere il santuario solo come simbolo di propaganda militare. Tuttavia, per comprendere a pieno l'identità attuale di Yasukuni bisognerebbe indagare sulla percezione di un altro attore coinvolto: la popolazione attuale giapponese. Comprendere come Yasukuni sia percepito oggi dalle vecchie e nuove generazioni giapponesi, al di là delle controversie, aiuterebbe a ridefinire l'identità del santuario che si è modificata nei decenni e a trovare la sua collocazione nell'identità sociale contemporanea.

Conclusione

In questo breve elaborato si è cercato di delineare le identità principali di Yasukuni per poter comprendere la difficoltà nel dare un giudizio sulle principali controversie da esso rappresentate. L'identità originaria di Yasukuni come luogo principale in cui celebrare il rito di pacificazione degli spiriti inquieti dei morti in battaglia, si è inevitabilmente modificata nel momento in cui è diventato un simbolo politico. Definire un'identità non è mai semplice, specialmente nei contesti di memoria collettiva ferita. Tuttavia, se si cercasse una mediazione per placare il senso di dolore che Yasukuni rappresenta ancora tutt'oggi, ci si potrebbe concentrare sul ridefinire la sua identità contemporanea. Questo avrebbe una doppia valenza sociale in quanto si "libererebbe" Yasukuni di una simbologia militare che gli è stata imposta restituendo al popolo giapponese il suo santuario nella concezione originaria. Dall'altro canto si risolverebbe la controversia internazionale "curando" la memoria storica oggettivamente ferita dalla politica giapponese.

⁴³ KINGSTON, "Awkward Talisman...", cit., p. 303

BIBLIOGRAFIA

- ANTONI, Klaus, “Yasukuni-Jinja and Folk Religion: The Problem of Vengeful Spirits”, *Asian Folklore Studies*, Vol. 47, No. 1, 1988, pp. 123-136.
- DEMARRAIS, Elizabeth, CASTILLO, Luis Jaime, EARLE, Timothy, “Ideology, Materialization, and Power Strategies”, *Current Anthropology*, Vol. 37, No. 1, 1996, pp. 15–31.
- HAVLICEK, Jakub, “Religion, Politics and National Identity in Modern Japan: Examining the Issue of Yasukuni Shrine”, *Religio*, Vol. 17, No. 1, 2009, pp. 57-73.
- KEARNEY, Amanda, “Cultural Wounding”, in Amanda Kearney (a cura di), *Cultural Wounding, Healing, and Emerging Ethnicities*, London, New York, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 29-43.
- KINGSTON, Jeff, “Awkward Talisman: War Memory, Reconciliation and Yasukuni”, *East Asia*, Vol. 24, No. 3, 2007, pp. 295–318.
- MESKELL, Lynn, “Archaeologies of Identity”, in Ian Hodder (a cura di), *Archaeological Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 2012, pp. 187-213.
- MESKELL, Lynn, “Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 75, No. 3, 2002, pp. 557–574.
- MULLINS, Mark R., “How Yasukuni Shrine Survived the Occupation: A Critical Examination of Popular Claims”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 65, No. 1, 2010, pp. 89-136.
- NELSON, John K., “Social Memory as Ritual Practice: Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 2, 2003, pp. 443-467.
- OKUYANA, Michiaki, “Disputes over Yasukuni Shrine and Its War Dead in Contemporary Japan”, *Religion Compass*, Vol.3, No. 1, 2009, pp. 58-71.
- PLETNIA, Maciej, “Collective Memory as a Source of International Conflicts: Controversies Surrounding Yasukuni Shrine”, in J. Marszałek-Kawa (a cura di), *Dilemmas of Contemporary Asia: deliberations on economy and security*, Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek, 2013, pp. 248–268.
- RAVERI, Massimo, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006.

RYU, Yongwook, “The Yasukuni Controversy. Divergent Perspectives from the Japanese Political Elite”, *Asian Survey*, Vol. 47, No. 5, 2007, pp. 705-726.

SHIBUCHI, Daiki, “The Yasukuni Shrine Dispute and the Politics of Identity in Japan: Why All the Fuss?”, *Asian Survey*, Vol. 45, No. 2, 2005, pp. 197-215.

SHIMAZONO Susumu, “State Shinto in the Lives of People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji”, *Japanese Journal of Religious Studies*, trad. di Regan E. Murphy, Vol. 36, No. 1, 2009, pp. 93-124.

TILLEY, Christopher, “Objectification”, in Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands, Patricia Spyer (a cura di), *Handbook of Material Culture*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publication, 2006, 60-73.

SITOGRAFIA

Prime Minister of Japan and His Cabinet, “The Constitution of Japan”, https://japan.kantei.go.jp/constitution_and_government_of_japan/constitution_e.html

Yasukuni Jinja Online, “History”, <https://www.yasukuni.or.jp/english/about/history.html>