



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il
Tribunale di Palermo
n. 2 del 17 gennaio 2005
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati
gli articoli possono essere riprodotti a
condizione che venga evidenziato che
sono tratti da www.ec-aiss.it

Il sacro nascosto: studio semiotico sui *Kakure Kirishitan*¹

[隠れキリシタン]

Massimo Leone, Università di Torino / Università di Shanghai

*Secrets, silent, stony sit in the dark palaces of both our
hearts: secrets weary of their tyranny: tyrants willing to be
dethroned.*

(James Joyce, *Ulysses*)

1. Religioni, clandestinità e segni

Numerosi sono i casi, nella storia, d'individui o di comunità intere che siano stati costretti da volontà esterne a reprimere la manifestazione delle proprie credenze religiose.² Da molti punti di vista, si tratta di un fenomeno analogo alla censura e, come questa, scatena una molteplicità di conseguenze semiotiche,³ fra le quali la creazione di una serie di stratagemmi per poter continuare a professare il proprio credo in forma clandestina. Nel caso in cui l'interdizione tocchi singoli individui, essa non produce solitamente effetti visibili nell'evoluzione dei segni utilizzati da una religione. Diverso, invece, è il caso in cui intere comunità si vedano obbligate a tacere la propria appartenenza spirituale, per esempio sottomettendosi a processi di conversione forzata cui seguono lunghi periodi di clandestinità spirituale. In questi casi, soprattutto se la repressione avviene in forme prolungate, violente, e sistematiche, tutto l'apparato semiotico di una comunità religiosa — quello col quale essa normalmente consente ai suoi membri di comunicare i propri convincimenti religiosi sia all'interno che verso l'esterno⁴ — è destinato a subire un mutamento progressivo e radicale, condizionato dalla necessità della segretezza. Da un lato, la comunità continua a sentire il bisogno di comunicare la religiosità, per esempio nella necessità di seguire a officiare, sia pure in clandestinità, i propri rituali collettivi; dall'altro lato, dato il controllo occhiuto delle forze esterne repressive, tutti i segni di questa comunicazione religiosa devono modificarsi al fine di sfuggire alla persecuzione. Essi divengono, nella maggior parte dei casi, segni ambigui, dotati, come direbbe la semiotica greimasiana, di una doppia o multipla isotopia: da una parte, essi possono essere decifrati dagli adepti come riferimento sibillino alle pratiche religiose tradizionali; dall'altra, essi sfuggono alla censura perché presentano il proprio significato come ancorato a contenuti diversi, oppure come affatto privo di significato spirituale. Quando la repressione di una comunità religiosa avviene in forme prolungate e sistematiche, inoltre, questo insieme di segni anfibolari, il quale consente alla comunità di sopravvivere nel tempo sia pure nel segreto, si costituisce in vero e proprio sistema liturgico, il quale in certi casi assume e rivendica un'autonoma dignità simbolica rispetto a quello della religione 'libera'. In tali casi, il sentimento di appartenenza religiosa solitamente si rafforza, in quanto gli adepti di una comunità spirituale clandestina devono, al contempo, conoscere il sistema liturgico di partenza della comunità e il codice

segreto attraverso il quale tale sistema si traduce in apparato di segni ambigui, con una faccia interna rivolta ai credenti e una faccia esterna, inerte, rivolta ai persecutori. In queste condizioni, infatti, mantenere il riserbo assoluto con l'esterno rispetto alla vera natura dei segni spirituali è fondamentale affinché essi continuino a funzionare quale schermo protettivo nei confronti della repressione, mentre contemporaneamente permettono alla comunità di far circolare al proprio interno il senso religioso.

A ben guardare, sono forse più i periodi e i frangenti storici nei quali le comunità religiose si sono sviluppate e hanno elaborato i propri segni in forma occulta, secondo codici ambigui e sibillini, dei periodi in cui, invece, esse hanno potuto esprimere liberamente la propria enunciazione pubblica. Nel caso del Cristianesimo, per esempio, gran parte della storia iniziale di questa religione si caratterizza per uno sviluppo semiotico che avviene in condizioni di repressione, persecuzione, e dunque clandestinità, essenzialmente dovute all'ostilità del potere politico romano nei confronti del messaggio socialmente dirompente del nuovo credo.⁵ I segni, i discorsi e i testi elaborati in tali condizioni dalle prime comunità cristiane, tuttavia, non scompaiono del tutto nel momento in cui il Cristianesimo diviene religione ufficiale dell'Impero, ma continuano a circolare al di fuori della clandestinità, spesso perdendo progressivamente il loro senso originario man mano che il codice stesso che ne faceva delle enunciazioni ambigue smette di essere tramandato all'interno delle comunità cristiane o diviene appannaggio di specialisti. Si pensi all'icona del pesce, per esempio, di cui solo aneddoticamente adesso si ricorda che fu forse riferimento sibillino all'appartenenza cristiana, laddove in passato poté trattarsi di una questione di vita o di morte.

Siccome la repressione e la censura non sono affatto eccezionali nella storia delle religioni, ma anzi fanno spesso parte della situazione 'normale' in cui si sviluppano le comunità religiose nascenti quando devono sottrarsi all'ostilità di comunità spirituali o ideologiche più potenti e affermate, o quella in cui — per periodi storici spesso anche assai lunghi — sopravvivono comunità religiose minoritarie a dispetto delle persecuzioni da parte della maggioranza religiosa o politica, è allora lecito chiedersi se vi sia una sistematicità nella natura delle trasformazioni semiotiche che un linguaggio religioso subisce in clandestinità. Alcuni di questi mutamenti sono senz'altro legati alla natura specifica del credo represso. La religione Bahá'í, per esempio, prevede un dispiegamento di segni liturgici assai più limitato rispetto al Cattolicesimo, anche in condizioni di assoluta libertà, ed è dunque normale che, nella situazione di persecuzione che attualmente soffre per mano del regime iraniano, presenti trasformazioni semiotiche limitate, o per lo meno inferiori rispetto a quelle che, come vedremo, una religione essenzialmente liturgica, quale il Cristianesimo, subisce in condizioni di clandestinità.⁶

Tuttavia, è legittimo ipotizzare che in tutti i casi della storia in cui le comunità religiose siano state costrette a esprimersi e tramandare i propri contenuti nel segreto, quest'ultimo abbia agito come un operatore semiotico il quale ha poi condotto a trasformazioni secondo pattern ricorrenti, secondo codici di alterazione che si ripresentano nella storia e nelle culture indipendentemente dalla natura specifica della religione occultata. In altri termini, vi sarebbero modalità costanti, o perlomeno analoghe, attraverso cui le religioni trasformano i propri segni quando sono soggette a censura. Il passaggio da enunciazioni manifeste del senso religioso a sistemi di copertura che, pur mantenendo inalterata o quasi la comunicazione religiosa interna alla comunità, la renda di fatto invisibile all'esterno, si dispiega attraverso meccanismi semiotici ricorrenti. Di fatto, tali meccanismi si risolvono in una dinamica piuttosto semplice, seppure con effetti diversificati. Istituire una religione segreta significa elaborare un meta-codice che faccia corrispondere all'insieme A di segni che normalmente la comunità religiosa, in situazione di libertà, utilizza per la propria comunicazione, a un insieme B di segni che *stanno per i primi* in situazione di clandestinità. La natura di questi ultimi segni, tuttavia, deve essere tale da prestarsi sempre a una lettura bi-isotopica: da un lato, essi letteralmente 'scompaiono' nel tessuto di comunicazioni della società in cui circolano come non-marcati religiosamente; dall'altro lato, essi possono essere usati dagli adepti come riferimenti in filigrana al codice religioso soggiacente e occulto.

L'elaborazione di questo meta-codice, tuttavia, non è l'unica dinamica in base alla quale si trasformano le religioni in condizioni di clandestinità. Il linguaggio di una comunità religiosa clandestina, infatti, muta a seguito di una volontà esplicita di elaborare un codice segreto di enunciazione religiosa ma si trasforma anche per il fatto stesso di rimanere clandestina, soprattutto se

isolata rispetto ad altre comunità della stessa religione che siano invece in condizioni di esprimersi liberamente. L'isolamento, infatti, produce nella comunità segreta effetti analoghi a quelli che esso sortisce negli ambienti naturali isolati, o in quelli linguistici insulari, nei quali l'evoluzione naturale da un lato e quella socio-linguistica dall'altro danno luogo a varietà spesso assai lontane rispetto a quelle originarie. Come i linguaggi o i dialetti isolati, infatti, anche le religioni clandestine si trasformano internamente per effetto stesso del proprio isolamento segreto, per il fatto di doversi perpetuare nella storia senza avere contatti con l'esterno.

2. Breve storia del Cristianesimo in Giappone

Lo sviluppo in clandestinità del Cristianesimo giapponese costituisce un primo caso di studio ideale per osservare lo svolgimento di tali dinamiche appena descritte in astratto. Qualche breve cenno alla storia del primo Cristianesimo nipponico sarà utile a inquadrare il fenomeno nel suo contesto.⁷ Secondo la tradizione, il primo contatto fra Europa e Giappone avvenne nel 1543, quando tre mercanti portoghesi sfuggirono con una lancia dal loro naviglio al fine di raggiungere la costa meridionale della Cina, ma un tifone li spinse verso l'isola di Tanegashima, a sud del Kyushu. Quando il grande evangelizzatore del Giappone, Francesco Saverio,⁸ arrivò nell'arcipelago, i *daimyō*⁹ e i commercianti locali avevano già sviluppato un vivo interesse per la cultura europea, per esempio per il sorprendente potere delle armi da fuoco, sconosciute in Giappone. Il Cristianesimo era considerato come un aspetto di questa cultura e veniva recepito in maniera favorevole. Inoltre, la frammentazione sociale, politica, e religiosa del Giappone alla metà del sedicesimo secolo incoraggiava molti a divenire "Kirishitan", come i cristiani venivano e sono tuttora denominati in giapponese. Alcuni *daimyō* persino incoraggiarono la diffusione del Cristianesimo nella società nipponica, usandolo quale antidoto contro i centri e le comunità buddisti, considerati come principale ostacolo all'unificazione del paese. Nel 1560, per esempio, i Gesuiti ottennero il permesso di fare proseliti a Kyoto da Yoshiteru,¹⁰ lo shogun di Ashikaga¹¹. Tuttavia, cinque anni più tardi lo shogun venne assassinato, e i buddhisti convinsero l'Imperatore a espellere i Gesuiti dalla città. Quando poi la Compagnia di Gesù tornò a stabilirsi in Giappone, sviluppò una tendenza ad adottare la stessa struttura sociale delle comunità religiose giapponesi tradizionali, trasformandosi in un gruppo così compatto da rappresentare essa stessa un nuovo ostacolo per i piani di unificazione dei *daimyō* giapponesi. Nel 1569, tuttavia, Nobunaga¹² rovesciò ancora una volta la situazione, proteggendo le missioni gesuite fino alla fine dei suoi giorni. Alla sua morte nel 1582, si contavano in Giappone circa 150.000 Kirishitan, duecento chiese, e numerosi collegi, seminari e altri centri di educazione cristiana. Nel 1582, i tre *daimyō* cristiani inviarono quattro giovani giapponesi che avevano studiato nel seminario di Arima dal Kyushu all'Europa per rendere visita, come ambasciatori, a Filippo II a Madrid e a Gregorio XIII a Roma.

Il successore di Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi,¹³ mantenne un atteggiamento più ambiguo nei confronti dei Cristiani. Da un lato mostrò una certa benevolenza, dall'altro nel 1587 bandì i missionari perché riteneva che i *daimyō* Kirishitan stessero acquisendo potere eccessivo. Emanò inoltre un editto, affermando che commercianti e viaggiatori dall'India erano benvenuti in Giappone, purché si astenessero dal proselitismo. Continuarono tuttavia anche in questo periodo incerto le attività dei missionari cristiani, e in particolare dei Francescani inviati dal Governatore di Manila.

Il primo episodio di persecuzione violenta contro i Kirishitan ebbe luogo nel 1596. Secondo una tradizione la cui fondatezza storica è oggetto di dibattito fra gli studiosi, il capitano di un vascello spagnolo, il *San Felipe*, che aveva fatto naufragio nel 1596 nei pressi della costa giapponese, rivelò alle autorità locali che il sovrano spagnolo intendeva conquistare il Giappone con l'aiuto dei missionari cristiani. A seguito di queste voci, ventisei cristiani — alcuni Francescani e i loro assistenti Kirishitan giapponesi — furono crocifissi a Nagasaki nel 1597, e i Gesuiti ricevettero l'ordine di lasciare il Paese. La morte di Hideyoshi nel 1598, tuttavia, mise fine alla persecuzione. I Gesuiti, i Francescani, i Domenicani e gli Agostiniani vennero tollerati in Giappone fino al 1613. Ancora nel 1607, il Collegio gesuita di Nagasaki, sede della prima tipografia cristiana del Giappone, allestita con i macchinari importati nel Paese a seguito dell'ambasciata del 1582, pubblicava lo *Shukan no manuaru*

[*洙冠のまぬある*], una guida all'educazione e agli esercizi spirituali cristiani, il cui frontespizio è visibile nella Figura 1.

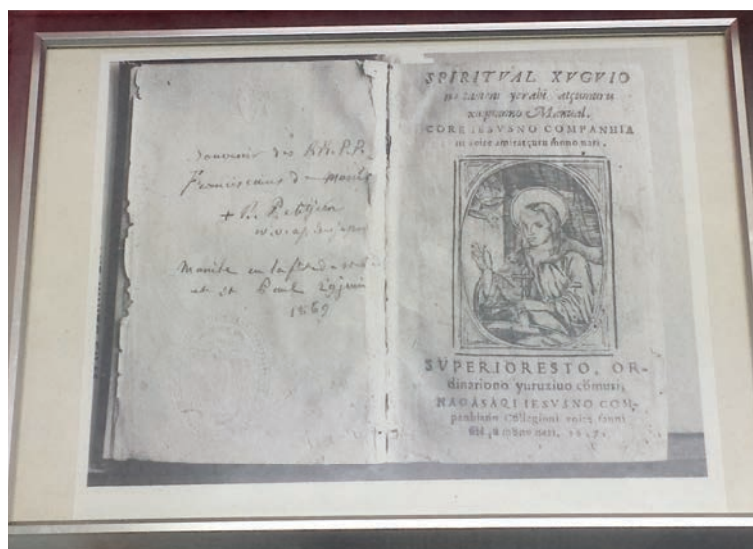


Fig. 1 - Shukan no manuaru [殊冠のまねある] , Collegio di Nagasaki, 1607. Nagasaki: Museo della cattedrale Urakami. Foto dell'autore

L'anno seguente, il Cristianesimo fu ufficialmente bandito per la seconda volta e il Buddismo dichiarato unica religione ufficiale del Giappone. I missionari stranieri vennero espulsi e i Kirishitan giapponesi dovettero scegliere fra la conversione e la deportazione verso Manila, il Siam, o Macao. Dopo una pausa molto breve nel 1614 e nel 1615, la persecuzione contro i cristiani del Giappone deflagrò nuovamente, con ferocia persino maggiore, nel 1616, quando un terzo editto anti-cristiano venne emanato, e diede luogo a una repressione culminata con il 'grande martirio' di Nagasaki del 1622. A seguito della ribellione cristiana di Shinabara¹⁴ nel 1637, lo shogun Iemitsu¹⁵ decise d'interrompere ogni contatto fra il Giappone e i Paesi stranieri, con la sola eccezione di alcune vie di commercio gestite dagli olandesi nell'enclave di Dejima loro assegnata a Nagasaki. Da questo momento in poi, i Cristiani giapponesi continuarono a professare la loro fede in segreto, e a preservarla gelosamente fino alla riapertura del Giappone all'Occidente nel diciannovesimo secolo.¹⁶

3. Persecuzione e nascondimento dei Kirishitan

Ancora nel 1857, nell'ultimo decennio dello shogunato Tokugawa,¹⁷ si trovavano in Giappone tabelloni lignei come quello riprodotto nella Figura 2, nel quale si promettevano, in base agli editti anti-cristiani, 500 monete d'argento come ricompensa per i delatori di sacerdoti; 300 per quelli di missionari; 300 per i delatori di riconvertiti; 100 per chi accusasse qualcuno di vivere insieme a un cristiano; se la persona accusata fosse stata trovata in un luogo diverso da quello di residenza, poi, il proprietario del luogo, insieme a cinque altre persone, sarebbe stato punito, e così pure i familiari dell'accusato.



Fig. 2 - Tabellone con riferimenti agli editti anti-cristiani ritrovato nel tempio Zempuku-ji, Tokyo, 1857. Nagasaki: Museo della cattedrale Urakami. Foto dell'autore

È importante segnalare l'esistenza di questo sistematico incoraggiamento alla delazione, in quanto è proprio in relazione a tali violenti accorgimenti repressivi che nasce la necessità, per il Cristianesimo giapponese così come per altre religioni nelle stesse condizioni sociopolitiche, di sviluppare un codice di segretezza, capace di garantire almeno un minimo di vita spirituale comunitaria pur sfuggendo al pericolo della delazione.

In Giappone, infatti, il sospetto di questa religiosità clandestina spingeva lo shogunato a ricorrere non solo alle spie, ma anche a pratiche repressive tese a snidare i cristiani nascosti, come la tortura fisica dei sospettati e la ritualizzazione censoria dei cosiddetti “*fumi-e*” [踏み絵]. Questa parola, composta di “*fumi*” [踏み], “calpestare” ed “*e*” [絵], immagine, designava le effigi di bronzo raffiguranti Cristo o la Vergine, ricavate da medaglie votive di origine spagnola confiscate ai Kirishitan e fissate su tavole di legno. Periodicamente, le autorità dello shogunato obbligavano i cittadini, soprattutto nelle zone focolaio di conversioni cristiane, a calpestare queste immagini, così da provare pubblicamente il proprio disprezzo per il Cristianesimo. Tale rituale di abiura periodica, noto come “*Ebumi*” [letteralmente, “il calpestare le immagini”] venne eseguito ogni anno nella città di Nagasaki, maggiore centro Kirishitan del Paese, e in alcune altre zone ‘sospette’, dal 1628 al 1858. Vi sono ancora 19 *fumi-e* esistenti: le Figure 3 e 4 ne riproducono due conservate nel Museo della cattedrale Urakami, a Nagasaki. La prima rappresenta un Cristo in croce, la seconda una Pietà; entrambe sono visibilmente levigate dal secolare calpestio cui sono state sottoposte.





Figg. 3-4 - due esempi di *fumi-e*. Museo della cattedrale Urakami. Foto dell'autore

Dal punto di vista semiotico, esse interessano per più aspetti. Come in tutte le iconoclastie, vi si esprimeva un effetto paradossale, in base al quale lo shogunato di fatto contribuiva a tramandare l'esistenza di un'iconografia cristiana, e a ravvivarne la memoria nella comunità Kirishitan clandestina, per il fatto stesso di farne il centro di un periodico rituale di abiura¹⁸. Nel Museo dei Martiri Cristiani di Nagasaki si può oggi ammirare un'effigie di grande formato, scolpita nel 1965 dall'artista giapponese Hidekazu Nakata,¹⁹ la quale magnifica sia in senso spaziale che in quello votivo uno dei medaglioni utilizzati per il rito dell'*ebumi*. La statua infatti reca il titolo di *Nostra Signora del Fumie* (Fig. 5).



Fig. 5 - Hidekazu Nakata. 1965. *Nostra Signora del Fumie*. Immagine amplificata di uno dei medaglioni utilizzati per il rito dell'*ebumi*. Nagasaki: Museo dei 26 martiri di Nagasaki; foto dell'autore

In secondo luogo, nell'ambito di una semiotica delle reliquie, è straordinario osservare come l'effetto del continuo calpestio sul bronzo risultasse alla fine in una levigatura assai simile a quella che presentano le reliquie oggetto di sfioramenti votivi (il piede destro della statua bronzea di San Pietro in Vaticano, etc.). A lungo termine, questi strumenti visivi di pubblico rinnegamento della fede cristiana assunsero molte delle caratteristiche visive e delle connotazioni semantiche delle reliquie.²⁰ In terzo luogo, occorre osservare come fossero proprio i rituali di questo tipo a spingere la comunità clandestina a sviluppare una 'doppia vita', una pubblica nella quale si piegava suo malgrado a disprezzare il Cristianesimo e a calpestarne le sacre immagini, e una privata nella quale queste stesse immagini erano recuperate in forma occulta e circolavano in segreto. In altri termini, l'uso repressivo delle immagini cristiane a fini iconoclastici suggeriva la possibilità di sviluppare un meta-codice segreto per la loro sopravvivenza sotto mentite spoglie.

Grazie al paziente lavoro degli storici possiamo oggi ricostruire, sia pure in via ipotetica, un tipico altare segreto dei Kirishitan. Come spesso accade nelle religioni perseguitate, tutti i segni della comunicazione spirituale, da quelli architettonici a quelli liturgici, si sviluppano nel senso di una sottile ambiguità, per cui devono essere abbastanza salienti per consentire alla comunità religiosa clandestina di riconoscersi e di utilizzarli per demarcare e articolare il proprio discorso, ma devono risultare al contempo del tutto insignificanti ai non adepti. L'impianto architettonico di un tempio Kirishitan, per esempio, apparentemente soleva non differire in nulla da quello di uno buddhista: uno spoglio parete di legno, una porta anch'essa lignea, una colonna dello stesso materiale al centro, talvolta una piastrellatura senza particolari decorazioni: così si presentava l'angolo votivo di una vecchia casa cristiana clandestina nella penisola di Shimabara. Agli occhi dei fedeli, tuttavia, anche quest'apparente banalità architettonica costituiva un segnale per indicare che dietro l'assenza si celava in realtà una presenza; dietro la mancanza di elaborati riferimenti al culto buddhista si nascondeva l'intento di diluire i tratti architettonici e visivi al fine di renderli compatibili con il culto cristiano.

La colonna di legno, però, celava un vero e proprio segreto: una cavità, scavata nel lato della colonna rivolto verso la parete, nella quale si nascondeva una statua di Maria Kannon, sulla quale ritorneremo. Per il momento, occorre sottolineare che, dal punto di vista semiotico, la presenza di questa cavità e il suo utilizzo per albergare una statua della Madonna costituiva una sorta di sistema semi-simbolico con la condizione stessa della comunità Kirishitan, la quale pure era costretta a preservare il proprio credo in anfratti lontani dallo sguardo persecutore dello shogunato. La statua prescelta per il culto, poi, una cosiddetta "Maria Kannon", soddisfaceva appieno i criteri del meta-codice della segretezza, in quanto si presentava anch'essa come sottilmente ambigua: da un lato, essa poteva effettivamente risultare come una rappresentazione della Madonna, sia pure secondo un'iconografia giapponese; dall'altro lato, tuttavia, nel caso di un'ispezione dei persecutori, essa poteva contemporaneamente passare per la statua di una Kannon (観音). La figura 6 riproduce la fotografia di una di queste statuette, ritrovata all'interno di un altare Kirishitan detto "a tre livelli" (stile "Goto") nell'area di Nagasaki.

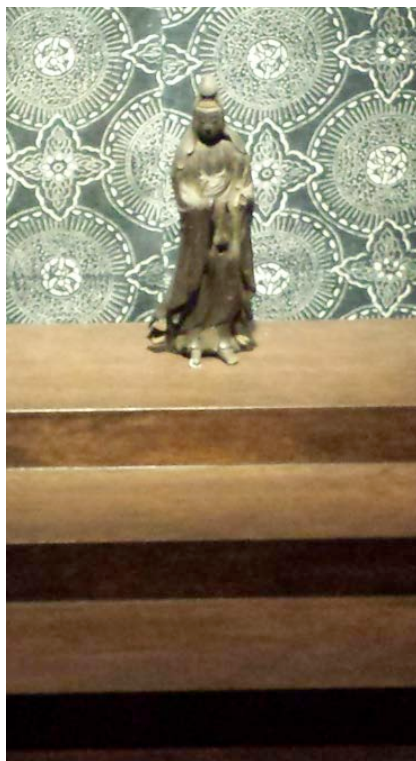


Fig. 6 - Statuetta di “Maria Kannon” ritrovata nella zona di Nagasaki. Nagasaki: Museo dei 26 martiri. Foto dell’autore

Paradossalmente, la storia dell’espansione coloniale del Cristianesimo fa registrare una convergenza fra, da un lato, le modalità con cui questa religione dovette nascondersi in Giappone e, dall’altro lato, quelle con cui, in altre regioni del pianeta, l’evangelizzazione condotta dai missionari cristiani costrinse le religioni indigene a nascondersi; il modo in cui i Kirishitan celavano le loro statuette cristiane nell’involucro di quelle buddhiste ricorda il modo in cui, nella Santeria, le comunità religiose afro-americane preservavano la morfologia dei propri numi yoruba attraverso l’effigie dei santi cristiani.²¹ Uno degli stratagemmi attraverso cui una religione perseguitata sopravvive in clandestinità, infatti, è quello di fare leva su alcune caratteristiche antropologiche ricorrenti dell’enunciazione religiosa — come quella della personificazione antropomorfa della trascendenza — al fine di tramandare il proprio discorso sotto mentite spoglie.

Nel caso del Cristianesimo giapponese clandestino, per esempio, la presenza di una Kannon (観音) con bambino, detta Jibo Kannon,²² nell’iconografia tradizionale del buddhismo nipponico consentiva di assimilarne l’effigie in maniera assai efficace a quella della Madonna. La figura 7 ne rappresenta uno splendido esemplare in ceramica bianca, assai ben preservato, nel quale non è affatto difficile, per un occhio aduso all’iconografia cristiana, riconoscere una Vergine con bambino.



Fig. 7 - Una Maria Kannon del periodo Edo. Nagasaki: Museo della cattedrale Urakami. Foto dell'autore

La Kannon è una *bodhisattva* associata con la compassione e venerata in gran parte del buddhismo Mahayana dell'Asia orientale. Una *bodhisattva* è, come è noto, una personalità la quale nella propria esistenza abbia generato *bodhicitta*, cioè un desiderio spontaneo di emulare il Buddha a beneficio di tutti gli esseri senzienti. La funzione antropologica e spirituale di questa figura buddhista, spesso associata alla compassione, all'amore materno, e alla devozione filiale, ma soprattutto la sua iconografia, che la rappresenta sempre come una figura materna, spesso accompagnata da un bambino, ne facevano il candidato ideale per trasformarsi in Maria Kannon, cioè un nascondimento buddhista dietro il quale i Kakure Kirishitan o Cristiani nascosti celavano la vera identità della Madonna. Non bisogna infatti dimenticare che l'iconografia della Vergine Maria cui erano stati esposti i giapponesi a partire dalla fine del sedicesimo secolo era già un'iconografia "tradotta", nel senso che spesso assumeva i tratti somatici, le vesti, la postura e i parafernalia di una nobildonna giapponese.

Le comunità Kirishitan veneravano anche immagini esplicitamente cristiane, ad esempio la cosiddetta "Nostra Signora delle Nevi", un mirabile esempio di arte Namban,²³ come si denomina l'arte cristiana prodotta dai missionari e dai loro allievi durante la prima evangelizzazione dell'arcipelago. Qui ogni ambiguità e possibile confusione con una Kannon viene fugata dall'iconografia della Vergine, la quale è evidentemente modellata su quella europea della prima modernità, ma anche dal formato stesso dell'immagine, abilmente dipinta su un rotolo di carta giapponese da appendere alla parete e da utilizzare come tramite visivo per indirizzare le proprie preghiere alla Vergine (Fig. 8).



Fig. 8 - Rotolo di carta giapponese raffigurante la “Nostra Signora delle Nevi”. Nagasaki: Museo dei 26 Martiri; foto dell’autore

Dato il carattere esplicitamente cristiano di questa immagine, essa doveva essere appositamente nascosta, e di fatto lo era la maggior parte del tempo, in un tronco di bambù nel quale era stato ricavato un insospettabile sottofondo (Fig. 9).



Fig. 9 - Tronco di bambù che nascondeva un rotolo di carta giapponese raffigurante la “Nostra Signora delle Nevi”. Nagasaki: Museo dei 26 Martiri; foto dell’autore

In entrambi i casi, in ogni modo, accade alle religioni censurate quello che accade alle arti quando subiscono il giogo della repressione: in apparenza, esse si manifestano scaltrite, e a volte estremamente creative, nel tentativo di perpetuarsi pur nel letto di Procuste della persecuzione. In ultima istanza, tuttavia, poiché questa creatività non è indirizzata al fine di conseguire la più trasparente delle enunciazioni spirituali, ossia quella che meglio si adatti all’impianto ideologico della religione, ma è invece completamente assorbita dal progetto di resistere nel segreto, i risultati finali della dialettica fra

censura e immaginazione, anche nell'ambito religioso, non possono che essere impoverenti. È solo nella libertà, infatti, che fioriscono pienamente non solo le arti, ma anche i culti, decidendo in autonomia i gradi e i modi della propria trasparenza e opacità senza doverli tarare nel terrore della persecuzione.

pubblicato in rete il 23 dicembre 2018

Bibliografia

- Alden D., 1996, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1570*, Stanford, CA, Stanford University Press
- Anesaki M., 1930, *A Concordance to the History of Kirishitan Mission: Catholic Missions in Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Tokyo, Proceedings of the Imperial Academy
- Bourdon L., 1993, *La Compagnie de Jésus et le Japon : la fondation de la mission japonaise par François Xavier, 1547-1551, et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supérieurat de Cosme de Torres, 1551-1570*, Parigi, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre culturel portugais; Parigi, Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises, Lisbona; diff. J. Touzot
- Boxer C.R., 1993, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Manchester, Carcanet; Lisbona, Calouste Gulbenkian Foundation
- Delpace L., 1909-10, *Le Catholicisme au Japon*, 2 vols, Bruxelles, A. Dewitt
- Dunoyer P., 2012, *Christianisme et idéologie au Japon : XVIe-XIXe siècle*, Parigi, Cerf
- Elison G., 1973, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, MA, Harvard University Press
- Engberg J., U. Holmsgaard Eriksen e A. Klostergaard Petersen, a cura, 2011, *Contextualising Early Christian Martyrdom*, Francoforte sul Meno e New York, NY, P. Lang
- Fox J., 2016, *The Unfree Exercise of Religion: A World Survey of Discrimination against Religious Minorities*, Cambridge, UK e New York, NY, Cambridge University Press
- Haas H., 1902, *Geschichte des Christentums in Japan*, Tokyo, Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens
- Jennes J., 1973, *A History of the Catholic Church in Japan, from its Beginnings to the Early Meiji Era (1549-1873)*, Tokyo, Oriens Institute for Religious Research
- Kitagawa J.M., 1990, *Religion in Japanese History*, New York, NY, Columbia University Press
- Kotroisits M., 2015, *Rethinking Early Christian Identity: Affect, Violence, and Belonging*, Minneapolis, MN, Fortress Press
- Laures J., 1950, *Nobunaga und das Christentum*, Tokyo, Monumenta Nipponica
- Laures J., 1954, *The Catholic Church in Japan*, Tokyo, Charles E. Tuttle
- Laures J., 1959, *Two Japanese Christian Heroes: Justo Takayama Ukon and Gracia Hosokawa Tamako*, Tokyo, Bridgeway Press
- Leone M., 2007, "La religione tra libertà e oppressione", in M. Flores, a cura, *Diritti umani: Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, 6 voll., Torino, UTET, vol. 3, pp. 273-313
- Leone M., 2014, *Annunciazioni: Percorsi di semiotica della religion*, 2 voll., Roma, Aracne
- Leone M., 2014, "Wrapping Transcendence: the Semiotics of Reliquaries", in M. Leone e R.J. Parmentier, a cura, *Representing Transcendence*, numero monografico di *Signs and Society*, vol. 2, n. S1: pp. 49-83
- Leone M., 2015, *Censura / Censorship*, numero monografico di *Lexia*, 21-22, Roma, Aracne
- Leone M., 2016), *Smashing Idols: A Paradoxical Semiotics*, "Signs & Society", vol. 4, n. 1: pp. 30-56
- Miyazaki K. [宮崎賢太郎], 2014, *カクレキリシタンの実像 : 日本人のキリスト教理解と受容* [Kakure Kirishitan no jitsuzō : Nihonjin no Kirisutokyō rikai to juyō], Tokyo, Yoshikawa Kōbunkan [東京, 吉川弘文館, 二〇一四]
- Moran J.F., 1993, *The Japanese and the Jesuits*, Londra e New York, NY, Routledge
- Norton J.C., 2016, *Freedom of Religious Organizations*, Oxford, UK, Oxford University Press

- Okano H., 2002, *Christliche Theologie im Japanischem Kontext*, Francoforte sul Meno, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation
- Pérez y Mena A.I., 1998, *Cuban Santería, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritualism: A Multicultural Inquiry into Syncretism*, "Journal for the Scientific Study of Religion", vol. 37, n. 1: pp. 15-27
- Plate, S.B., 2015, *Key Terms in Material Religion*, New York, NY e Londra, Bloomsbury Academic
- Rohmann D., 2016, *Christianity, Book-Burning and Censorship in Late Antiquity: Studies in Text Transmission*, Berlino e Boston, De Gruyter
- Ross A., 1994, *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China 1542-1742*, Edimburgo, Edinburgh University Press
- Schurhammer G., 1923, *Shin-tō. Der Weg der Götter in Japan. Der Shintoismus nach den gedruckten und ungedruckten Berichten der japanischen Jesuitenmissionare des 16. und 17. Jahrhunderts [...]*, K. Schroeder, Bonn
- Tagita K. (田北耕也) (1954) *昭和時代の潜伏キリシタン* [Shōwa jidai no senpuku Kirishitan], Tokyo, Nihon Gakujutsu Shinkōkai (日本学術振興会, 東京)
- Turnbull S., 1998, *The Kakure Kirishitan of Japan: A Study of their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*, Richmond, Surrey, Japan Library
- Voss G. e H. Cieslik, 1940, *Kirishito-ki und Sayo-yoroku Japan: Dokumente zur Missionsgeschichte d. 17. Jh.*, Tokyo, Sophia University
- Wachtel N., 2001, *La foi du souvenir : labyrinthes marranes*, Parigi, Seuil
- Ward H.N., 2009, *Women Religious Leaders in Japan's Christian century, 1549-1650*, Farnham, UK e Burlington, VT, Ashgate
- Whelan C., 1997, *Otaiya: Japan's Hidden Christians*, documentary movie, color, 34 min, Watertown, MA, Documentary Educational Resources

¹ Una prima versione di questo saggio è stata presentata in occasione del convegno “Svelare il segreto: Le strategie della dissimulazione”, Bologna, Scuola Superiore di Studi Umanistici, 26 ottobre 2016, organizzato da Alessandra Pozzo, che ringrazio.

² Per avere un’idea generale di quante comunità religiose, ancora oggi, siano soggette a repressione e, dunque, alla necessità di nascondersi, si consultino Leone 2007, Fox 2016 e Norton 2016.

³ Per una visione d’insieme sulla semiotica della censura, si consulti Leone 2015.

⁴ Per uno studio complessivo della semiotica dell’enunciazione religiosa, si veda Leone 2014 *Annunciazioni*.

⁵ Alcune recenti prospettive su questo complesso argomento si trovano in Engberg, Eriksen, and Petersen 2011, Kotrosits 2015, e Rohmann 2016.

⁶ Sulla persecuzione e lo sviluppo della fede Bahá’í si legga Warburg 2006.

⁷ La bibliografia sulla diffusione del Cristianesimo in Giappone è molto vasta. Fra le opere principali, in ordine cronologico: Haas 1902; Delplace 1909-10; Schurhammer 1923; Anesaki 1930; Voss and Cieslik 1940; Laures 1950, 1954, 1959; Jennes 1973; Kitagawa 1990; Bourdon 1993; Boxer 1993; Moran 1993; Ross 1994; Alden 1996; Okano 2002; Ward 2009; Dunoyer 2012. Una lunga bibliografia su questo argomento, in giapponese così come nelle principali lingue occidentali, è inclusa in Kitagawa 1990: 136-7; si consulti anche Elison 1973, che contiene una cronologia dettagliata (pp. ix-xi). Per ragioni di spazio, qui si omettono gli studi in lingua giapponese, che sono pure assai numerosi.

⁸ Francesco Saverio, Santo; Javier (Navarra), 7 aprile 1506 - Isola di Sancian, Cina meridionale, 3 dicembre 1552.

⁹ (大名); la carica feudale più importante tra il XII secolo e il XIX secolo in Giappone.

¹⁰ Ashikaga Yoshiteru (足利 義輝); 31 marzo 1536 – 17 giugno 1565.

¹¹ Ashikaga è una città situata nella Prefettura di Tochigi, nella parte settentrionale della regione di Kantō.

¹² Oda Nobunaga (織田 信長); Nagoya, 23 giugno 1534 – Kyoto, 21 giugno 1582.

¹³ (豊臣秀吉 o 豊臣秀吉); Nagoya, 2 febbraio 1536 – Castello Fushimi, 18 settembre 1598.

¹⁴ Città della prefettura di Nagasaki.

¹⁵ Tokugawa Iemitsu (徳川 家光); Tokyo, 12 agosto 1604 – 8 giugno 1651.

¹⁶ Un recente studio d’insieme sul fenomeno dei Kakure Kirishitan è Miyazaki 2014; si consulti anche Turnbull 1998, oltre al classico Tagita 1954.

¹⁷ (徳川幕府); *Tokugawa bakufu*, 1603-1868.

¹⁸ Per uno studio semiotico di questo effetto paradossale, si legga Leone 2016 *Smashing*.

¹⁹ (中田秀和).

²⁰ Vedasi Leone 2014 *Wrapping*.

²¹ Vedasi Pérez y Mena 1998.

²² (慈母観音); Kannon “madre”.

²³ (南蛮); letteralmente, “barbari del sud”.