



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA  
DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE E SOCIALI  
CORSO DI LAUREA IN  
STUDI DELL'AFRICA E DELL'ASIA (LM-52)

TITOLO

TRA RITUALITÀ E CONTROLLO SOCIALE: I MATSURI COME SPAZIO  
DI ESPRESSIONE NELLA SOCIETÀ GIAPPONESE

**Relatore:**

**Chiar.mo Prof. Andrea Pancini**

**Correlatore:**

**Chiar.mo Prof. Marco Gardini**

**Tesi di laurea di  
Giovanni Mezzadra**

**anno accademico 2024/2025**

<b>Introduzione</b> .....	3
<b>Capitolo 1 – Lo Shintoismo: nascita ed evoluzione storica</b> .....	4
1.1 Ridefinizione dello shintoismo in prospettiva storica .....	4
1.2 Nascita e diffusione del culto dei <i>kami</i> .....	8
1.3 Shintoismo e politica di corte .....	11
1.4 Estensione del sincretismo e Watarai Shintō .....	14
1.5 Shintoismo durante il periodo Tokugawa (1603-1868).....	18
1.6 Shintoismo ed epoca Meiji .....	21
1.7 Smantellamento dello Shintoismo di Stato.....	26
1.8 Nascita dello <i>shinshūkyō</i> e declino dello shintoismo .....	29
<b>CAPITOLO 2 – Contesto sociale giapponese: tra vergogna e gerarchie sociali</b> .....	33
2.1 Definizione di cultura e applicazione allo Shintoismo .....	33
2.2 Elaborazione del concetto di cultura della vergogna.....	38
2.3 Critiche al modello della vergogna.....	42
2.4 Differenze di socializzazione tra <i>inaka</i> e <i>tokai</i> .....	47
2.5 Esperienze e lotte di rivendicazione femminile .....	51
2.6 Lasciti della cultura della vergogna .....	57
<b>Capitolo 3 – Il Matsuri: spazio liminale di espressione sociale</b> .....	62
3.1 Introduzione al tema del <i>matsuri</i> .....	62
3.2 Ruolo dell’Alcol all’interno del Matsuri .....	65
3.3 Espressione sociale all’interno di un rituale liminale.....	71
3.4 Ruolo delle donne ed esclusione dai Matsuri .....	75
3.5 Metodologia e Metodi di selezione delle interviste .....	81
3.6 Analisi e riscontro delle interviste semi-strutturate.....	86
<b>Conclusione</b> .....	92
APPENDICE.....	97
BIBLIOGRAFIA .....	133

## Introduzione

Alla base di questo elaborato vi è il tentativo di analizzare l'evoluzione storica del significato sociale che hanno assunto i *matsuri* – festival di celebrazione religiosa shintoista – all'interno della società contemporanea giapponese. La ragione principale che ha portato ad approfondire questo tema deriva da un'osservazione diretta della celebrazione dei *matsuri* all'interno dell'arcipelago e la curiosità suscitata nel vedere un numero incalcolabile di persone diventare un unico flusso durante tali festività. L'obiettivo della tesi è quello di cercare di dimostrare il valore sociale che essi assumono all'interno dell'era moderna, cercando di comparare la variazione di significato intrinseco ed estrinseco che ha portato a una modificazione delle modalità di svolgimento del *matsuri*, ma che ha anche modificato la loro percezione all'interno della mente dei giovani giapponesi. Il primo capitolo analizza la nascita e l'evoluzione storica della dottrina *shintō*, nel tentativo di ridefinire la stessa non tanto come una religione, ma come un insieme di credenze valoriali che trovano il proprio valore nella celebrazione collettiva. Inoltre, particolare enfasi è posta nell'evidenziare l'esistenza di diverse versioni di shintoismo, sottolineando il fatto che lo shintoismo “unico” sia meramente una creazione artificiale elaborata per perseguire fini nazionalistici. Il secondo capitolo si concentra principalmente sull'analisi e decostruzione della letteratura esistente relativa alla società e alla cultura giapponese, evidenziando la centralità di alcuni concetti come “cultura della vergogna” e “co-dipendenza” in un contesto in cui l'orientalismo e l'auto-orientalismo hanno giocato un ruolo fondamentale nel determinare l'autodeterminazione del suddetto “animo giapponese”. Infine, nel terzo capitolo è presente un'analisi empirica e teorica della celebrazione dei *matsuri* in sé, comprendendo la presenza di interviste semi-strutturate qualitative somministrate a giapponesi di età universitaria, utilizzate per comparare la percezione presente e riportata all'interno della letteratura con la percezione che effettivamente abita i corpi e le menti dei giovani nipponici di oggi.

## Capitolo 1 – Lo Shintoismo: nascita ed evoluzione storica

### 1.1 Ridefinizione dello shintoismo in prospettiva storica

Il sistema di valori (o religione) *shintō*, reso in italiano tramite il termine Shintoismo, è stato classificato e descritto a seconda del metodo interpretativo in diversi modi: secondo alcuni studiosi può essere considerato come una religione universalistica, secondo altri è invece un sistema di credenze meno organizzato che presenta caratteristiche simili a quelle di una religione senza costituire una. Tuttavia, uno dei pochi fattori sui quali tutti concordano è il fatto che esso rappresenti il sistema valoriale autoctono ed esclusivo del Giappone, basato sul culto dei *kami* (神) risedenti all'interno dell'essenza di ogni oggetto materiale presente in natura<sup>1</sup>. La parola stessa in giapponese suggerisce questo significato; 神道 (*shintō*) è infatti un termine composto da due kanji che significano rispettivamente divinità (*kami*) e strada, o più figurativamente sentiero, percorso (*michi*), normalmente utilizzato per indicare le filosofie, le vie di pensiero o le arti giapponesi. Questa interpretazione ampiamente condivisa affonda le proprie radici all'interno della teoria *nihonjinron* (日本人論), utilizzata in vari periodi storici per affermare la superiorità nipponica e secondo la quale il popolo giapponese sarebbe in possesso di un'identità culturale e nazionale unica e senza precedenti<sup>2</sup>. Inoltre, questa credenza si basa anche sulla convinzione relativa all'omogeneità dello stesso Giappone, percepito e analizzato come una Nazione che non presenta forti differenze al suo interno, da nord a sud, dalle zone rurali (*inaka*) alle zone più urbane (*tokai*), sia dal punto di vista linguistico, che da quello culturale, religioso e sociale. È opportuno sottolineare che in realtà la teoria stessa non è nient'altro che un costrutto sociale originatosi durante il periodo Meiji (明治時代) in seguito

---

<sup>1</sup> Teeuwen M., Scheid B., *Tracing Shinto in the History of Kami Worship* – Editors' Introduction, *Japanese Journal of Religious Studies*, 2002, 29/3-4

<sup>2</sup> Slater D., *review of Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of "Nihonjinron" by Befu Harumi*, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 1, Feb. 2003, pp. 276-278

al tentativo di standardizzazione culturale attuato da parte del governo instauratosi dopo la Restaurazione imperiale terminata nel 1868<sup>3</sup>. In effetti, l'interesse della oligarchia Meiji era quello di omogenizzare il Paese creando uno nuovo standard che coincidesse con il concetto di Stato Nazione tipicamente europeo: un unico governo, un'unica lingua, e un'unica religione<sup>4</sup>. Ciò è stato funzionale al raggiungimento degli obiettivi che il governo si era prefissato, ma ha portato alla creazione di credenze errate e semplificatorie relative alla cultura nipponica e allo stesso shintoismo. È infatti necessario ai fini della tesi andare a decostruire la prospettiva universalistica ed etnocentrica dello shintoismo in quanto religione o culto totalmente autoctono e omogeneo all'interno del Giappone e introdurre una prospettiva storica, tramite la quale è possibile analizzare l'evoluzione della religione a seconda del contesto di riferimento politico, sociale e culturale. Sebbene sia corretto affermare che pratiche associabili al culto dei *kami* fossero presenti all'interno dell'arcipelago a partire dal periodo Jōmon (attorno al 2500 Avanti Cristo) e che esse fossero funzionali al mantenimento del funzionamento della vita sociale basata sul sistema degli *uji* – unità sociali primarie di riferimento descritte nel paragrafo successivo – non sarebbe altrettanto corretto sottolineare un'inesistente continuità tra le pratiche odierne e quelle antiche<sup>5</sup>. Il punto di partenza di queste riflessioni è rappresentato dai lavori di Kuroda Toshio, che per primo ha introdotto il concetto di Shintoismo come categoria storica. Le prove portate da Kuroda a favore di questa tesi sono molteplici e ricavate da un'analisi storica dell'evoluzione dello shintoismo, della percezione dello stesso da parte della popolazione e dei tentativi di centralizzazione del sistema di valori in quanto sistema di valore fulcro del popolo Yamato. L'autore parte, infatti, dall'analisi del valore e del significato intrinseco della parola *shintō* all'interno di uno dei testi

---

<sup>3</sup> Musha Doerr N., *Standardization and Paradoxical Highlighting of Linguistic Diversity in Japan*, in *Japanese Language and Literature*, Vol. 49, No.2, Special Section: The Politics of Speaking Japanese (October 2015, pp. 389-403)

<sup>4</sup> Ibidem

<sup>5</sup> Kitagawa J.M., *Some Remarks on Shintō*, in *History of Religions*, Vol. 27 No.3, February 1988, *Shintō as Religion and as Ideology: Perspectives from the History of Religions*, pp. 227-245

chiave della dottrina religiosa nipponica: il *Nihon shoki*<sup>6</sup>. Il termine *shintō* appare solamente tre volte all'interno dell'opera, e tramite l'analisi dell'utilizzo contestuale dello stesso, Kuroda risale a un significato differente rispetto a quello tipicamente riconosciuto di "religione indigena e autoctona giapponese"; se in due dei tre casi la parola è utilizzata in contraddizione con il buddhismo, nel rimanente caso "*shintō*" rappresenta semplicemente un sistema di credenze popolari naturalistiche, non necessariamente associato a quello relativo al culto dei *kami* esistenti nel pantheon giapponese<sup>7</sup>. Questa interpretazione è rafforzata dal fatto che nel medesimo periodo di redazione del *Nihon shoki*, la parola *shintō* era utilizzata come sinonimo per "Taoismo", il sistema di credenze religiose di origine cinese che condivide molte caratteristiche con lo stesso Shintoismo, tra cui la venerazione di spade e specchi diventati in seguito alla Restaurazione Meiji simboli del legame della famiglia imperiale con le divinità e simbolo stesso dell'unicità della Nazione giapponese<sup>8</sup>. Le successive evoluzioni storiche saranno prese in considerazione nei paragrafi seguenti ai fini di delineare una traiettoria evolutiva della religione, ma è importante sottolineare anche la nascita della scuola *Ise Shintō* (conosciuto anche come *watarai*). Nel periodo medievale (XII-XVI secolo), il Buddhismo aveva già pervaso ogni angolo dell'arcipelago, andando a contribuire all'evoluzione della vita religiosa nell'odierno Giappone. A causa di questo, il sincretismo religioso tra il Buddhismo e ciò che oggi potrebbe essere definito come shintoismo aumentò, portando alla creazione di pratiche ed esperienze inedite nate dall'interazione tra questi credi religiosi: ad esempio, la scuola *kenmitsu* Buddhista decise di non rigettare l'esistenza dei *kami*, bensì di interpretare la loro esistenza all'interno dello stato dell'arte della fede buddhista<sup>9</sup>. Le divinità cominciarono ad essere viste come dei bodhisattva, ovvero come delle emanazioni provenienti dal Buddha funzionali al guidare le anime presenti sulla Terra nel percorso verso il

---

<sup>6</sup> Kuroda T., *Shinto in the History of Japanese Religion*, The Journal of Japanese Studies, Vol. 7, No.1, Winter 1981, pp. 1-21, University of California Press

<sup>7</sup> Ibidem, pp. 5

<sup>8</sup> Ibidem, pp. 6

<sup>9</sup> Ibidem, pp. 12

raggiungimento dell'illuminazione<sup>10</sup>. Fu proprio ciò a portare al primo tentativo di distinzione delle due religioni, proveniente dall'altare di Ise – costruito secondo la cosmologia giapponese per venerare la dea del sole Amaterasu da parte di Yamatohime-no-mikoto, figlia dell'imperatore Suinin<sup>11</sup>– che avviò un processo di “purificazione” dei culti dei *kami* nel tentativo di andare a rendere lo shintoismo un sistema di credenze autoctono e non pervaso da pratiche derivanti dalla tradizione buddista, di origine cinese<sup>12</sup>. Kuroda utilizza questo esempio per sottolineare come secoli prima della standardizzazione statale avviata dal governo Meiji era già stato messo in atto un tentativo di omogenizzazione delle pratiche religiose all'interno del paese, che ha dato vita alla scuola shintoista *watarai*. Sebbene questo sia solo un esempio, è funzionale per poter introdurre il concetto di *shintō* in quanto processo storico. Esso non deve essere visto come un culto monolitico, stabile nel corso del tempo e a seconda dell'area di riferimento, ma deve essere necessariamente considerato come un sistema di credenze in continua evoluzione, sia dal punto di vista del significato interno (contenuto dello shintoismo), sia dal punto di vista del significato esterno (valore sociale associato ad esso). Utilizzando questa definizione di shintoismo, è chiaro come le teorie relative all'unicità giapponese anche sotto il punto di vista del culto religioso siano semplificatorie e non debbano essere prese in considerazione nell'analisi della stessa religione e delle implicazioni sociali che essa potrebbe avere nel contesto giapponese. Lo shintoismo deve essere quindi analizzato come un fattore all'interno del processo culturale e storico che ha portato allo sviluppo della società giapponese odierna, ma anche come un mezzo tramite i quali il popolo nipponico si è espresso nel corso della storia, adattando la forma della stessa espressione e il significato intrinseco delle proprie pratiche al contesto di riferimento.

---

<sup>10</sup> Ibidem, pp. 12

<sup>11</sup> Aston W.G., *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, London: The Japan Society, 1896

<sup>12</sup> Kuroda T., op. cit., pp.13

## 1.2 Nascita e diffusione del culto dei *kami*

Dopo aver decostruito la fabbricazione teologica dello *shintō* come religione immutata e perennemente presente all'interno dell'arcipelago giapponese, è necessario andare a delineare la nascita del culto e la sua stessa evoluzione nel corso della storia. Come precedentemente affermato, nei periodi preistorici giapponesi la vita sociale era accentrata attorno all'unità territoriale dell'*uji* - precursore dei clan nati in periodi successivi – a cui a capo si trovavano delle figure chiamate con il termine *uji-no-kami* (letteralmente divinità dell'unità sociale), che trovavano nel collegamento diretto con la divinità venerata all'interno del contesto sociale la giustificazione della propria predominanza politica<sup>13</sup>. È importante notare come questo modello presenti molte similitudini con quello che sarà successivamente instaurato dalla famiglia imperiale giapponese e riportato in auge a partire dal periodo Meiji. All'interno di queste comunità una delle attività più importanti era la celebrazione del *matsuri* (祭り), rituali e cerimonie che si trasformeranno in epoche successive nei festival tradizionalmente riconosciuti come shintoisti<sup>14</sup>. Durante queste occasioni, il leader dell'*uji* ricopriva un ruolo chiave nello svolgere offerte alle divinità a cui la comunità era devota, andando contemporaneamente a mantenere attiva la venerazione del culto del *kami* e a riaffermare la propria superiorità nei confronti degli altri abitanti e il proprio potere in legame alla divinità stessa. In questo periodo non erano ancora presenti infiltrazioni della cultura religiosa cinese, ma non è possibile affermare con sicurezza che i culti delle divinità non avessero punti di contatto con altre religioni naturalistiche presenti in Asia orientale. Fu a partire da uno di questi *uji* che si originò, attorno alla fine del quarto secolo dopo Cristo, ciò che divenne noto ai posteri come il clan regnante del regno Yamato, il quale riuscì a instaurare la propria autorità anche grazie all'auto-riconoscimento della propria discendenza dalla divinità del Sole Amaterasu, una delle principali del pantheon shintoista; la

---

<sup>13</sup> Kitagawa J.M., op. cit., pp. 233

<sup>14</sup> Ibidem, pp. 234

vita all'interno di questo contesto politico non deve essere vista mediante i canoni occidentali e moderni di stato Nazione, dal momento che il controllo esercitato era più simile a un modello di *primus inter pares* in cui l'influenza politica derivava dalla capacità di gestione delle risorse e trovava una legittimazione nella venerazione e nel culto delle divinità<sup>15</sup>. Allo stesso modo, i rappresentanti del clan Yamato iniziarono a intrattenere relazioni con la corte imperiale cinese nel tentativo di ottenere maggiore legittimità politica esterna, mediante la partecipazione al sistema tributario secondo il quale la Cina deteneva un potere economico e politico sui territori circostanti che consentiva loro di ottenere materie prime, denaro, e ulteriore prestigio in cambio di riconoscimento politico delle entità sottostanti<sup>16</sup>. Fu all'interno di questo contesto che si svilupparono per la prima volta dei canoni e modelli relativi allo svolgimento corretto dei *matsuri*, funzionali al mantenimento del potere politico da parte del clan regnante: tramite il controllo di uno dei collanti sociali, essi riuscirono a stabilire e confermare la loro dominanza rispetto agli altri *uji*, contribuendo anche alla creazione di un primordiale sistema di organizzazione politica chiamato *matsuri-goto* (letteralmente "ciò che riguarda il *matsuri*, fatti del *matsuri*")<sup>17</sup>, fatto che evidenzia l'importanza del controllo religioso e la connessione dello stesso con il potere politico. Dal momento che i contatti con la corte cinese iniziarono ad essere sempre più frequenti e necessari per la legittimazione dei regnanti, essi portarono inevitabilmente anche all'infiltrazione della cultura religiosa cinese all'interno dell'arcipelago tramite il mezzo della penisola coreana. Il Buddhismo fu ufficialmente introdotto in Giappone nel 552 Dopo Cristo, e subito permeò il tessuto sociale composto da vari *uji* formalmente indipendenti ma di fatto sottostanti al regnante clan Yamato<sup>18</sup>. Dal momento che l'influenza delle credenze buddhiste e confuciane portò nel corso di vari decenni a cambiamenti nelle

---

<sup>15</sup> Waida M., *Sacred Kingship in Early Japan: A historical introduction*, History of Religions 15, no. 4, 1976, pp 323

<sup>16</sup> Kitagawa J.M., op. cit.

<sup>17</sup> Ibidem

<sup>18</sup> Ibidem

modalità di svolgimento dei *matsuri* e nel significato degli stessi, a partire dall'inizio del VI secolo dopo Cristo il principe regnante Shōtoku (574 – 621-622) decise strategicamente di introdurre tali modelli all'interno della vita politica ufficiale, utilizzando il principio universale di “Tao” e il “Dharma” buddhista come base per l'amministrazione politica<sup>19</sup>. È importante sottolineare come l'introduzione di tali concetti a fine politico non segnò una fine per la celebrazione del culto dei *kami*; contrariamente, portò esso stesso a permearsi di nuovi significati in inedite forme sincretiche di fusione con la cultura cinese. Questi cambiamenti furono resi ufficiali sul finire del periodo Asuka (tardo VI Secolo-710 D.C.) tramite le riforme *Taika*, che contribuirono gradualmente alla creazione del *ritsurō*, primo codice legislativo all'interno dell'antico Giappone feudale<sup>20</sup>. Le caratteristiche del *ritsurō* furono modellate prendendo come esempio i preesistenti codici legali *shiryō* e *tz'u-ling* in vigore all'epoca all'interno dell'Impero cinese<sup>21</sup>. Data l'importanza del valore politico del controllo religioso, è chiaro come nel sistema legislativo giapponese fossero presenti sezioni relative alla gestione dei culti: il *jingiryō*, dedicata a ciò che precedentemente veniva chiamato *matsuri-goto* (culto dei *kami* e gestione dei *matsuri*) e il *sōniryō* (relativo alla gestione delle attività buddhiste, nonché alla formalizzazione delle figure di riferimento del culto)<sup>22</sup>. Il tentativo di differenziare le pratiche religiose rende chiara l'intenzione di andare a tenere distinti il culto buddhista, proveniente dall'esterno, e il culto shintoista, considerato e visto già all'epoca come una forma religiosa autoctona. Allo stesso tempo, se in questo periodo e nel periodo Nara successivo (710-794) lo *shintō* veniva visto come un culto popolare praticato sia a livello centralizzato sia in molte località in modo generalmente autonomo, il buddhismo godeva di un valore formale maggiore a causa dello stretto legame con l'impero cinese dal quale il clan regnante traeva legittimazione politica esterna. Sebbene il culto dei *kami* venisse quindi considerato importante in quanto

---

<sup>19</sup> Ibidem

<sup>20</sup> Asakawa K., *The Early Institutional Life of Japan: A Study in the Reform of 645*, 1903, p. 324 n.3

<sup>21</sup> Iwanami S., *Ritsuryō*, in *Nihon Shisō taikai*, Vol. 3, 1976, pp. 529

<sup>22</sup> Kuroda T., op. cit., pp. 8

percepito come unico e nativo del Giappone, il buddhismo iniziò sempre di più a permeare le cerimonie ufficiali e la vita di corte, portando lentamente a un'erosione dell'autorità dello shintoismo a favore, invece, di quella della via di pensiero cinese<sup>23</sup>.

### 1.3 Shintoismo e politica di corte

Dal momento che lo *shintō* è stato funzionale dal punto di vista politico in periodi antichi come in periodi più recenti, è importante delineare brevemente i contenuti dei miti originari ai quali gli *uji-no-kami* si rifacevano per stabilire la loro dominanza sociale e politica analizzando il *Kojiki*, il testo più antico rinvenuto all'interno della letteratura giapponese<sup>24</sup>. Il *Kojiki* fu commissionato dal clan Yamato nel tentativo di andare a stabilire formalmente la propria discendenza lineare con le divinità creatrici del Giappone e rafforzare il controllo sulle popolazioni delle regioni recentemente conquistate, e fu consegnato alla corte nel 712 Dopo Cristo<sup>25</sup>. Il contenuto dell'opera si rifà principalmente al mito della creazione dell'arcipelago, descrivendo come esso sia nato a partire da Izanami (divinità femminile) e Izanagi (divinità maschile), dalla cui interazione nacquero il pantheon di divinità shintoiste e le stesse isole dell'arcipelago giapponese<sup>26</sup>. La situazione si complicò al momento del parto della divinità del fuoco – Kagutsuchi – in seguito al quale i genitali di Izanami furono bruciati; ciò portò la divinità a grandissimi sofferenze che causarono inevitabilmente la sua morte. Izanagi, disperato a causa della morte della consorte, decise di recidere il corpo di Kagutsuchi in tre parti, le quali andarono a creare ulteriori isole, e di andare all'interno del mondo dei morti per recuperare la propria amata, che lo intimò di aspettare il momento giusto per il suo ritorno, senza costringerla forzatamente a tornare nel mondo dei vivi. Izanagi, impaziente, decise di intraprendere la ricerca,

---

<sup>23</sup> Ibidem, pp. 9

<sup>24</sup> Stockdale J., *Origin Myths: Susano-o, Orikuchi Shinobu, and the imagination of exile in Early Japan*, History of Religions, Vol.52, No.3, pp. 236-266, February 2013

<sup>25</sup> Nelson J.K., *Myths, Shinto, and Matsuri in the shaping of Japanese Cultural Identity*, in Religion and the Creation of race and ethnicity, NYU Press, 2003

<sup>26</sup> Donald Philippi, *The Kojiki*, Tokyo: Tokyo University Press, 1968

trovando con disgusto il corpo di Izanami in decomposizione e ormai divorato dai vermi. La divinità femminile, sentendosi umiliata, ordinò agli spiriti nefasti del regno dei morti di inseguirlo, ma lo sposo riuscì con abilità a scappare e tornare nel regno dei vivi illeso, bloccando l'ingresso con un enorme macigno e delineando permanentemente una divisione tra i due mondi. Dopo essere tornato da questa spedizione, Izanagi decise di purificarsi lavandosi gli occhi: tale azione portò alla nascita di Amaterasu – divinità del sole – dal proprio occhio sinistro, e di Tsukiyomi – divinità della notte e della luna – dal proprio occhio destro. Inoltre, dal proprio naso nacque Susano-o, colui che avrebbe governato i mari e gli oceani<sup>27</sup>. Il mito, anche in questa forma eccessivamente semplificata, appare come determinante per interpretare il potere politico in mano al clan regnante: andando ad affermare la propria discendenza da Amaterasu, dichiararono anche la propria superiorità rispetto agli altri *uji*, giustificando la propria dominazione sui territori circostanti sia con le entità sottomesse, sia con l'impero cinese con il quale da poco avevano iniziato a intrattenere relazioni di tipo tributario<sup>28</sup>. La legittimità della famiglia imperiale cinese si fondava infatti su un principio molto simile, ovvero quello del mandato divino: un determinato clan, se ritenuto degno e onorevole, avrebbe ricevuto un mandato da parte delle divinità che avrebbero consentito loro di governare sul territorio in quanto propri rappresentanti. Questo stratagemma implica, tuttavia, la possibilità di revoca del mandato, consentendo ad altri clan di rivendicare la possibilità di detenere il controllo del potere politico; la versione giapponese, legando i regnanti alla linea di discendenza delle divinità, non prende in considerazione la possibilità di un cambio di regime, ritenendo esistente un unico e inequivocabile lignaggio divino<sup>29</sup>. Ciò limitò fortemente le possibilità di ribellione e instaurò un sistema di controllo molto più stringente rispetto alla controparte cinese, ma è anche necessario notare come lo stesso sistema sarà successivamente utilizzato in seguito alla restaurazione imperiale Meiji da parte

---

<sup>27</sup> Ibidem

<sup>28</sup> Nelson J.K., op. cit. pp. 155

<sup>29</sup> Ibidem

della famiglia imperiale per legittimare il proprio potere. Nonostante la conoscenza specifica e dettagliata di questi miti fu un privilegio detenuto dagli aristocratici e dai sacerdoti per la gran maggioranza della storia giapponese, l'influenza di queste credenze non si limitò a una fascia ristretta della popolazione. Infatti, sebbene il primo scritto ufficiale contenente tali miti fu completato solamente all'inizio dell'VIII Secolo, queste credenze popolari erano ormai diffuse da secoli all'interno dell'arcipelago giapponese e avevano già subito varie variazioni di significato nel corso del tempo. Per di più, tramite le offerte alle divinità svolte presso gli altari *shintō* e la partecipazione ai *matsuri* anche la popolazione rurale entrò a conoscenza della versione ufficiale propagandata dalla corte, sviluppando un senso di riverenza e di rispetto nei confronti del clan Yamato<sup>30</sup>. Ovviamente, le versioni a cui vennero a conoscenza i giapponesi dell'VIII secolo erano parziali e differivano enormemente a seconda del contesto preso in analisi. Ogni altare organizzava festival e rituali per divinità propiziatorie a seconda del tipo di esigenza della determinata area: nelle aree dove la pesca prosperava molto, Ebisu – dio della pesca e protettore dei pescatori – veniva venerato come il più importante all'interno del pantheon, mentre in aree dove ci si limitava alla coltivazione del riso era Inari – protettrice dei raccolti e della fertilità – a diventare la protagonista indiscussa di ogni attività religiosa<sup>31</sup>. Queste differenze sono un ulteriore fattore che può aiutare a capire che il tentativo di inculcare nella mente dei giapponesi l'unicità dello shintoismo in quanto religione autoctona e omogeneamente condivisa all'interno del Paese sia artificiale e funzionale all'asservimento della popolazione. Non solo esso subì numerose infiltrazioni da parte della cultura buddhista e taoista, portando alla creazione di un sincretismo religioso effettivamente inedito del Giappone, ma differì enormemente nel modo in cui fu praticato da parte della popolazione a seconda della regione<sup>32</sup>. Sebbene l'evidenza storica vada a favore di una forte diversificazione della cultura giapponese già a

---

<sup>30</sup> Ibidem

<sup>31</sup> Ibidem

<sup>32</sup> Kuroda T., op. cit.

partire da tempi più antichi, la storiografia nazionale presenta, in particolar modo a partire dalla metà del XIX Secolo (Periodo Meiji) la tendenza ad omogeneizzare in modo artificiale ogni tipo di pratica sociale, culturale e religiosa nel tentativo di andare a creare uno stato nazione efficiente ed efficace<sup>33</sup>. Di conseguenza, è necessario tenere a mente non solo questa diversità, ma anche il fatto che il primo scritto ufficiale contenente i miti della creazione shintoista fu commissionato da parte del clan regnante Yamato e fu funzionale al mantenimento del loro potere politico. Il legame tra culto religioso e politica appare quindi come una costante all'interno della storia giapponese e non semplicemente come un fenomeno nato in tempi più recenti.

#### 1.4 Estensione del sincretismo e Watarai Shintō

Il dialogo naturale tra shintoismo e buddhismo non terminò in seguito all'emanazione del *ritsuryō*, tramite il quale la corte Yamato cercò di delineare una linea di demarcazione tra i due credi religiosi, ma continuò portando all'evoluzione del già presente sincretismo. Nei periodi storici successivi, in particolar modo tra la fine dell'VIII Secolo e l'inizio dell'XI Secolo, l'interazione tra le due religioni portò alla nascita del fenomeno definito da Kuroda come *shinbutsu shūgō*, ovvero all'assorbimento della religione Shintō all'interno della lente interpretativa buddhista<sup>34</sup>. In altre parole:

*“...la venerazione dei kami fu assorbita all'interno del Buddismo tramite una varietà di innovazioni dottrinali e di inedite forme religiose.”<sup>35</sup>*

Poiché questo tipo di evoluzione si verificò naturalmente e in maniera differenziata a seconda di determinati fattori quali la divinità venerata e il contatto tra sacerdoti shintoisti e buddhisti in determinate aree del Giappone, il *shinbutsu shūgō* presentò caratteristiche differenti e interpretazioni diverse del rapporto tra i due credi

---

<sup>33</sup> Fridell W.M., *The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan*, Japanese Journal of Religious Studies, Jun-Sep. 1975, Vol. 2, No. 2/3, pp. 137-168

<sup>34</sup> Kuroda T., op. cit., pp. 9

<sup>35</sup> Ibidem, pp. 9

religiosi. Secondo alcune scuole di pensiero, i *kami* non erano nient'altro che esseri superiori intrappolati all'interno del samsara – mondo dei viventi secondo il canone buddhista – in ricerca, come ogni altro essere umano, di raggiungere l'illuminazione; secondo ulteriori visioni, le divinità shintoiste erano viste come guardiani protettori del buddhismo, o in altri casi (scuola di pensiero *honji suijaku*) come dei bodhisattva selezionati dal Buddha per proteggere la specie umana e guidarla verso il nirvana<sup>36</sup>. Secondo queste visioni, i *kami* sarebbero quindi degli essere sovranaturali e con poteri sconosciuti all'uomo, ma solamente nella misura in cui ciò viene concesso loro da parte del Buddha con la finalità di perseguire lo scopo indicato dal buddhismo. Sono note anche esperienze di forme religiose inedite in cui si combinarono per la prima volta gli altari *jinja* (神社) shintoisti con i templi *otera* (お寺) buddhisti, portando alla creazione di nuove pratiche rituali<sup>37</sup>.

Non è sorprendente notare che questo sincretismo religioso portasse alla formazione della credenza implicita di superiorità del buddhismo, dal momento che tramite il *soniryō* esso era stato ufficialmente innalzato da parte dello stesso clan Yamato. Lo shintoismo, nonostante fosse ancora erroneamente considerato come una religione autonoma, assunse di conseguenza una posizione subordinata rispetto al credo proveniente dalla Cina. Inoltre, la formazione di queste esperienze inedite di sincretismo religioso avvenne durante un periodo tumultuoso della storia giapponese: l'avvento dell'epoca Heian (794-1185) dovuto al fermento causato dall'ascesa del clan dei Fujiwara, che detenne sostanzialmente il controllo politico durante l'intero periodo, portò a una compromissione dell'ideale del lignaggio divino che era stato imposto dal clan precedente, erodendo la fiducia nella struttura gerarchica del *ritsuryō*, codice che disciplinava formalmente lo svolgimento delle pratiche shintoiste<sup>38</sup>. Questa erosione fu facilitata anche dalla diffusione delle credenze neoconfuciane e del buddhismo zen, che contribuirono enormemente alla

---

<sup>36</sup> Ibidem, pp. 9

<sup>37</sup> Ibidem

<sup>38</sup> Kitagawa J.M., op. cit., pp. 237

corrosione del valore simbolico del codice di legge. Pertanto, in un momento storico in cui lo shintoismo aveva ormai totalmente perduto il proprio valore di collante sociale e politico, iniziarono ad emergere dei flebili tentativi da parte di alcuni sacerdoti e di alcuni altari di ripristinare la superiorità del culto dei *kami*<sup>39</sup>. Tra questi, quello che passò alla storia fu senza dubbio il movimento Watarai Shintō, inaugurato da Watarai Yukitada (1236-1305) e sistematizzato da Watarai Iyeyuki (1254-1351) tramite la stesura del *Shintō Gobusho* (Pentateuco dello shintoismo<sup>40</sup>). Tramite questo processo di standardizzazione delle pratiche shintoiste, la scuola Watarai – conosciuta anche come Ise Shintō – si cercò di imporre nuovamente sulle masse l'ideologia di culto dei *kami* come religione autoctona giapponese e di conseguenza superiore. Si iniziarono a rigettare molti dei legami che si erano precedentemente originati dal sincretismo naturale tra buddhismo e shintoismo, quali l'interpretazione *honji suijaku*, a favore di una maggiore autonomia rituale, mantenendo tuttavia un rispetto e una riverenza nei confronti della tradizione Buddhista<sup>41</sup>, sottolineato dall'espressione:

*“Non proferire alcuna parola riguardo al Buddhismo.”*<sup>42</sup>

Tale frase non indica un rifiuto totale della tradizione culturale e religiosa proveniente dall'Asia orientale continentale, ma introduce un ulteriore livello di riverenza per i fedeli del culto ai quali si consigliava di non intraprendere alcun tipo di pratica sincretica nel momento della venerazione dei *kami*. Inoltre, nonostante il *Watarai Shintō* possa essere descritto come un movimento di rivitalizzazione dell'indipendenza e unicità dello shintoismo, i rappresentanti dello stesso non hanno mai negato direttamente l'esistenza del Buddha, consapevoli del rispetto e del numero di seguaci di cui il culto godeva all'interno dell'arcipelago nel XII Secolo dopo Cristo<sup>43</sup>. In sostituzione del Buddhismo, il movimento nato a

---

<sup>39</sup> Ibidem

<sup>40</sup> Ibidem, pp. 238

<sup>41</sup> Toshio K., op. cit. pp. 13

<sup>42</sup> Ibidem, pp. 13

<sup>43</sup> Kuroda T., *Chūsei shūkyōshi ni okeru Shintō no ichi*, in *Kodai Chūsei no shakai to shisō*: Ienaga Saburō kyōyu taikan kinen, Sanseidō, 1979, pp. 151

Ise decise di enfatizzare l'importanza del confucianesimo, legando lo shintoismo al movimento di pensiero cinese che sarebbe diventato un fattore vitale di legittimazione politica durante il periodo Edo (1603-1868) e che si era in precedenza diffuso all'interno del Giappone mediante i legami tributari tra i due paesi<sup>44</sup>. Tali sentimenti furono accolti anche da un generale reale e figura laica importante dello shintoismo medievale, Kitabatake Chikafusa (1293-1354), che tramite i propri scritti cercò nuovamente di legare – come era stato fatto tramite il *Kojiki* e il *Nihon shoki* – la figura imperiale giapponese con il lignaggio giapponese<sup>45</sup>. Nonostante gli sforzi di queste figure di andare a impregnare il significato “interno” della tradizione shintoista con valori confuciani, l'effetto di questi tentativi di riforma non fu immediato, dal momento che la maggior parte della popolazione continuò a praticare i rituali in maniera distinta a seconda del metodo di condotta dell'altare nei confronti del quale mostravano fedeltà, la maggior parte dei quali continuò a seguire le linee guida del *ritsuryō*, il codice legislativo emanato durante il periodo Nara<sup>46</sup>. Sebbene questo tentativo di riforma di significato interno dello shintoismo rimase per molto tempo una forma settaria di interpretazione del culto, esso rimane in ogni modo importante per evidenziare l'ennesimo tentativo di andare a imporre la venerazione dei *kami* come un tipo di culto superiore in quanto autoctono, riflettendo le teorie del *nihonjinron* secondo le quali la cultura giapponese sarebbe unica, differente e implicitamente superiore rispetto alle altre, in particolar modo in confronto a quelle del resto delle aree dell'Asia Orientale. L'importanza di queste considerazioni è dovuta al fatto che l'espansione di questa teoria di auto-convincimento avrebbe successivamente portato una gran parte del popolo giapponese a modificare i propri comportamenti e il proprio inserimento all'interno del processo di socializzazione in modo conforme all'ideologia di unicità nipponica.

---

<sup>44</sup> Kitagawa J.M., op. cit., pp. 238

<sup>45</sup> Tsunoda R. et al., *Sources of Japanese Tradition*, New York: Columbia University Press, 1958, pp. 273-285

<sup>46</sup> Kitagawa J.M., op. cit., pp. 239

## 1.5 Shintoismo durante il periodo Tokugawa (1603-1868)

Sebbene lo shintoismo rimase per tutto il periodo medievale un elemento di importante definizione culturale per i giapponesi, la sua importanza politica appariva sempre più dissipata a causa dello stretto legame del regno imperiale con la dottrina buddhista. Infatti, l'imperatore utilizzava le credenze relative alla via del raggiungimento del Nirvana non solo per ottenere una legittimazione interna, ma anche per rafforzare il proprio ruolo all'interno dello stretto legame tributario che aveva intrapreso con l'impero cinese. Nonostante i tentativi di alcuni movimenti come lo Shintō Ise, la religione rimase per lungo tempo in una posizione subordinata: il sincretismo con i modelli confuciani aveva permesso una variazione della percezione del valore interno della stessa, ma la sua importanza dal punto di vista politico – e di conseguenza ufficiale – rimase immutata fino all'avvento del periodo Edo<sup>47</sup>. Ciò coincise con la fine dell'epoca conosciuta ai posteri con il nome di *Sengoku* (1467-1603) o epoca degli stati belligeranti, durante la quale il Giappone si trovò diviso in un enorme numero di stati feudali che intrapresero guerre costanti tra di loro nel tentativo di ottenere il l'incarico di *Shōgun*, il grado più alto di generale presente all'interno della struttura militare dell'antico impero giapponese<sup>48</sup>. Il potere centrale dell'imperatore con sede a Kyoto si era affievolito notevolmente rispetto ai secoli precedenti e la stessa centralizzazione che non era mai stata completata aveva generato ulteriore frammentazione: i *daimyō*, signori feudali, entrarono in competizione tra di loro per poter ottenere il compito di ricoprire la carica militare più alta dell'arcipelago che avrebbe consentito loro di governare di fatto il Paese per conto dell'imperatore<sup>49</sup>. Fu proprio durante questo periodo che la figura dei samurai o dei *bushi* si impose con violenza come protagonista, combattendo le battaglie che portarono infine all'imposizione dello shogunato Tokugawa nel 1603, grazie alla presa di

---

<sup>47</sup> Ibidem

<sup>48</sup> Spafford D., *Emperor and Shogun, Pope and King: The Development of Japan's Warrior Aristocracy*, in *Bulletin of the Detroit Institute of Arts*, Vol. 88, No.1/4, Japanese art at the Time of the Samurai, 2014, pp.10-19

<sup>49</sup> Ibidem

potere di Tokugawa Ieyasu (1542-1616) che gettò le fondamenta per una maggiore centralizzazione dello stato giapponese, andando a contrapporsi all'imperatore in quanto figura alla quale faceva capo l'intero potere politico<sup>50</sup>. L'avvento di una nuova epoca portò ovviamente all'imposizione di un nuovo modello di organizzazione sociale: furono mantenuti alcuni precetti del *ritsuryō*, come l'accettazione del sincretismo shintoista-buddhista e la credenza del fatto che i *kami* non fossero nient'altro che una manifestazione dei Buddha (*honji-suijaku*), ma fu anche utilizzata per la prima volta la dottrina neo-confuciana nel tentativo di andare a generare un collante sociale che potesse tenere insieme popolazioni che fino a pochi anni prima avevano intrapreso una feroce e sanguinaria guerra civile<sup>51</sup>. Il confucianesimo fu ripreso e utilizzato a causa del suo enorme valore in quanto collante sociale, portando alla creazione di una gerarchia sociale nota come *shinōkōshō* (士農工商) che perdurò per l'intero periodo Edo e determinò cambiamenti nelle interazioni quotidiane<sup>52</sup>. La struttura *shinōkōshō* (nome che riprende il primo kanji di ciascuno dei ruoli svolti dalla popolazione) collocò ufficialmente il popolo giapponese all'interno di una struttura gerarchica composta da quattro classi sociali differenti: *bushi*, contadini, artigiani e mercanti. Al di sotto di queste si trovavano gli *eta* (穢多 – contaminati) e *hinin* (非人 – non umani), ovvero tutti coloro che svolgevano lavori considerati impuri come gli artisti, ma anche tutte le persone che si occupavano di professioni tabù quali lo svuotare le latrine o vivevano di vagabondaggio<sup>53</sup>. È all'interno di questo tipo di contesto sociale che lo shintoismo trovò nuovamente maggior lustro. Infatti, nei secoli precedenti la scuola Watarai e individui come Kitabatake avevano cercato, senza ottenere grande successo, di legare il culto delle divinità ai valori e simboli della dottrina confuciana basata sulla riverenza nei confronti di coloro che venivano

---

<sup>50</sup> Kitagawa J.M., op. cit., pp. 238

<sup>51</sup> Ibidem

<sup>52</sup> Tipton E. K., *Il Giappone Moderno: una storia politica e sociale*, Einaudi, Torino, 2011

<sup>53</sup> Ibidem

percepiti come superiori, in particolar modo nei confronti dell'imperatore<sup>54</sup>. Sebbene fu l'avvento del periodo Edo a ridare lustro allo *shintō*, i maggiori esponenti del credo religioso trovarono come alleati esponenti anti-Tokugawa e a favore del ripristino dell'autorità imperiale. Nonostante questo, utilizzarono comunque le basi create da parte dello shogunato Tokugawa nel tentativo di andare a diffondere una versione di shintoismo differente rispetto a quella precedentemente celebrata da parte della maggior parte della popolazione, una versione di shintoismo basata sullo studio dei testi antichi e sull'interpretazione della forma originale in cui essi stessi furono concepiti, il *Fukko Shintō*<sup>55</sup>. Tramite lo studio dei testi antichi, figure come Motōri Norinaga (1730-1801) contribuirono alla popolarizzazione di una forma di shintoismo più simile a quella precedente ai legami tributari con l'impero cinese, in cui si rigettava totalmente l'influenza buddhista sui precetti shintoisti, andando a riprendere credenze antiche e ormai quasi totalmente dimenticate, come l'idea del *musubi* (spirito della nascita) e ponendole in primo piano sul piano teologico shintoista<sup>56</sup>. La caratteristica peculiare degli esponenti shintoisti di questo periodo fu il tentativo di andare a riprendere delle credenze antiche nel tentativo di andare a imporre nuovamente la religione percepita come autoctona in quanto superiore e non più subordinata al buddhismo, cercando efficacemente di utilizzare gli spazi di manovra generati dai cambiamenti a livello governativo che avevano portato alla creazione di una nuova struttura sociale<sup>57</sup>. Se è vero che da un lato lo shintoismo fu in grado di evolversi e di imporsi nuovamente all'interno di una società maggiormente basata su ideali e valori neoconfuciani, non è possibile affermare un successo nel soppiantare il buddhismo, ormai inculcato all'interno delle menti della popolazione giapponese in forme differenti e sincretiche con la stessa dottrina *shintō*. Inoltre, questa analisi storica del tentativo di diffondere lo shintoismo in quanto religione nazionale è

---

<sup>54</sup> Kitagawa J.M., op. cit., pp.239

<sup>55</sup> Ibidem

<sup>56</sup> Tsunetsugu M., *Studies in Shinto Thought*, tradotto da Brown D.M e Araki J.T., Tokyo: Ministry of Education, 1964

<sup>57</sup> Kitagawa J.M., op. cit.

un'ulteriore evidente prova della fabbricazione artificiale dello Shintō come simbolo della cultura e unicità giapponese, fabbricazione che troverà successo solamente all'interno dell'epoca successiva, durante la quale si vide la restaurazione della figura imperiale e l'accentramento del potere politico attorno alla famiglia imperiale<sup>58</sup>.

## 1.6 Shintoismo ed epoca Meiji

Lo shintoismo riuscì a ritrovare una posizione prioritaria solamente dopo la restaurazione del potere imperiale avvenuta nel 1868 in seguito alla guerra civile *Boshin* (戊辰戦争), che terminò solamente nel maggio 1869 e portò all'avvento dell'epoca Meiji (1868-1912)<sup>59</sup>. L'imperatore Meiji, almeno nel periodo iniziale del proprio regno, concentrò la sua attenzione nel tentativo di andare a modernizzare lo stato nazionale, cercando di renderlo il più simile possibile a uno stato nazione nel senso vestfaliano, ovvero un'entità politica dotata di potere centralizzato che detiene il controllo delle risorse di violenza (esercito) ed è in grado di esercitare il proprio potere sull'intera popolazione sottostante<sup>60</sup>. Questa esigenza trova la propria giustificazione a partire dall'arrivo del commodoro Perry nel 1853 con le proprie navi da guerra nel tentativo di costringere forzatamente il Giappone ad aprirsi al mondo da un punto di vista commerciale. Lo shogunato dei Tokugawa, sempre più indebolito politicamente e godendo di poca legittimazione, non riuscì a trovare una soluzione tramite la quale opporsi a tale costrizione, e da ciò derivarono gli accordi del 1854 (Trattato di Kanagawa, rinegoziato nel 1858 nel trattato di Harris) conosciuti ai posteri tramite il termine di "trattati ineguali", trattati commerciali stipulati senza il pieno consenso del governo giapponese che consentivano gli Stati Uniti di America di trarre vantaggi esorbitanti dal commercio appena instaurato con l'arcipelago, creando ovviamente innumerevoli condizioni svantaggiose per i giapponesi<sup>61</sup>. Questi trattati non furono una forma

---

<sup>58</sup> Tipton E.K., op. cit.

<sup>59</sup> Ibidem

<sup>60</sup> Stoppino M., *Potere e teoria politica*, ECIG editore, 1993

<sup>61</sup> Tipton E.K., op.cit.

inedita di tentativo di colonizzazione indiretta dei territori dell'Asia Orientale, dal momento che ricalcavano esattamente quelli imposti dal governo inglese sull'impero cinese in seguito alla vittoria nelle Guerre dell'Oppio; tuttavia, diedero inizio a una tendenza pericolosa per il Giappone, che presto si trovò costretto a stipulare questa tipologia di trattati anche con altri stati europei quali Olanda, Francia, Russia e Inghilterra: i trattati Ansei (1858)<sup>62</sup>. Tramite questi accordi internazionali il Giappone fu depauperato delle proprie risorse per decenni, e proprio per questo motivo l'imperatore Meiji ritenne necessario andare a creare uno stato nazionale su modello di quelli europei, nel tentativo di andare a fornire al mondo una nuova immagine del Giappone in quanto Paese avanzato e culturalmente simile agli imperi e stati nazionali che avevano precedentemente imposto sull'arcipelago i cosiddetti trattati ineguali. Si aprì quindi l'epoca della *bunmei kaika* (文明開化) – apertura della civilizzazione – durante la quale furono introdotti varie mode, usi, e costumi occidentali all'interno dell'impero giapponese quali cambiamenti importanti nel vestiario, l'introduzione della carne bovina come alimento quotidiano, e l'apprendimento degli stili dell'arte occidentale<sup>63</sup>. Se da un punto di vista culturale questo era visto sicuramente come importante, da un punto di vista ideologico l'elemento essenziale era quello di presentare il Giappone come una Nazione unita sotto un'unica egida, ovvero la famiglia imperiale giapponese. È proprio a partire dagli anni Ottanta del XIX secolo che si avviò il processo di costruzione della Nazione giapponese, processo artificiale tramite il quale le forme di interazione sociale subirono mutazioni significative<sup>64</sup>. Il Giappone presentava infatti differenze significative dal punto di vista linguistico, culturale e religioso; tuttavia, una Nazione deve essere percepita da un occhio esterno come omogenea per essere considerata stabile. Per questo motivo, il governo Meiji investì innumerevoli fondi nel tentativo di andare a creare una base comune di riferimento

---

<sup>62</sup> Ibidem

<sup>63</sup> Ibidem

<sup>64</sup> Musha Doerr N., *Standardization and Paradoxical Highlighting of Linguistic Diversity in Japan*, in *Japanese language and Literature*, Vol. 49, No.2, Special Section: The Politics of Speaking Japanese, pp. 389-403, October 2015

tramite la quale la popolazione dell'arcipelago avrebbe potuto definirsi giapponese, a partire dall'imposizione di una lingua comune – il dialetto standard dell'area di Tokyo – fino ad arrivare all'identificazione culturale e religiosa in una religione che potesse essere concepita come autoctona e pienamente giapponese: lo shintoismo<sup>65</sup>. A partire da questo periodo, il culto dei *kami* sarebbe diventato l'essenza e la base attorno alla quale costruire il *kokutai* (国体), concetto introdotto proprio durante l'epoca Meiji e che letteralmente significa “corpo della nazione, struttura della nazione”<sup>66</sup>. La famiglia imperiale, rappresentante di tutti i giapponesi, si auto costituì come perno del *kokutai*, trasformandosi in un modello da seguire per tutta la popolazione, aderendo con la tipologia di famiglia imperiale che normalmente era presente all'interno degli stati europei. A beneficio di ciò, fu di conseguenza recuperato e restaurato il lignaggio mitico della famiglia imperiale con le divinità shintoiste, a partire dal loro legame con la dea del sole Amaterasu utilizzando fonti mitiche quali il *Nihon shoki* e il *kojiki* come prova di questo legame<sup>67</sup>. Lo Shintoismo, che a partire dal periodo del medioevo giapponese aveva assunto un valore subordinato rispetto al Buddhismo, trovò finalmente dopo innumerevoli sforzi una posizione dominante in quanto centro della riverenza nei confronti dell'imperatore e della neonata Nazione giapponese. Non solo lo *shintō* trovò una possibilità di emergere nuovamente all'interno del complesso sistema religioso dell'arcipelago, ma fu elevata ufficialmente al ruolo di religione nazionale e autoctona giapponese tramite un processo di revisione legislativa che attraversò l'epoca Meiji e che portò all'elaborazione di un nuovo sistema di leggi per governare il Paese<sup>68</sup>. Per questo motivo, all'interno degli studi sulle credenze religiose shintoiste, l'epoca Meiji segna anche l'avvento del *kokka shintō* (国家神道), ovvero dello shintoismo di stato, a partire dalla quale ogni singolo aspetto

---

<sup>65</sup> Ibidem

<sup>66</sup> Fridell W.M., *The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan*, Japanese Journal of Religious Studies, Vol.2 No.2/3, pp. 137-169, Jun-Sep 1975

<sup>67</sup> Ibidem, pp. 139

<sup>68</sup> Ibidem

relativo al culto dei *kami* passò sotto il controllo dell'autorità imperiale: fu istituita una gerarchia degli altari con a capo l'altare di Ise, dal quale nel XII secolo si originò il movimento *Watarai Shintō*, furono istituiti tre altari all'interno del territorio del palazzo imperiale di Tokyo, dedicati ad Amaterasu, agli spiriti degli imperatori precedentemente deceduti, e a tutti i *kami* presenti nel regno dei vivi e dei morti, e furono inaugurati dei *jinja* dedicati al culto dei caduti di guerra, il più importante dei quali è rappresentato dal santuario Yasukuni a Tokyo, nel tentativo di andare a fortificare il nazionalismo che si stava diffondendo gradualmente nei territori dell'impero<sup>69</sup>. Laddove in precedenza gli altari si trovavano nelle condizioni di amministrare il proprio culto autonomamente senza alcuna inferenza governativa, l'avvento dell'epoca Meiji segnò una linea di demarcazione che, se da un determinato punto di vista portò il culto shintoista a dei fasti che non aveva mai raggiunto nei periodi precedenti, d'altra parte lo snaturò della sua stessa essenza originaria<sup>70</sup>. Infatti, nel 1868, ancora prima della fine della guerra civile, fu ripristinato il ruolo di *Jingikan* (Ministro per le questioni relative ai *kami*) che era già previsto dal codice Taihō del 701, il quale ruolo sarebbe stato quello di andare ad amministrare l'organizzazione burocratica degli altari presenti nel Paese; presto ci si rese conto della difficoltà amministrativa di suddividere, almeno da un punto di vista burocratico, la gestione degli altari shintoisti da quella dei templi buddhisti, motivo per cui nel 1877 fu fondato il dipartimento degli altari shintoisti e dei templi buddhisti all'interno della struttura ministeriale del paese<sup>71</sup>. Questo emendamento suscitò scalpore all'interno degli ambienti religiosi shintoisti, in quanto fu percepito come una sorta di retrocessione di valore: se durante il primo decennio si diffuse la percezione di superiorità morale del culto dei *kami*, l'accorpamento burocratico con i templi buddhisti pareggiò, almeno momentaneamente, il valore dello *shintō* con quello del Buddhismo. Tuttavia, nel 1897, il governo decise di affermare che gli altari non fossero meramente dei

---

<sup>69</sup> Ibidem, pp. 140

<sup>70</sup> Ibidem

<sup>71</sup> Ibidem, pp. 146

luoghi di culto, ma anche dei simboli non religiosi di reverenza nei confronti della nazione: sebbene si difendesse la libertà di culto tramite l'articolo 28 della Costituzione Meiji emanata nel 1889 (大日本帝国憲法)<sup>72</sup>, tramite questa presa di posizione pubblica lo shintoismo ottenne una posizione privilegiata all'interno dello stato giapponese, non rappresentando più solamente una religione, ma un metodo tramite il quale dimostrare devozione nei confronti dell'imperatore e di conseguenza nei confronti della Nazione<sup>73</sup>. A causa di ciò, apparve come sempre più difficile giustificare l'accorpamento dei dipartimenti religiosi a livello governativo, e nel 1900 si prese la decisione di andare a dividere nuovamente la gestione degli altari shintoisti da quella dei templi buddhisti, ponendo inoltre il ministero per l'amministrazione del culto dei *kami* al vertice della gerarchia interna del Ministero degli Affari Interni<sup>74</sup>. Proprio nel momento in cui si avvicinava la fine dell'epoca Meiji – segnata dalla morte dell'imperatore e dalla successione con il figlio che inaugurò il periodo Taishō (1912-1926) – il governo fu in grado di andare a determinare formalmente e sul piano burocratico la superiorità della religione shintoista, omogenizzandola a livello nazionale e contribuendo enormemente al processo di nazionalizzazione della stessa e utilizzando la celebrazione dei rituali *shintō* come forma di propaganda governativa<sup>75</sup>. Nonostante questo lungo processo possa essere visto come una vittoria per tutti coloro che sostenevano la necessità della creazione di una posizione privilegiata riservata al culto dei *kami*, in realtà esso ha anche portato a una denaturazione della sua essenza originaria; le credenze oggi attribuibili allo shintoismo nacquero infatti in maniera autonoma e svilupparono delle caratteristiche, dei contenuti, e dei metodi rituali differenziati a seconda dell'area in cui trovarono origine<sup>76</sup>. Nelle zone con maggiori contatti con l'area sino-coreana, la celebrazione delle divinità fu influenzata da caratteri e contenuti buddhisti sin dalle epoche più antiche,

---

<sup>72</sup> Meiji Constitution, 1889, Japan, <https://www.britannica.com/topic/Meiji-Constitution>

<sup>73</sup> Fridell M.W., op. cit., pp. 147

<sup>74</sup> Ibidem, pp. 148

<sup>75</sup> Ibidem

<sup>76</sup> Kuroda T., op. cit.

mentre in altre aree presentò sin dal principio delle caratteristiche più riconducibili al taoismo o al confucianesimo. Questa riflessione permette di capire che se da un lato lo shintoismo trovò una posizione gerarchica nell'ordine nazionale mediante la burocratizzazione del controllo del sistema degli altari, ottenendo maggior prestigio in quanto riconosciuto ufficialmente – sebbene in modo errato – come religione autoctona e autonomamente sviluppatasi nell'arcipelago, dall'altro si impoverì notevolmente, perdendo una quantità enorme di forme locali con caratteristiche, forme, credenze e metodi di celebrazione delle divinità differenti che rappresentavano esse stesse l'essenza originaria dello shintoismo, un culto che teoricamente dovrebbe essersi sviluppato autonomamente tramite il contatto tra l'uomo e la natura e il rispetto che i giapponesi hanno portato nei suoi confronti a partire dalle epoche preistoriche della storia nipponica. Tuttavia, questo sviluppo forzato rappresenta perfettamente la paradossalità della religione giapponese.

### 1.7 Smantellamento dello Shintoismo di Stato

In seguito alla statalizzazione della religione shintoista, il credo fu utilizzato come arma propagandistica da parte del governo imperiale e come mezzo tramite il quale diffondere valori nazionalistici all'interno del paese. Ad esempio, lo *shintō* fu utilizzato come un elemento chiave giustificatorio della superiorità giapponese nel confronto degli altri popoli e ciò giustificò varie conquiste coloniali come quelle ottenute dalla vittoria nella guerra Sino-Giapponese o tramite l'annessione della penisola coreana <sup>77</sup>. Presto, lo shintoismo incominciò ad allontanarsi incessantemente dal suo significato originario interno di culto naturalistico, per avvicinarsi sempre di più alla gestione politica, diventando un'arma cruciale nelle mani dell'imperatore ed espandendo il suo ruolo all'interno di questo tipo di politica militarista e propagandistica anche durante il periodo di militarismo politico giapponese, precedente e contemporaneo alla Seconda guerra mondiale. Durante lo stesso conflitto, che nello scenario asiatico si inaugurò nel 1937 con lo scoppio della seconda guerra sino-giapponese e si protrasse fino al 1945, il

---

<sup>77</sup> Kitagawa J.M., op. cit., pp. 242

presunto legame presente tra la famiglia imperiale e la divinità del sole Amaterasu divenne un'ulteriore mezzo di propaganda e manipolazione utilizzato da parte del governo giapponese nel tentativo di costringere i propri soldati a compiere sforzi estremi, fino ad arrivare agli episodi conosciuti generalmente con il termine di kamikaze, attacchi suicidi da parte dei membri delle *tokkōtai* (特攻隊) – unità di attacco speciale – nel tentativo di dimostrare la propria purezza cerimoniale e devozione nei confronti della Nazione<sup>78</sup>. Di conseguenza, è importante sottolineare come in pochi decenni di costruzione della nazione giapponese lo shintoismo riuscì effettivamente a ottenere un ruolo preponderante e privilegiato sul piano religioso e politico giapponese, ma perse un lato importante di innocenza, di contatto con la natura, e di legame spirituale con lo sconosciuto a favore di una sempre maggiore politicizzazione che svuotò totalmente di significato interno il culto, rendendolo una scatola vuota da riempire con nuovi ideali quali il patriottismo e la venerazione per la nazione<sup>79</sup>. Tuttavia, questa forma di indottrinamento nei confronti della popolazione cessò di esistere all'improvviso in seguito alla resa incondizionata del Giappone alle potenze alleate, annunciata dall'imperatore Hirohito il 15 agosto 1945 e ufficialmente firmata il 2 settembre dello stesso anno<sup>80</sup>. Gli Stati Uniti, che avrebbero formalmente occupato l'arcipelago nel tentativo di condurre il Giappone verso un processo di democratizzazione rapido e pacifico, captarono la necessità di andare a intervenire il prima possibile sul ruolo che lo stato imperiale aveva donato allo shintoismo, e per questo motivo decisero di forzare lo stato giapponese nella pubblicazione della “Direttiva *shintō*”, tramite la quale si smantellò ufficialmente il sistema di shintoismo statale costruito a partire dall'avvento dell'epoca Meiji<sup>81</sup>. Affinché questa misura politica fosse effettivamente efficace, l'imperatore fu costretto a svolgere un discorso pubblico tramite radio – *ningen sengen* (人間宣言) – tramite il quale rigettò la propria natura divina e il proprio

---

<sup>78</sup> Tipton E.K., op. cit.

<sup>79</sup> Kitagawa J.M., op. cit., pp. 242

<sup>80</sup> Tipton E.K., op. cit.,

<sup>81</sup> Kitagawa J.M., op. cit.

ruolo in quanto simbolo di unità e prosperità della nazione giapponese<sup>82</sup>. Queste due azioni portarono di conseguenza al termine del periodo di shintoismo politico e all'inaugurazione del periodo di separazione della religione dalla gestione politica degli affari, che di conseguenza pareggiò la dottrina shintoista con gli altri culti religiosi presenti all'interno del Paese<sup>83</sup>. Se la maggior parte della gente comune non si preoccupò particolarmente di questo cambiamento nel caos generale causato dal periodo postbellico e dalla ricostruzione di una Nazione che era stata quasi totalmente demolita e distrutta dai bombardamenti degli Alleati, la maggior parte dei sacerdoti o degli individui direttamente coinvolti nella gestione degli altari ritenne questa decisione sbagliata, dato che fin dal momento della sua nascita nei periodi preistorici giapponesi lo shintoismo aveva contribuito fortemente al mantenimento del potere politico da parte del capo dell'*uji*, tramite il controllo della religione e delle offerte votive nei confronti della divinità<sup>84</sup>. Questo portò alla nascita di alcuni movimenti revisionisti e di protesta nei confronti di questi cambiamenti politici; tuttavia, ebbero un successo limitato sia per il fatto che la maggior parte della popolazione aveva problemi più gravi a cui pensare – quali la ricostruzione del tessuto socio-economico del paese e delle infrastrutture necessarie a portare avanti la vita quotidiana – sia per l'intenzione degli Stati Uniti di smantellare ogni possibile elemento che potesse consentire nuovamente l'avvento di un'ondata nazionalistica all'interno del Giappone<sup>85</sup>. Sebbene lo shintoismo rimase importante come religione, la separazione tra la gestione politica e quella religiosa permise agli Stati Uniti – che stesero anche il progetto di costituzione giapponese in vigore ancora oggi ed emanata nel 1947 – di neutralizzare dal punto di vista ideologico ogni possibile legame rimanente tra la popolazione e l'imperatore, quindi, tra la “famiglia” e il “padre della nazione”.

---

<sup>82</sup> Dower J.P., *Embracing Defeat*, New York, 1999, p.310

<sup>83</sup> Kitagawa J.M., op. cit., pp. 243

<sup>84</sup> Ibidem

<sup>85</sup> Ibidem

## 1.8 Nascita dello *shinshūkyō* e declino dello shintoismo

La rottura del legame tra shintoismo e politica ha portato a partire dal periodo del secondo dopoguerra alla creazione di uno scenario religioso inedito e peculiare al Giappone, uno scenario caratterizzato dalla nascita di nuove forme di esperienza religiosa, definite in giapponese tramite il termine *shinshūkyō* (letteralmente nuove religioni)<sup>86</sup>. Effettivamente, la nascita di queste religioni è garantita e protetta dallo stesso articolo 20 della Costituzione giapponese, che assicura la libertà di culto e nega qualsiasi tipo di legame privilegiato tra lo stato e le organizzazioni religiose, rimuovendo di conseguenza lo shintoismo dalla sfera pubblica<sup>87</sup>. La secolarizzazione dello stato giapponese avviata a partire dalla sconfitta della Seconda guerra mondiale ha di conseguenza creato un terreno fertile per la proliferazione di queste nuove forme religiose, che hanno cercato sin da subito di ottenere un numero maggiore di proseliti mediante una struttura organizzativa di tipo settario, strutturata attorno a un leader carismatico in grado di captare le necessità e i bisogni di una parte di popolazione e canalizzarli all'interno delle strutture dell'organizzazione religiosa<sup>88</sup>. Il panorama religioso giapponese, in cui già in precedenza si trovava la convivenza tra varie religioni quali il cristianesimo, diffusosi a partire dai contatti commerciali con i portoghesi, lo shintoismo, il buddhismo, e le esperienze sincretiche derivanti da queste, si arricchì ulteriormente in seguito alla nascita di queste sette, differenziando maggiormente la distribuzione dei credi religiosi all'interno del paese. Secondo le recenti analisi statistiche quali quelle svolte dal Japanese General Social Survey, nel 2022 il 67.2% della popolazione (84.0 milioni di persone) si professava shintoista, il 56.6% Buddhista, l'1% cristiana e il 5.6% appartenente ad altre religioni, quali quelle di tipo settario<sup>89</sup>. Questo dato appare come anomalo già a una prima analisi: le percentuali

---

<sup>86</sup> Baffelli E., *Contested Positioning: "New Religions" and Secular Spheres*, in Japan review, No.30, Formations of the Secular in Japan, 2017, pp. 129-152

<sup>87</sup> Ibidem

<sup>88</sup> Reader I., *Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The Rush Hour Away from the Gods and the Decline of religion in contemporary Japan*, in Journal of Religion in Japan, Vol.1, 2012, pp. 7-36

<sup>89</sup> Japanese General Social Survey, 2022, <https://jgssdds.repo.nii.ac.jp/>

cumulative della popolazione aderente a un determinato tipo di religione superano il 100%, ammontando a un totale del 130.4% della popolazione totale nel 2022. Tale risultato non deve né sorprendere né far dubitare della qualità dell'indagine statistica svolta dal Japanese Social Survey, ma è un elemento che permette di comprendere la sempre maggiore compenetrazione presente tra la religione buddhista e la religione shintoista in epoca contemporanea. Se lo Shintoismo di stato aveva delineato una linea di demarcazione oltre la quale la compenetrazione religiosa cessò, almeno dal punto di vista ufficiale, di esistere, in seguito alla fine del conflitto mondiale e alla secolarizzazione del Giappone tale fusione di credi riprese a svilupparsi in modo naturale e quasi automatico, portando nuovamente alla nascita di forme sincretiche di pratiche rituali. Nonostante questo fattore, è anche importante sottolineare che secondo lo stesso sondaggio, il 71% della popolazione giapponese nel 2022 sosteneva di non credere fortemente in alcun tipo di religione<sup>90</sup>. Questo ulteriore dato sottolinea una caratteristica tipica del tessuto sociale Giappone postbellico, ovvero un senso di disinteresse generale nei confronti di qualsiasi tipo di pratica religiosa<sup>91</sup>. Nonostante la maggior parte della popolazione si professi shintoista o buddhista, o anche come appartenente a entrambi i credi, nella vita quotidiana il numero di coloro che effettivamente ritengono di credere nelle pratiche buddhiste o shintoiste è in costante declino<sup>92</sup>. Alcune delle ragioni potrebbero essere trovate nel disinteresse sempre più diffuso a partire dalla secolarizzazione statale tramite l'emanazione della Costituzione del 1947, ma altre cause più recenti potrebbero essere trovate proprio nell'immaginario negativo che permea il mondo strettamente religioso in Giappone, in particolar modo dopo gli attacchi di gas sarin nella metropolitana di Tokyo nel 1995 causati dalla setta religiosa Aum Shinrikyō<sup>93</sup>. Nonostante questi

---

<sup>90</sup> Ibidem

<sup>91</sup> Iwai N., *Religious Beliefs and Religious Organizations in Japan based on the JGSS Cumulative Data 2000-2023*, WAPOR 77<sup>th</sup> and WAPOR Asia Pacific 7<sup>th</sup> Joint Annual Conference, 30 July 2024, Sungkyunkwan University

<sup>92</sup> Ibidem

<sup>93</sup> Baffelli E., et Reader I., *Impact and Ramifications; The Aftermath of the Aum Affair in the Japanese Religious Context*, Japanese Journal of Religious Studies, Vol.39 (1), 2012, pp. 1-28

ebbero come risultato la diffusione di odio e di intolleranza nei confronti delle “nuove religioni”, anche la religione in sé in senso più tradizionale subì vari effetti negativi, soprattutto dal punto di vista reputazionale. Sebbene i dati dimostrino come la maggior parte della popolazione pur professandosi appartenente a un credo religioso non pratici tale religione, le nuove religioni hanno saputo resistere a questo declino nelle credenze rituali e continuarono a germogliare all’interno del panorama spirituale del Paese. Questo può essere spiegato vedendo queste organizzazioni settarie come degli intermediari tra il mondo politico e gli individui che sono nati proprio in seguito alla perdita di controllo da parte di una religione tradizionale quale lo Shintō del proprio legame prioritario con lo Stato e della propria posizione a livello pubblico<sup>94</sup>. Queste nuove religioni, infatti, appaiono possedere una vera e propria struttura organizzativa simile a quella di una azienda quotata sul mercato: presentano una struttura gerarchica con a capo un leader carismatico, promettono la possibilità di promozione all’interno della stessa struttura a coloro che si impegnano e ottengono risultati per l’organizzazione e pretendono che gli individui che ne fanno parte dedichino una quantità sempre maggiore di tempo al miglioramento delle condizioni interne ed esterne del “nuovo culto religioso”<sup>95</sup>. Inoltre, esse appaiono sempre di più infiltrate all’interno della struttura sociale quale quella politica, economica, dell’istruzione e della scienza e della ricerca. Sette come la Sōka Gakkai, una di quelle di maggiore successo a partire dal periodo del secondo dopoguerra, riuscirono a diffondersi così velocemente e ad attirare un così grande numero di seguaci proprio per i vantaggi che promettevano ai fedeli del culto, proponendosi come un’alternativa ai mezzi di culto tradizionali, permettendo contemporaneamente ai sostenitori la possibilità di raggiungere il successo all’interno delle strutture sociali *mainstream*<sup>96</sup>. In un

---

<sup>94</sup> Wilson B., *Secularisation: Religion in the Modern World.* In *The World's Religions: The Study of Religion, Traditional and New Religions*, eds. Stewart Sutherland and Peter Clarke, pp. 195-208. Routledge, 1911

<sup>95</sup> Matsunaga L., *Spiritual Companies, Corporate Religions: Japanese Companies and Japanese New Religious Movements at Home and Abroad*, In *Japanese New Religions in Global Perspectives*, ed. Peter B. Clarke, pp. 35-73. Curzon, 2000

<sup>96</sup> McLaughlin L., *Sōka Gakkai in Japan*, In *Handbook on Contemporary Japanese Religions*, eds. Inken Prohl and John Nelson, pp. 269-307. Brill, 2012

contesto sociale all'interno del quale la politica sembra ormai essere sostenuta da queste nuove forme religiose di tipo settario e in uno Stato in cui la partecipazione religiosa attiva e disinteressata appare sempre di più in declino, il peso sociale dello shintoismo appare sempre meno influente e rilevante. Tuttavia, è interessante indagare la misura in cui le pratiche shintoiste influirono sullo sviluppo del pensiero del popolo giapponese nel corso dell'evoluzione storica del culto religioso nel corso dei millenni, andando a delineare un modo di pensare, un metodo di socializzazione, e delle modalità di fuga sociali che possiedono dei legami saldi con le stesse pratiche relative alla venerazione dei *kami*.

## CAPITOLO 2 – Contesto sociale giapponese: tra vergogna e gerarchie sociali

### 2.1 Definizione di cultura e applicazione allo Shintoismo

La delimitazione del processo storico che ha portato all'evoluzione del significato interno ed esterno dello shintoismo è senza dubbio necessaria nel tentativo di andare a capire il valore sociale della religione in tempi recenti; tuttavia, è anche necessario andare ad inserire l'insieme di credenze relativo alla venerazione dei *Kami* all'interno del contesto culturale giapponese, anch'esso sviluppatosi nel corso dei secoli tramite l'interazione interna ed esterna di processi culturali differenti. Il concetto di cultura è stato analizzato utilizzando definizioni molto differenti nel corso della storia, partendo da quella del padre dell'antropologia Edward Tylor, che la definì come:

*“l'insieme complesso il quale include la conoscenza, le credenze, l'arte, i valori morali, la legge, i costumi, e ogni altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro della società.”*<sup>97</sup>

Chiaramente, in oltre 150 anni di studi le evoluzioni della definizione di cultura sono state notevoli e dibattute, ma è importante sottolineare il fatto che sin dalla nascita della disciplina antropologica la cultura venisse considerata come un qualcosa in stretto contatto e rapporto con la società, come un elemento acquisito e non innato. Ai fini della tesi sarà assunta la definizione di cultura di Guest, secondo il cui:

*“La cultura è un insieme di conoscenze, credenze, pattern di comportamento, artefatti e istituzioni che sono create, imparate, condivise e contestate da un gruppo di persone.”*<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Tylor E. B. , *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, 1871, pp.3

<sup>98</sup> Guest K.J., *Cultural Anthropology: a toolkit for a global age*, W.W. Norton & Company, 2016, pp. 35

Le due definizioni, nonostante il secolo e mezzo che le distanziano, presentano delle similitudini molto interessanti, tra cui la presa di coscienza del fatto che la cultura sia un elemento condiviso, pur differendo nella natura della stessa: se secondo i padri dell'antropologia la cultura rappresentava un qualcosa da possedere, secondo gli studiosi moderni essa non è nient'altro che un processo in continuo cambiamento e che ridefinisce costantemente sia sé stesso sia le persone attraverso le quali si diffonde. Considerando come veritiera questa affermazione, è possibile andare a delineare le caratteristiche della cultura in quanto processo condiviso e suddividere la stessa in elementi che la compongono. Secondo Guest, la cultura è composta da norme, ovvero idee e regole che determinano il modo in cui le persone si possono comportare, valori, che determinano quali credenze detengano un livello di importanza morale maggiore rispetto alle altre, simboli, che fungono da rappresentazione e svolgono una funzione importante in contesti come quello religioso o artistico, e mappe mentali della realtà, ovvero costrutti sociali che consentono di navigare il contesto culturale all'interno del quale si vive e si condividono tali processi con gli altri individui<sup>99</sup>. È chiaro come tale definizione sia molto ampia e consenta di prendere in considerazione molti elementi culturali e sociali, quali ad esempio la religione: all'interno dello *shintō* sono infatti presenti elementi quali valori e simboli che, come descritto nel capitolo precedente, sono stati determinati e continuamente rinegoziati nel corso del processo di definizione storica del valore interno della dottrina religiosa. Considerando la religione come un qualsiasi altro fattore culturale ed analizzandola tramite i riferimenti forniti da Guest, è possibile anche decostruire la convinzione errata che vedrebbe lo shintoismo come una religione unica, autoctona e superiore alle altre in quanto originariamente giapponese. Tale risultato, infatti, non deriva semplicemente dai processi storici precedentemente analizzati, ma anche dall'orientalismo e auto-orientalismo del popolo giapponese<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Ibidem, pp. 39-40

<sup>100</sup> Miyake T., *Towards Critical Occidentalism Studies, Re-Inventing the West and Japan in Mangaesque Popular Cultures*, in *Contemporary Japan, Challenges for a world economic power in transition*, edited by Calvetti P., Mariotti M., Università Ca' Foscari Venezia, 2015

L'orientalismo – processo teorizzato per la prima volta da Said nel 1978 – può essere visto come la tendenza o modo di pensare innato basato su un'opposizione tra Occidente e “Oriente”, derivante dallo squilibrio presente all'interno delle relazioni di potere nelle quali gli “occidentali” hanno sempre occupato la posizione egemonica rispetto alla controparte differente, diversa e caratterizzata di conseguenza come “orientale”<sup>101</sup>. Questa convinzione ha portato alla diffusione di teorie e visioni errate relative alla cultura, agli usi, ai costumi e alle pratiche presenti all'interno dei paesi caratterizzati in quanto orientali, teorie funzionali al mantenimento dello squilibrio di potere tra le controparti<sup>102</sup>. Come ogni tipo di identità o credenza egemonica, non può essere limitata ad aspetti isolati della società, ma deve essere vista come un elemento in grado di permeare ogni singolo aspetto culturale in modo intersezionale, andando a colpire e definire in particolar modo i fattori di identificazione culturale quali la classe, l'etnia e la religione<sup>103</sup>. La percezione del rapporto che il popolo giapponese ha con quegli elementi che sono visti come culturalmente tradizionali, quali la cerimonia del tè, la presenza delle geisha, le arti marziali e la religione stessa è effettivamente falsata dal punto di vista eurocentrico e orientalista, secondo il quale si crede che i giapponesi vivano costantemente a stretto contatto con la “tradizione”, praticando le proprie arti ogni giorno come mezzo per entrare in contatto con la propria essenza e tradizione culturale<sup>104</sup>. Il Giappone, in particolar modo a partire dal XIX secolo, è stato di conseguenza caratterizzato come uno Stato fortemente arretrato, non innovativo e diametralmente opposto rispetto ai Paesi europei che stavano cercando di colonizzarlo indirettamente tramite la stesura dei trattati ineguali<sup>105</sup>. Ciò fu particolarmente funzionale nell'andare a delineare la posizione del paese insulare all'interno dell'equilibrio di potenze che si stava andando sempre più a sedimentare e secondo il quale i paesi “orientali”, non presentando caratteristiche

---

<sup>101</sup> Said E., *Orientalismo. L'immagine Europea dell'Oriente*, Feltrinelli, 2002

<sup>102</sup> Miyake T., op. cit.

<sup>103</sup> Ibidem, pp. 97

<sup>104</sup> Ibidem, pp. 98

<sup>105</sup> Tipton E.K., op. cit

simili a quelle dei paesi “occidentali”, dovevano forzatamente accettare la loro posizione subordinata e il tentativo di “aiuto” europeo nello sviluppo delle loro società e culture<sup>106</sup>. Ovviamente ciò non fu nient’altro che un tentativo di giustificare un dominio coloniale sia diretto, come nel caso della colonizzazione di molti paesi asiatici e della maggior parte delle zone del continente africano, sia indiretto, come ciò che ha subito il Giappone. Dal momento che l’importanza di queste false credenze si trova nel valore che esse stesse assumono all’interno del sistema di potere globale, l’orientalismo non può essere considerato come un fenomeno antico e non più applicato su scala globale, ma deve essere analizzato nella sua totalità e nella propria capacità di evolversi insieme all’evoluzione della società<sup>107</sup>. A partire dal periodo immediatamente successivo al secondo dopoguerra (1947-), gli sviluppi della tecnologia giapponese hanno permesso al Paese di diventare uno degli stati con il tasso di crescita più alto al mondo; di conseguenza, la visione orientalista relativa al Giappone ha iniziato a mutare il proprio contenuto: se in precedenza l’arcipelago era visto come tradizionalista e ancorato a un passato ormai in declino, le caratteristiche “futuristiche” della società giapponese degli anni Ottanta e Novanta hanno portato allo sviluppo del techno-orientalismo<sup>108</sup>. Secondo questa visione, il Giappone non appare più come un luogo “mistico” e arretrato, ma come una versione distopica di ciò che potrebbe diventare l’occidente nel caso in cui non fosse più in grado di pianificare il proprio sviluppo: fattori che in periodi precedenti erano considerati positivi (tecnologia, sviluppo, alto livello di automatizzazione) adesso iniziano ad assumere un valore disfunzionale. Contemporaneamente, elementi che in precedenza erano utilizzati come base della giustificazione del dominio coloniale (arretratezza, contatto con la tradizione) assumono per la prima volta valori positivi<sup>109</sup>. L’iper-modernità giapponese può essere contrastata, dal punto di vista eurocentrico e occidentale,

---

<sup>106</sup> Said E., op. cit.

<sup>107</sup> Miyake T., op. cit.

<sup>108</sup> Morley D., Robins K., *Techno-Orientalism: Japan Panic*, in Morley and Robins: *Spaces and Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, London; New York: Routledge, pp. 147-173, 1995

<sup>109</sup> Miyake T., op. cit. pp. 99

solamente tramite un ritorno alle tradizioni, alle radici culturali che caratterizzano ciò che effettivamente significa essere giapponese<sup>110</sup>; ciò ha portato a delineare una forma di orientalismo che ha contribuito alla creazione dell'immagine del Giappone come un paese paradossale e ossimorico, all'interno del quale convivono allo stesso tempo modernità e tradizioni. L'orientalismo, in quanto processo funzionale all'accettazione di un'imposizione egemonica di potere, necessita del consenso quantomeno implicito e dell'accettazione di queste credenze errate non solo da parte dell'occhio occidentale, ma anche da parte di coloro che risultano "vittime" di questo processo e falsa ideologia<sup>111</sup>. La visione orientalistica permette l'imposizione di un sistema di potere egemonico solo nel caso in cui anche i subalterni accettino e introiettino tale convinzioni all'interno del proprio sistema di valori mediante un processo di auto-orientalismo<sup>112</sup>. Tramite l'assunzione di queste credenze, i giapponesi hanno costruito nel corso del XX secolo la teoria del *nihonjinron*, secondo la quale esisterebbe un'essenza unica all'interno della cultura e del popolo giapponese che li porterebbe ad essere distinguibili da qualsiasi altra popolazione presente sul globo terrestre, e la prova inconfutabile di tale credenza è trovata nel dualismo tipicamente presente nella visione neo-orientalista del Giappone, un dualismo caratterizzato da un lato da una distopia iper tecnologica e dall'altro da un contatto elevato con le proprie tradizioni<sup>113</sup>. Nonostante la tendenza auto-orientalista, il Giappone ha anche tentato, nel corso della propria storia, di darsi un'immagine differente rispetto ai paesi visti come diversi e "orientali", mediante la partecipazione al processo inverso chiamato "occidentalismo".<sup>114</sup> Ciò scaturì in particolar modo in seguito alla firma dei trattati ineguali con gli Stati Uniti d'America e successivamente con gli altri paesi europei, e portò l'Impero Meiji a tentare di introdurre mode, costumi, usi, e costrutti culturali tipicamente "occidentali", nel tentativo di innalzare l'immagine del

---

<sup>110</sup> Ibidem

<sup>111</sup> Ibidem, pp. 101

<sup>112</sup> Ibidem

<sup>113</sup> Sakai N., *Translation and Subjectivity: On Japan and Cultural Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997

<sup>114</sup> Miyake T., *op. cit.*

Giappone sul panorama internazionale e di distinguersi dai paesi “orientali”. Tramite l’intersezione tra i processi di orientalismo e occidentalismo, i giapponesi dell’epoca tentarono da un lato di differenziarsi, rivendicando la propria identità “orientale”, dall’altro di innalzarsi in quanto superiori rispetto agli altri popoli asiatici in quanto più simili agli “occidentali”. L’occidentalismo può essere di conseguenza considerato come complementare all’orientalismo e come un processo che trae le proprie radici nella convinzione errata che i popoli occidentali siano superiori e più prони al comando rispetto ai popoli “orientali”, ai diversi<sup>115</sup>. È chiaro come sia necessario distaccarsi da questi assunti teorici nel tentativo di andare a individuare l’interazione effettiva dei costrutti sociali quali norme, simboli e valori e il modo in cui questi influenzano lo stile di vita e le modalità di pensiero del popolo giapponese del XXI secolo, ma è anche importante ricordare come gran parte della letteratura sociologica e antropologica relativa all’analisi dei modelli di comportamento del popolo Yamato sia fortemente influenzata da credenze orientaliste e di conseguenza fortemente eurocentriche.

## 2.2 Elaborazione del concetto di cultura della vergogna

La società giapponese è tipicamente descritta come un contesto totalmente permeato dal senso della vergogna. Questo concetto deriva dai lavori di Ruth Benedict, antropologa culturale statunitense che scrisse l’opera fondamentale “Il Crisantemo e la Spada”, pubblicata per la prima volta nel 1946<sup>116</sup>. Il lavoro fu commissionato da parte del governo americano nel tentativo di andare a comprendere gli elementi più importanti della cultura e dello stile di vita giapponese durante la Seconda guerra mondiale, ma fu terminato solamente in seguito al termine della stessa<sup>117</sup>. Nonostante i significativi cambiamenti avvenuti a partire dal secondo dopoguerra all’interno della società giapponese, il concetto di “cultura della vergogna” è ancora considerato centrale da molti studiosi all’interno degli studi antropologici relativi all’arcipelago. Il tema centrale del

---

<sup>115</sup> Ibidem

<sup>116</sup> Benedict R., *The Chrysanthemum and the Sword*, Charles E. Tuttle Company, 1946

<sup>117</sup> Sack J., *Shame in Japan*, Japan Lutheran College, Tokyo, 2004

libro di Benedict è il tentativo di andare a differenziare la cultura giapponese da quella americana, individuando due blocchi culturali monolitici e diametralmente opposti che generano un modello di socializzazione altrettanto diverso: se negli Stati Uniti i comportamenti moralmente appropriati erano portati avanti da persone convinte della correttezza degli stessi (cultura della colpa), in Giappone essi erano effettuati a causa del senso di vergogna – *haji* (恥) – che sarebbe scaturito dalla divergenza con il modello sociale di riferimento<sup>118</sup>. La vergogna è quindi delineata non solo come un sentimento negativo e da rifuggire, ma anche come un collante sociale appropriato al contesto nipponico e perfettamente in grado di modellare i comportamenti di ogni singolo individuo. I lavori di Benedict ebbero immediatamente una risonanza elevata sia negli Stati Uniti sia oltreoceano, portando allo sviluppo di un filone di studi attorno al senso di *haji* e al valore sociale dello stesso, nel tentativo di andare ad affinare i concetti elaborati dall'antropologa americana. Uno degli esempi più importanti può essere visto nei lavori di Nakane Chie, professoressa di antropologia sociale all'Istituto di Cultura Orientale a Tokyo, che dedicò la propria carriera al tentativo di studiare l'importanza sociale dei ruoli e dei gruppi all'interno della società giapponese<sup>119</sup>. Gli studi di Nakane si accentrarono principalmente attorno a due concetti – “cornice” e “attributo” – i quali rispettivamente indicavano:

*“... una località, un'istituzione, o una relazione particolare che inserisce delle persone all'interno di un gruppo. “Attributo” significa essere un membro di un gruppo definito o di una casta.”*<sup>120</sup>

Dal momento che i giapponesi, generalmente, appaiono inseriti all'interno di cornici differenti a seconda del contesto sociale di riferimento, essi assumeranno attributi diversi nel tentativo di adattarsi al contenuto del tale contesto. Nel tentativo di semplificare i ruoli adottati, Nakane distinse tre archetipi differenti di

---

<sup>118</sup> Ibidem

<sup>119</sup> Ibidem, pp. 113

<sup>120</sup> Ibidem, pp. 113

ruolo sociale all'interno della società giapponese: *senpai* (先輩, superiori), *kōhai* (後輩, inferiori) e *dōryō* (同僚, letteralmente colleghi, indica un valore eguale)<sup>121</sup>. È sulla base di queste distinzioni che l'antropologa delineò un modello di comportamento tipico del popolo giapponese, basato sul rispetto nei confronti dei *senpai*, nel tentativo di non andare a minare al collante sociale basato sul tacito consenso nei confronti delle decisioni prese da essi <sup>122</sup>. Questo contesto permanentemente presente all'interno della società nipponica sembrerebbe di conseguenza favorire l'armonia sociale e il rispetto delle gerarchie a discapito dell'espressione individuale, soffocando le emozioni, i sentimenti e le vere opinioni di coloro che devono sottostare alle decisioni unidirezionali provenienti dall'alto. Da ciò deriva un forte senso di ansia nei confronti delle conseguenze delle proprie azioni, dato che ogni azione presa singolarmente e al di fuori del "ruolo" o "attributo" assegnato potrebbe andare a complicare il sofisticato equilibrio sociale determinato dal rispetto dei ruoli all'interno delle cornici<sup>123</sup>. Ciò, secondo alcuni studiosi tra cui Nakamura, è fortemente riflesso anche all'interno del linguaggio giapponese, in cui non esiste una differenza tra plurale e singolare, in cui molto spesso sono omessi i soggetti della frase e il cui elevato livello contestuale permette all'ascoltatore di interpretare con un ampio margine il significato effettivo di una frase<sup>124</sup>. Inoltre, l'esistenza di parole come *honne* (本音, emozioni interiori vere) e *tatemae* (建前, maschera indossata in pubblico) sottolineano l'esistenza di una divergenza effettiva tra ciò che effettivamente è desiderato da parte di un individuo e ciò che è espresso pubblicamente all'interno di un contesto dominato dalle relazioni sociali e dall'appartenenza in gruppi e

---

<sup>121</sup> Nakane C., *Japanese Society*, Middlesex: Penguin Books, 1970

<sup>122</sup> Sack J., op. cit.

<sup>123</sup> Befu H., *Japan: An Anthropological Introduction*, New York: Chandler Publishing Company, 1971

<sup>124</sup> Nakamura H., *Consciousness of the Individual and the Universal Among the Japanese*, in *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967

ruoli<sup>125</sup>. L'espressione del vero sé non è auspicabile di fronte ai danni reputazionali che potrebbero derivare da un comportamento defettivo nei confronti delle decisioni del gruppo, e questo può essere notato anche nelle differenze linguistiche e comunicative significative presenti all'interno della comunicazione tra membri di gruppi differenti o membri dello stesso gruppo che hanno assunto ruoli diversi. Nel tentativo di non ledere all'onore e al valore del gruppo, il popolo giapponese sembrerebbe quindi sopprimere la propria parte interiore, perdendo gradualmente contatto con la propria individualità nel tentativo di non trovarsi mai in alcun tipo di situazione che potrebbe causare un senso di vergogna<sup>126</sup>. È chiaro come all'interno di questo contesto si originino forme di dipendenza tra individui molto profonde, che sono descritte tramite il termine giapponese *amae*, che condivide la propria radice semantica con l'aggettivo *amai* (甘い *dolce*) e che significa "dipendere dalla benevolenza altrui"<sup>127</sup>. Di conseguenza, il termine *amae* ha uno stretto collegamento con il concetto di dolcezza e di benevolenza, ed è normalmente utilizzato per descrivere il comportamento di un bambino nei confronti della propria madre. Secondo Doi, il concetto di *amae* è una chiave di lettura importante per poter comprendere fino a fondo il funzionamento psicologico del popolo giapponese, che sarebbe naturalmente portato a seguire modelli di comportamento basati sulla codipendenza nel tentativo di andare ad allietare o facilitare la vita a coloro che ricoprono un ruolo superiore al loro e di conseguenza possiedono attributi differenti<sup>128</sup>. I giapponesi appaiono descritti come un popolo che ha perso il contatto con l'individualità e con il proprio io interiore in funzione dell'esplicamento di una serie di pratiche funzionali al mantenimento dell'ordine sociale prestabilito. Una prova a favore di ciò potrebbe essere vista nel fatto che i propri desideri personali siano abbandonati dai più non solo all'interno di contesti sociali esterni, ma anche all'interno del proprio contesto

---

<sup>125</sup> Doi T., *The Anatomy of Self*, Tokyo: Kodansha International, 1986

<sup>126</sup> Sack J., op. cit., pp. 117

<sup>127</sup> Doi T., *Amae: A Key Concept for Understanding Japanese Personality Structure*, in Japanese Culture: Its development and characteristics, Chicago, Aldine Publishing Co., 1962

<sup>128</sup> Ibidem

familiare: portare avanti l'onore della famiglia e agire in modo tale da non svolgere alcun tipo di azione che potrebbe generare un'ondata di vergogna sul proprio nucleo appare come la scelta preferibile in ogni occasione<sup>129</sup>. L'individualità tipicamente considerata come occidentale – sebbene rifletta di un forte influsso occidentalista ed eurocentrico – appare come non esistente all'interno del contesto nipponico, in cui essa lascia spazio a una forma maggiormente marcata di collettivismo e di azione svolta per il vantaggio del gruppo. Nonostante questa perdita di individualità causata dagli effetti della cosiddetta “cultura della vergogna”, è importante sottolineare come *haji* sia utilizzato a partire dal sistema educativo giapponese come un fattore di stimolo nei confronti degli studenti: il bambino che per la prima volta si avvicina al mondo della socializzazione secondaria, ovvero quella che avviene all'interno di contesti sociali al di fuori del proprio nucleo familiare, non rappresenta solo sé stesso, ma anche la propria famiglia. Nel tentativo di aumentare l'onore della stessa e portare in alto il valore della propria casa, molti bambini si sentiranno stimolati nel perseguire un ottimo percorso scolastico, competendo con i propri compagni di classe nel tentativo di primeggiare, generando, tuttavia, forti sentimenti di ansia e di soppressione della propria volontà personale<sup>130</sup>.

### 2.3 Critiche al modello della vergogna

È chiaro come il senso della vergogna e l'inadeguatezza che da essa deriva siano visti dall'ottica introdotta nel paragrafo precedente come degli elementi onnipresenti all'interno della società giapponese in qualsiasi ambito, a partire dalla scuola fino ad arrivare a quello lavorativo. Il modello introdotto da Benedict non rende possibile presumere alcun tipo di processo di socializzazione alternativo, come se la cultura giapponese fosse un blocco monolitico invariabile dalle terre dell'Hokkaido fino a quelle del Kyūshū. Nonostante questo, può essere considerato un best-seller a tutti gli effetti, avendo ricevuto un'accoglienza calorosa sia in

---

<sup>129</sup> Roland A., *In Search of Self in India and Japan*, Princeton: Princeton University Press, 1988

<sup>130</sup> Nakane C., op. cit.

Giappone sia negli Stati Uniti d'America<sup>131</sup>. Tuttavia, con l'evolversi degli studi antropologici e l'introduzione di concetti quali quelli di orientalismo e di occidentalismo, sono emerse numerose critiche da parte di vari studiosi, tra cui John Lie, relative agli errori compiuti dall'autrice americana nella stesura de "Il Crisantemo e la Spada"<sup>132</sup>. La prima critica avanzata nei confronti dell'autrice si basa sul fatto che essa non abbia mai calcato il suolo giapponese, né in precedenza alla ricerca etnografica né durante l'elaborazione della propria tesi: bisogna infatti ricordare che il libro della Benedict fu commissionato da parte del governo americano durante la Seconda Guerra mondiale nel tentativo di andare ad utilizzare i dati contenuti in esso come mezzo per poter portare avanti una guerra psicologica contro il popolo nipponico<sup>133</sup>. A base della ricerca antropologica dell'autrice mancherebbe, di conseguenza, un elemento essenziale della ricerca etnografica: l'osservazione partecipante. L'osservazione partecipante è una tecnica di ricerca resa popolare da uno dei padri dell'antropologia, Bronislaw Malinowski, tramite la quale il ricercatore sociale decide di prendere parte alla vita quotidiana dei soggetti di studio nel tentativo di comprendere i modelli di partecipazione sociale presenti all'interno del gruppo di riferimento, analizzando non solo le interazioni tra lo studioso e i soggetti ma anche i dialoghi, i discorsi, e i processi di comunicazione non verbale che si generano tra gli stessi individui<sup>134</sup>. La mancanza di questo elemento sembrerebbe di conseguenza togliere grande valore ai risultati raccolti da Benedict, che sembrerebbero derivare da un'osservazione indiretta che trova ancora al suo interno ricordi dell'antropologia da "poltrona" degli ultimi decenni dell'Ottocento<sup>135</sup>. Successivamente, ulteriori critiche furono mosse nei confronti delle visioni della stessa autrice relativamente al concetto di cultura, non concepita come un processo prodotto costantemente dall'interazione

---

<sup>131</sup> Modell J. S., *Ruth Benedict: Patterns of a Life*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983

<sup>132</sup> Lie J., *Ruth Benedict's Legacy of Shame: Orientalism and Occidentalism in the Study of Japan*, Asian Journal of Social Science, 2001, Vol. 29, No. 2, pp. 249-261, 2001

<sup>133</sup> Ibidem, pp. 249

<sup>134</sup> Eriksen, T.H. and Nielsen, F.S., *A History of Anthropology*. Second Edition. London, Pluto Press, 2013

<sup>135</sup> Ibidem

degli individui e in continuo cambiamento, come un prodotto che si forma ma che contemporaneamente costruisce l'io sociale delle persone, ma come un insieme di elementi che tramite la propria interazione generano un "pattern" invariabile e difficilmente malleabile<sup>136</sup>. Da ciò deriva la convinzione del fatto che le culture siano dei blocchi monolitici che rappresentano non solo una popolazione, ma anche una "personalità nazionale", concetto dal quale l'autrice ha successivamente dedotto l'esistenza di un modello culturale universalmente condiviso all'interno dell'arcipelago giapponese e basato principalmente sulla nozione di *haji*. L'autrice, nella stesura de "Il Crisantemo e la Spada", stava cercando di comprendere quali fossero le caratteristiche che rendevano i giapponesi effettivamente giapponesi e raccolse le informazioni necessarie allo svolgimento del proprio studio comparativo tra "pattern" culturali tramite interviste a prigionieri di guerra e analisi di documenti e di prodotti culturali nipponici quali film e documentari, senza prendere coscienza del fatto che l'analisi sociale di valore deriva spesso dalle affermazioni e interazioni che sono fortemente tenute nascoste, che si esplicano nell'ombra, e che possono essere riscontrate solamente effettuando una ricerca basata sull'osservazione partecipante<sup>137</sup>. L'analisi di documenti ufficiali e lo svolgimento di interviste può sicuramente contribuire a una maggiore comprensione di elementi culturali quali norme e simboli, ma restituisce allo studioso solamente la versione "ufficiale" di essi, ovvero la versione socialmente accettabile e coerente alle aspettative di un determinato individuo. Tralasciando una tecnica di ricerca così importante, lo studio antropologico perderà inevitabilmente il proprio valore empirico, restituendo al ricercatore una visione influenzata fortemente dalla propria tesi di ricerca e che, nella maggior parte dei casi, combacerà con la stessa. Inoltre, un ulteriore elemento di critica mosso al lavoro di Benedict si basa sul tentativo di andare a delineare uno "spirito" o una "personalità" nazionale sulla base dell'analisi di alcuni processi di interazione presenti tra la propria popolazione. Ancora prima dello sviluppo di concetti quali

---

<sup>136</sup> Benedict R., *Patterns of Culture*, Second Edition, Boston, Houghton Mifflin, 1959

<sup>137</sup> Lie J., op. cit. pp. 251

orientalismo e occidentalismo, questo filone di studi antropologico ottenne feroci critiche da parte di autori che incarnavano altri modelli di studio quali il relativismo culturale; ad esempio, Robert Levine affermò che:

*“[il modello di Benedict] ... riduce la personalità a un mero riflesso individuale della cultura, e gli sviluppi della personalità alla trasmissione intergenerazionale della cultura.”*<sup>138</sup>

La cultura non deve essere concepita come un blocco monolitico invariabile e che dà forma, indipendentemente dalle caratteristiche personali, alla personalità di un individuo. Essa è infatti prodotta dagli stessi individui che di conseguenza possono variare il significato intrinseco degli elementi che la compongono (norme, simboli, mappe della realtà), ed è inoltre interpretata in modo differente a seconda dell'area geografica di provenienza, del genere di appartenenza, della classe sociale, dell'età, e di innumerevoli caratteristiche personali che variano da persona a persona<sup>139</sup>. Nonostante l'elevato livello di generalizzazione dei lavori di Benedict, essi riscossero elevato successo anche in Giappone, portando molti studiosi come Nakane e Doi ad espandere le teorie relative all'esistenza di una cultura della vergogna introducendo i concetti precedentemente esposti di *amae*, *tatema* e *honne*<sup>140</sup>. Furono proprio questi precetti a fornire la base per la costruzione delle teorie *nihonjinron*, secondo le quali, ancora oggi, il popolo giapponese sarebbe unico al mondo e presenterebbe caratteristiche totalmente distinte da qualsiasi altra popolazione presente sulla Terra<sup>141</sup>. I concetti sviluppati dagli autori giapponesi, tuttavia, riflettono le stesse criticità che erano state individuate all'interno degli studi di Benedict: nel tentativo di sottolineare e creare l'unicità giapponese, si assume come veritiera una forte polarizzazione tra il Giappone e l'Occidente, senza considerare l'esistenza di notevoli differenze presenti tra le società considerate “occidentali” sia all'interno delle stesse; un individuo che attraversa i

---

<sup>138</sup> Levine R.A., *Culture, Behavior, and Personality*, Chicago, Aldine, pp. 55, 2<sup>nd</sup> edition, 1982

<sup>139</sup> Guest K.J., op. cit.

<sup>140</sup> Lie J., op. cit., pp. 254

<sup>141</sup> Ibidem

processi di socializzazione in Italia non si inserisce all'interno degli stessi processi presenti negli Stati Uniti d'America, come un individuo che nasce, cresce e vive all'interno dell'*inaka* giapponese non attraverserà le stesse esperienze di un cittadino di Tokyo<sup>142</sup>. Gli studi di Nakane e di Doi sono di conseguenza vittime di un forte riflesso occidentalista e auto-orientalista: il Giappone fu caratterizzato come uno stato "orientale", differente dalle controparti "occidentali" ma allo stesso tempo unico all'interno del contesto asiatico, senza considerare l'esistenza di modelli di socializzazione e di interazione fortemente influenzati dal concetto di vergogna in paesi limitrofi quali la penisola coreana<sup>143</sup>. Inoltre, studi di questo tipo ignorano totalmente la possibilità di evoluzione dei processi culturali e di ridefinizione degli stessi, considerando gli stati come delle entità monolitiche non solo dal punto di vista geografico, ma anche dal punto di vista storico; il Giappone, così come gli stati con i quali fu svolta una comparazione, appare come statico nel corso del tempo, senza l'esistenza di significative differenze o di un processo di materialismo storico derivante dalla dottrina marxista e gramsciana<sup>144</sup>. L'insieme di questi elementi consente la possibilità di elaborare una critica fondata al modello introdotto da Ruth Benedict, nel tentativo di evolvere gli studi relativi alla cultura giapponese e all'interazione sociale tra individui all'interno dell'arcipelago. L'ostacolo maggiore è in questo caso rappresentato dall'enorme successo degli studi di Benedict e dei suoi seguaci all'interno dello stesso Giappone, che hanno portato nel corso del tempo a introiettare all'interno delle menti giapponesi la convinzione errata dell'esistenza di un'unicità nazionale<sup>145</sup>. Ovviamente, essendo la storia del Giappone caratterizzata da lunghi periodi di restrizioni nei contatti con l'esterno, non ci sono dubbi che i giapponesi presentino caratteristiche peculiari derivanti da processi di socializzazione e di interazione sociale tipicamente nipponici; allo stesso tempo, sarebbe errato affermare che tale situazione non si verifichi anche all'interno di altri paesi in tutto il mondo. Ogni elemento culturale

---

<sup>142</sup> Ibidem, pp. 255

<sup>143</sup> Ibidem, pp. 255

<sup>144</sup> Ibidem, pp. 255

<sup>145</sup> Ibidem

presente all'interno di ciò che viene comunemente considerato cultura, anche se non autoctono di una determinata area, è infatti interpretato tramite la visione, le norme, i simboli, e il valore che è assegnato ad essi da parte del gruppo che decide di abitare all'interno di determinate forme di interazione sociale<sup>146</sup>. Di conseguenza, anche elementi non inediti ma assunti dall'esterno si sviluppano in forme totalmente inedite a causa dell'interazione sociale, assumendo significati che sono totalmente logici all'interno del contesto di riferimento<sup>147</sup>. Affermare l'unicità della cultura giapponese non solo porterebbe a sminuire questi processi che sono onnipresenti all'interno di qualsiasi tipo di contesto culturale, ma anche all'assunzione di un'ottica orientalista che alimenterebbe discorsi ideologici e fortemente nazionalistici<sup>148</sup>. La società giapponese è fortemente complessa, presentando al suo interno notevoli stratificazioni sociali e modelli di interazione fortemente differenziati a seconda delle caratteristiche individuali e del contesto di riferimento. Per questo motivo, merita di essere analizzata tramite un'ottica che non vada a influire sulla comprensione di tali processi e che non vada a perpetrare un discorso nazionalista su base ideologica.

#### 2.4 Differenze di socializzazione tra *inaka* e *tokai*

La possibilità di racchiudere ogni tipo di processo culturale presente in Giappone all'interno di un blocco monolitico appare fortemente ridotta dall'esistenza di notevoli differenze tra le zone di campagna – *inaka* (田舎) – e le zone di città – *tokai* (都会). È necessario ricordare che il primo processo totalizzante di centralizzazione statale da un punto di vista linguistico e culturale avvenne solamente in seguito all'avvento del periodo Meiji<sup>149</sup>. L'analisi dell'evoluzione linguistica e dell'imposizione della lingua parlata nella zona di Tokyo in quanto giapponese standard sono degli esempi significativi di tale processo forzato di

---

<sup>146</sup> Ekisen, Nielsen, op. cit.

<sup>147</sup> Ibidem

<sup>148</sup> Dale P. N., *The Myth of Japanese Uniqueness*, New York, St.Martin Press, 1986

<sup>149</sup> Musha Doerr N., op. cit.

costruzione di identità nazionale. La capacità di espressione linguistica appare come un forte elemento di rivendicazione culturale, dal momento che è attraverso le parole e l'espressione verbale che si esplicano idee, pensieri e processi culturali attivi. Secondo Irvine e Gal, la costruzione di una lingua nazionale innesca tre differenti processi all'interno di un sistema sociale che portano a effetti significativi ma differenziati sull'intera popolazione<sup>150</sup>; il primo tra questi è l'iconizzazione, tramite il quale si seleziona un gruppo prescelto elevandolo a rappresentazione iconica dell'intera società. Il secondo processo è la cancellazione, che genera un mantello di invisibilità su tutti coloro che non corrispondono alle caratteristiche del gruppo precedentemente reso simbolo per l'intera popolazione. Il terzo processo è la *fractal recursivity*, ovvero la proiezione delle caratteristiche del gruppo iconico su quello "cancellato", nel tentativo di imporre un nuovo equilibrio di potere all'interno del sistema di relazioni presente<sup>151</sup>. Questo è il processo che secondo le autrici si è innescato nel momento in cui il dialetto di Tokyo è stato selezionato come standard di riferimento, come modello da seguire e al quale adeguarsi. Ovviamente, tale scelta ha avuto delle ripercussioni politiche molto importanti che non hanno fatto nient'altro che da eco per la posizione che gli abitanti della nuova capitale iniziarono a occupare a partire dalla restaurazione imperiale del 1868<sup>152</sup>. L'insegnamento del *kokugo* (lingua nazionale) divenne la base per la costruzione della Nazione e per la creazione del mito del Giappone come paese con un'unica cultura decenni prima della stesura e pubblicazione de il "Crisantemo e la Spada", andando a restituire una visione errata delle caratteristiche della cultura giapponese<sup>153</sup>. Tale imposizione ha infatti generato uno stigma nei confronti di tutti coloro che non erano in grado di adeguarsi alla standardizzazione linguistica, dipingendo gli abitanti rurali come "meno

---

<sup>150</sup> Irvine J.T., Gal S., *Language Ideology and Linguistic Differentiation*, Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities, ed. Paul V. Kroskrity, pp. 35-83, Santa Fe, N.M. School of American Research Press, 2000

<sup>151</sup> Ibidem

<sup>152</sup> Musha Doerr N., op. cit.

<sup>153</sup> Yasuda T., *Kokugo to hōgen no aida: Gengo kōchiku no seijigaku* (Between "National Language" and "Dialects": Politics of Language Construct, 1999

giapponesi” e non incarnanti lo “spirito della nazione – *kokutai* (国体), escludendoli di fatto dalla possibilità di partecipare attivamente alla vita politica dello stato e chiudendo loro le porte per l’accesso di varie posizioni pubbliche<sup>154</sup>. Ciò generò anche la concezione derivante da una visione occidentalista del fatto che i dialetti possedessero un valore inferiore rispetto alla lingua standard sia da un punto di vista politico sia intellettuale, e che si potesse “correggere” un parlante dialettale esponendolo all’uso corretto della lingua<sup>155</sup>. La standardizzazione culturale messa in atto dal governo Meiji ha creato l’illusione – sia all’interno del pensiero giapponese sia all’interno del pensiero “occidentale” – dell’esistenza di un’unica cultura universalmente condivisa nell’intero arcipelago; lo studio dell’evoluzione linguistica forzata e della cancellazione e stigmatizzazione dei dialetti può permettere di costruire una visione alternativa, una visione all’interno della quale si prende in atto l’esistenza di multipli e innumerevoli processi culturali differenziati a seconda della regione di provenienza. Ciò è stato messo in luce dal processo di ritorno al “*furusato*” (故郷), ovvero il villaggio natio, il posto di provenienza<sup>156</sup>; *furusato* è un termine che possiede una connotazione sia spaziale (il ritorno alla campagna) sia temporale (il ritorno alle usanze anticamente praticate) ed è stato uno dei simboli maggiormente utilizzati da parte del governo giapponese a partire dagli anni Settanta nel tentativo di ripopolare le campagne del Paese che stavano attraversando una veloce erosione dovuta al declino della popolazione che attivamente sceglieva di trasferirsi in zone urbane<sup>157</sup>. Ovviamente anche il concetto stesso di ritorno alle campagne è stato utilizzato astutamente da parte delle élite politiche nipponiche nel tentativo di andare a produrre una contromisura a un processo che era stato in realtà causato dal governo stesso

---

<sup>154</sup> Musha Doerr N., op. cit.

<sup>155</sup> Yasuda T., *Datsu Nihongo e no shiza* (Perspectives on Post-Japanese Language), Tokyo: Sangeisha, 2003

<sup>156</sup> Robertson J., *Furusato Japan: The Culture and Politics of Nostalgia*, International Journal of Politics, Culture, and Society, Vol. 1, No.4, Summer 1988, pp. 494-518

<sup>157</sup> Ivy M., *Discourse of the Vanishing: Modernity, Fantasm, Japan*, Chicago, University of Chicago Press, 1995

tramite la cancellazione degli abitanti rurali e la creazione del mito delle città. La costruzione di un'immagine idilliaca del *furusato* (*furusato-zukuri* 故郷作り) ha ovviamente avuto delle connotazioni politiche importanti, prima tra tutte il cambiamento del metodo di lettura dei kanji che compongono la parola. Il termine *furusato*, infatti, potrebbe anche essere letto come *kokyō* seguendo le regole di lettura cinesi, indicando una non natalità del concetto stesso di “villaggio natale”; tuttavia, da un punto di vista politico, è stato funzionale per il governo creare un'aura falsata di “giapponesità” attorno a questo termine reso simbolico nel tentativo di ottenere un effetto emotivo maggiore sull'intera popolazione<sup>158</sup>. La parola è infatti intrisa di un senso di nostalgia per una vita che non si ha mai avuto la possibilità di sperimentare, per uno stile di vita ormai appartenente a un idealizzato passato e per dei valori che sembrano dimenticati nell'indifferenza e nella caoticità dell'individualismo blasé presente all'interno delle metropoli dell'arcipelago<sup>159</sup>. Questo importante investimento politico ha generato un vero e proprio processo di contro-urbanizzazione che ha portato un vasto numero di giovani a compiere il trasferimento dalle città alle campagne nel tentativo di ricercare uno stile di vita differente, più tranquillo e meno scandito da un'interdipendenza che rende sempre più persone prigioniere della propria vita quotidiana<sup>160</sup>. Questo processo non deve, tuttavia, apparire come naturalmente emerso da un bisogno generatosi automaticamente all'interno della mente di una parte della popolazione nipponica, ma deve essere considerato all'interno di un framework politico in cui il ritorno al *furusato* appare come un atto nobile da compiere nei confronti propria nazione e che porta a onore all'individuo. Il processo di *furusato-zukuri* ha infatti utilizzato una leva emotiva nel tentativo di manipolare le menti della popolazione sensibili alla nostalgia, generando un'immagine culturale della campagna diversa da ciò che effettivamente è: essa è

---

<sup>158</sup> Robertson J., op. cit.

<sup>159</sup> Ibidem

<sup>160</sup> Yao Ji N., *Return to the Countryside: An ethnographic study of young urbanities in Japan's shrinking regions*, Journal of Rural Studies, Vol. 107, 2024

rappresentata come un luogo calmo e tranquillo dove è possibile rilassarsi e dove è possibile ritrovare valori ormai appartenenti al passato, come quello di *ryōsai kenbo* (良妻賢母) – brava moglie e madre saggia, di cooperazione tra le varie fasce della popolazione rurale, o di vita incontaminata a contatto con la natura<sup>161</sup>. Tale tentativo manipolativo non riflette il vero scenario culturale presente all'interno delle campagne, bensì è semplicemente l'immagine costruita a tavolino da parte del governo nel tentativo di andare a ripopolare alcune aree che sembravano destinate a scomparire; inoltre, la generalizzazione secondo la quale la cultura rurale sia una cultura legata al passato e alla tradizione e non in contatto con la realtà moderna è da considerare come errata. Per poter comprendere pienamente l'importanza della differenza culturale e dei processi culturali e simbolici che attraversano gli abitanti dell'*inaka*, è necessario iniziare a concepire essa come un modello alternativo, come un esempio produttivo di controcultura, ed è necessario evitare di analizzarla tramite un'ottica evolucionistica, ponendola all'interno di una scala evolutiva su un gradino inferiore rispetto alla cultura urbana, rappresentandola e descrivendola come antiquata. In realtà, essa non è nient'altro che la risposta di una fascia della popolazione che ha subito un processo di socializzazione differente rispetto a quello considerato "standard" e che di conseguenza ha prodotto delle risposte diverse agli stessi quesiti e problemi che sorgono anche all'interno delle aree urbane.

## 2.5 Esperienze e lotte di rivendicazione femminile

Un ulteriore elemento interessante da analizzare nel tentativo di andare a smontare il concetto di cultura monolitica è l'esperienza di socializzazione femminile all'interno della società giapponese contemporanea. Inoltre, tale analisi è funzionale alla comprensione della modalità di partecipazione delle donne giapponesi all'interno dei *matsuri*, tema che sarà preso in considerazione nel capitolo successivo. A partire dal processo di costruzione dell'identità nazionale

---

<sup>161</sup> Robertson J., op. cit., pp. 503

giapponese inaugurato durante l'epoca Meiji, le donne sono state relegate nell'oscurità e inserite all'interno di un contesto di esclusione alla partecipazione nella vita sociale attiva<sup>162</sup>. Il livello di partecipazione femminile all'interno della società giapponese appare in tempi recenti ancora come estremamente basso, così come l'atteggiamento del popolo nipponico rimane ancorato fermamente a un modello tradizionale, specialmente se comparato ad altre società post-industriali<sup>163</sup>. La divisione del lavoro sia in contesti pubblici sia in contesti privati appare coerente all'aspettativa sociale presente in Giappone: la maggior parte delle donne sposate, dopo aver concepito il primo figlio, decide di lasciare il proprio lavoro e di concentrarsi sulla cura della prole<sup>164</sup>. La maggioranza delle ore spese nella cura della persona e della casa è affidata alle donne, non consentendo loro di entrare in modo competitivo all'interno del mondo pubblico, rimanendo nascoste tra le mura di casa. Ciò è anche coerente con il modello instauratosi a partire dalla pubblicazione del Codice civile Meiji nel 1898, che stabiliva ufficialmente l'instaurazione del concetto di *ryōsai kenbo* e che costituiva ufficialmente l'unità familiare basata attorno alla *ie* (家, letteralmente “casa”), tramite la quale si suddivisero i compiti considerati consoni per un genere e si stabiliva un sistema fortemente patriarcale all'interno del quale le donne si vedevano private di qualsiasi forma di agency pubblica<sup>165</sup>. Inoltre, la casa tradizionale giapponese appariva come fortemente differenziata rispetto al modello nucleare instauratosi in seguito alla Seconda guerra mondiale: esisteva un sistema gerarchico patrilineare all'interno del quale il capo famiglia deteneva l'intero potere nei confronti degli individui sottostanti, in particolar modo nei confronti delle figure femminili che dopo essersi sposate sarebbero state costrette a trasferirsi presso la famiglia paterna del marito<sup>166</sup>. Il valore di tale sistema deve essere misurato analizzando la sua

---

<sup>162</sup> Tipton E.K., op. cit.

<sup>163</sup> Piotrowski M., Yoshida A., Johnson L., Wolford R., *Gender Role Attitudes: An Examination of Cohort Effects in Japan*, Journal of Marriage and Family, Vol. 81, No.4, pp. 863-884, August 2019

<sup>164</sup> Brinton M.C., *Women's working lives in East Asia*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2001

<sup>165</sup> Uno K., *Womanhood, war, and empire: Transmutations of “good wife, wise mother”*, Gendering Modern Japanese History, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2005

<sup>166</sup> Sugimoto Y., *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge University Press, 2010

capacità riproduttiva nel corso della storia: dalla fine del XIX secolo, materie relative all'economia domestica furono introdotte nel curriculum scolastico a partire dall'inizio delle scuole elementari, inculcando con forza all'interno delle menti facilmente malleabili dei bambini concetti che già si esplicavano davanti ai loro occhi quando si trovavano a casa<sup>167</sup>. Inoltre, nonostante in seguito alla fine della Seconda guerra mondiale il modello di *ie* fu in abolito grazie all'emanazione della inedita Costituzione giapponese, gli effetti dello stesso possono essere ancora percepiti ai giorni nostri. Sebbene il modello di famiglia allargata fu progressivamente abbandonato nel tentativo di andare a ricalcare il modello familiare americano, basato su una struttura nucleare in cui la famiglia di base era composta semplicemente da moglie, marito e figli, l'unico cambiamento significativo avvenne a livello di forma; la struttura di potere e le gerarchie interne non sembrarono essere investite da cambiamenti significativi, mantenendo una posizione subordinata per tutti gli individui femminili<sup>168</sup>. Inoltre, se nel periodo dell'immediato dopoguerra la partecipazione femminile alla forza lavoro fu effettivamente necessaria nel tentativo di ricostruire un paese distrutto dallo sforzo bellico, non appena l'economia giapponese si riprese e ricominciò la propria crescita nel corso degli anni Sessanta, esse furono immediatamente escluse dal mondo del lavoro, in quanto considerate come non più necessarie, ricominciando ad occupare la posizione di *sengyōshufu* (専業主婦), di casalinga a tempo pieno<sup>169</sup>. Laddove gli uomini svolgevano il ruolo di *breadwinner* portando a casa il denaro e lottando per il soddisfacimento delle caratteristiche relative al modello di mascolinità vigente, le donne erano incaricate di prendersi cura di tutto ciò che riguardava il reame privato, ovvero il mondo domestico, a partire dalla cura dei figli e degli anziani arrivando alla gestione domestica dell'utilizzo dello stipendio

---

<sup>167</sup> Koyama S., *Domestic roles and the incorporation of women into the nation-state*, Gender, Nation, and state in Modern Japan, London, Routledge, 2014

<sup>168</sup> Piotrowski M., Yoshida A., Johnson L., Wolford R., op. cit. pp. 867

<sup>169</sup> Ochiai E., *Nijūsseiki kazoku e: Kazoku no sengo taisei no mikata koekata (Toward the 21st century family: how to view and overcome the postwar family system)*, Tokyo, Japan, 2004

guadagnato tramite il duro lavoro dei mariti<sup>170</sup>. Gli effetti delle politiche basate attorno al concetto del *furusato*, nel tentativo di ripopolare zone ormai in declino, non fecero altro che alimentare questo modello che si distanziava da una concezione egalitaria dei ruoli di genere e riprendeva modelli di comportamento e di socializzazione basati sulla *ie* tradizionale, romanticizzandoli e contemporaneamente donando loro un nuovo valore e una nuova attrattiva<sup>171</sup>. Il successo di questa politica, basata sul tentativo di suscitare un senso di nostalgia all'interno della popolazione, influenzò pesantemente la costituzione del modello nucleare, portando allo sviluppo di esperienze inedite derivanti da forme di socializzazione e di interazione sociale peculiari del contesto giapponese degli anni Settanta e Ottanta. Nonostante la re-imposizione di questi valori, l'ultimo decennio del XX secolo portò il paese a una grave recessione economica, e questo costrinse un gran numero di casalinghe a rientrare all'interno del mercato del lavoro nel tentativo di contribuire all'economia familiare e alla gestione finanziaria domestica<sup>172</sup>. Tuttavia, le donne furono nuovamente inserite all'interno di un mercato del lavoro ormai precario seguendo un modello differente rispetto a quello considerato preferenziale per gli uomini (*shūshin koyō*, modello che consentiva l'inserimento in aziende subito dopo il termine degli studi e che avrebbe permesso una stabilità sociale ed economica)<sup>173</sup>; la controparte femminile, infatti, trovò occupazione solamente in determinate professioni che non garantivano alcun tipo di stabilità quali lavori part-time a tempo determinato. È importante non dimenticarsi del fatto che il ruolo principale assegnato alle donne fosse ed è ancora quello della gestione familiare, ed è proprio l'adempimento di questo ruolo che rendeva loro delle vere donne nel panorama identitario giapponese. Nonostante questo modello basato sull'appartenenza di ruolo appaia ancora oggi come quello maggiormente rilevante, sarebbe errato ignorare l'importanza che i movimenti

---

<sup>170</sup> Allison A., *Precarious Japan*, Durham, NC:Duke University Press, 2013

<sup>171</sup> Robertson J., op. cit.

<sup>172</sup> Brinton M.C., *Lost in Transition: Youth, work, and instability in postindustrial Japan*, New York, Cambridge University Press, 2011

<sup>173</sup> Allison A., op. cit.

femministi autoctoni dell'arcipelago ebbero nel corso della storia giapponese. A causa del processo di occidentalizzazione attraversato dal Giappone e fortemente voluto da parte del governo Meiji, si iniziarono a diffondere all'interno del Paese ideali occidentali relativi al trattamento dei diritti umani, in particolar modo relativi al ruolo che la donna avrebbe dovuto ricoprire all'interno della società<sup>174</sup>. I primi effetti della diffusione di queste idee possono essere riscontrati nella nascita della prima ondata femminista giapponese, con la creazione della “Nuova organizzazione femminile” nel 1919 guidata dalla scrittrice Hiratsuka Raichō (1886-1971), dalla femminista Ichikawa Fusae (1893-1981) e della politica Oku Mumeo (1895-1997)<sup>175</sup>. Simile alle ondate precedentemente diffuse all'interno di paesi europei quali la Gran Bretagna, l'obiettivo principale di questo primo movimento femminista era quello di ridefinire i ruoli di genere prestabiliti a livello governativo e inculcati tramite i processi di socializzazione primaria e secondaria nella mente dei giapponesi; ciò avrebbe successivamente consentito di decostruire il modello di *ie*, di introdurre il suffragio femminile e di consentire il divorzio alle donne<sup>176</sup>. L'organizzazione non riuscì a portare a compimento i propri obiettivi, ma il lavoro svolto fu raccolto da parte della *Tokyo Rengo Fujinkai* del 1923, una federazione che riunì oltre 100 leader di organizzazioni basate sulla lotta femminista e che tramite il proprio sforzo riuscì per la prima volta a portare temi relativi al patriarcato, alla sottomissione femminile e alla costruzione dei ruoli sociali all'interno di una discussione parlamentare del 1925<sup>177</sup>. Nonostante essa non portò a cambiamenti radicali dal punto di vista del rapporto di potere tra generi, è innegabile che la sua esistenza consentì per la prima volta alle donne – seppure a un gruppo molto limitato di intellettuali e di classe altolocata – di esprimere la propria voce pubblicamente. I frutti del lavoro di questa federazione furono

---

<sup>174</sup> Lukyantseva P., *Feminism in Modern Japan: A Historical Review of Japanese Women's Issues on Gender*, Journal of International Women's Studies, Vol. 25. No. 2, Bridgewater State University, March 2023

<sup>175</sup> Ibidem

<sup>176</sup> Ibidem

<sup>177</sup> Molony B., *Women's Rights, Feminism, and Suffragism in Japan, 1870-1925*, University of California Press, pp. 639-661, 2000

successivamente raccolti nel corso degli anni Sessanta dalla cosiddetta seconda ondata di femminismo giapponese, conosciuta anche con il nome di movimento di liberazione femminile e portata avanti, almeno inizialmente, da personaggi quali Tanaka Mitsu (1943-2024), Chizuko Ueno (1948-) e Minori Kitahara (1948-)<sup>178</sup>. Dal momento che la maggior parte delle rivendicazioni della prima ondata erano state ottenute in seguito all'emanazione della nuova costituzione giapponese del 1947, le nuove femministe si concentrarono su temi quali l'autodeterminazione del controllo del proprio corpo, la lotta contro il sessismo e i costrutti di genere, la parità a livello lavorativo e l'espressione libera della sessualità femminile. Le lotte di questa seconda ondata furono fondamentali nel processo verso l'ottenimento di importanti diritti riconosciuti a livello legale, quale la legge relativa al congedo parentale del 1992 e quella relativa alle pari opportunità lavorative del 1985<sup>179</sup>. Queste rivendicazioni devono essere considerate come importanti all'interno di un contesto sociale e culturale in cui le donne da sempre furono forzatamente inserite nell'ombra, in uno spazio privato dal quale non sembravano avere l'opportunità di uscire e di rendersi visibili; tuttavia, la legiferazione non porta sempre ad effetti concretamente riscontrabili nella realtà. Sebbene un numero sempre maggiore di donne abbia avuto accesso al mondo del lavoro e dell'educazione terziaria, esse appaiono occupate in contesti e settori differenziati rispetto ai reami tradizionalmente dominati dalla figura maschile: se gli uomini ricoprono ancora, nella maggior parte dei casi, il ruolo di padre famiglia incarnando il tipo di mascolinità che trova modello nella figura del *salaryman*, le donne si dedicano principalmente a lavori part-time meno retribuiti, a lavori di cura personale, o allo svolgimento del ruolo di *office-lady*<sup>180</sup>. La *office-lady* non è nient'altro che una segretaria che risponde ai bisogni dei *salaryman* o dei capi di azienda in tempi rapidi e in maniera efficiente, non distanziandosi molto dal modello secondo il quale la donna dovrebbe svolgere lavori di cura e di premura nei confronti di altri,

---

<sup>178</sup> Lukyantseva P., op. cit.

<sup>179</sup> Macie V., *Feminism in Modern Japan*, Cambridge University Press, 2003

<sup>180</sup> Lukyantseva P., op. cit.

in particolar modo nei confronti degli uomini. Sebbene l'accesso al mondo lavorativo maggiormente competitivo non sia proibito ufficialmente alle donne, il termine *salaryman* implica una forte connessione con la mascolinità, andando a delineare delle linee di confine apparentemente invalicabili e poco auspicabili per la maggior parte delle donne giapponesi<sup>181</sup>. L'immagine di donna come curatrice derivante dall'antico ruolo della *ryōsai kenbo* si starebbe, di conseguenza, semplicemente riproducendo all'interno di un contesto sociale differente, quello pubblico. La donna che ricavava la propria femminilità e incarnava il modello femminile di riferimento tramite la cura dei propri figli e degli anziani adesso incarna il ruolo femminile mediante la cura di estranei<sup>182</sup>. Sicuramente, essa può essere vista come una conquista e una rivendicazione di appartenenza all'interno del terreno non domiciliare, ma deve comunque essere letta sotto un punto di vista critico che permette di discernere quanto effettivamente il ruolo della donna si sia evoluto all'interno del contesto sociale nipponico. Inoltre, dal momento che la maggior parte delle donne di classe medio-bassa sono comunque costrette a intraprendere attività di tipo lavorativo per la sussistenza della propria famiglia, il modello giapponese sembra escludere esse dalla possibilità di realizzazione della propria femminilità, che ancora oggi deriva dalla capacità di prendersi cura della propria famiglia e di compiere un buon lavoro come moglie e educatrice dei figli<sup>183</sup>. Sebbene gli innumerevoli tentativi da parte di figure femministe nel ridefinire il ruolo e il significato stesso di donna, sembra che la corrispondenza tra donna e madre sia ancora fortemente diffusa all'interno dell'arcipelago, con conseguenze significative sull'esclusione femminile in ogni tipo di contesto pubblico, da quello lavorativo, a quello della celebrazione dei *matsuri* shintoisti.

## 2.6 Lasciti della cultura della vergogna

Le numerose critiche rivolte alla teorizzazione avviata da Ruth Benedict relativamente all'esistenza di una cultura della vergogna in Giappone, e i

---

<sup>181</sup> Charlebois J., *Japanese Femininities*, Routledge, 2014

<sup>182</sup> Ibidem

<sup>183</sup> Ibidem, pp. 8-12

successivi sviluppi portati avanti da autori giapponesi quali Doi e Nakane rimangono valide a causa dell'essenzialismo delle stesse teorie, basate su un punto di vista orientalista e su un approccio teorico generalizzante che presuppone l'esistenza di pattern culturali monolitici. La loro applicazione portò infatti alla creazione di stereotipi e all'applicazione degli stessi da parte di studiosi giapponesi nel tentativo di creare un framework teorico sul quale si potessero basare le teorie relative all'unicità giapponese. Tuttavia, nonostante esse debbano essere considerate riduttive all'interno del panorama antropologico odierno dal momento che contribuiscono alla creazione di un'errata visione di determinismo culturale, gli strumenti che esse forniscono per illuminare il funzionamento delle relazioni sociali che si instaurano nel panorama nipponico possono ancora essere utilizzati, se analizzati mediante un punto di vista critico che tiene in considerazione le possibili critiche, per analizzare il modo in cui il popolo giapponese è influenzato nelle interazioni sociali quotidiane. In particolar modo, è interessante analizzare il modo tramite il quale i giapponesi, mediante il processo di auto-orientalismo precedentemente descritto, hanno in parte adattato il proprio comportamento alle aspettative sociali basate sul *nihonjinron*. Tenendo in considerazione le critiche precedentemente mosse, è comunque possibile utilizzare concetto di *amae* di Doi per descrivere alcuni funzionamenti della struttura sociale giapponese<sup>184</sup>. Ad esempio, utilizzando la dipendenza come punto di vista analitico, è possibile determinare l'esistenza di un sistema di relazioni di potere di genere in cui le donne occupano una posizione dipendente nei confronti degli uomini (*fuyō* – 扶養)<sup>185</sup>. All'interno di un mondo lavorativo strutturato secondo un principio di dipendenza unilaterale, è chiaro come tutte coloro che desiderano incarnare le caratteristiche che permetterebbero loro di soddisfare pienamente il modello di femminilità dominante tenteranno di adeguarsi a tale modello, intraprendendo attività lavorative precarie e part-time, dipendendo da un punto di vista economico e

---

<sup>184</sup> Doi T., op. cit.

<sup>185</sup> Tachibanaki T., *The New Paradox for Japanese Women: Greater Choice, Greater Inequality*, The International House of Japan Inc., 2010

sociale dal marito *salaryman* che al contempo incarna il modello di mascolinità dominante rispettando le aspettative sociali che volgono sulle sue spalle<sup>186</sup>. Nonostante il numero di donne occupate lavorativamente sia aumentato nel corso dei decenni, nel 2022 il 50.8% di queste risultava ancora impiegata come lavoratrice part-time, continuando a dipendere almeno in parte dalle attività del marito e alimentando il sistema di dipendenza<sup>187</sup>. L'incapacità di fuggire dal sistema di relazioni *fuyō* può di conseguenza essere interpretata come un effetto del senso di vergogna che scaturirebbe nel fallimento del conseguimento della propria femminilità: una donna che rifiuta di contribuire all'autosostentamento di tale sistema di dipendenza sarebbe infatti percepita come disonorevole, provocando un senso di disagio e di vergogna su di sé e sulle figure a sé vicine, in particolar modo alla famiglia d'origine. Evitando qualsiasi tipo di generalizzazione, il concetto di *amae* in quanto relazione di dipendenza appresa all'interno dei processi di socializzazione primaria appare come fondamentale alla comprensione della base del mantenimento del sistema lavorativo. Il senso di *haji*, inoltre, lungi dall'essere limitato al Giappone, è stato riscontrato anche all'interno di altri paesi est-asiatici quali la Corea del Sud e Taiwan; l'elemento in comune sembrerebbe essere rappresentato dalla presenza del confucianesimo in quanto collante della società, filosofia di pensiero che effettivamente fu utilizzata dai Tokugawa nel tentativo di controllare l'ordine sociale a partire dall'inizio del XVII Secolo<sup>188</sup>. Autori come Lo e Fung hanno infatti riscontrato l'importanza dell'utilizzo del senso di vergogna nella socializzazione tra madre e figli, in cui le madri insegnano alla prole l'importanza di tale sensazione in quanto:

*“...forma di amore, disciplina, e insegnamento morale che mira a proteggere il bambino da future sanzioni esterne.”*<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> Lukyantseva P., op. cit.

<sup>187</sup> Gender Equality Bureau Cabinet Office, 2022

<sup>188</sup> Takara A., *Socialization Practices Regarding Shame in Japanese Caregiver-Child Interactions*, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University, Kyoto, Japan, 2019

<sup>189</sup> Lo A., Fung H., *Language Socialization and Shaming*, in *Handbook of Language Socialization*, eds. Duranti A., Ochs E., Schieffelin B.B., pp. 173

Tale affermazione non solo è importante in quanto permette di capire l'importanza del valore assegnato al senso della vergogna, ma consente anche di decostruire l'idea fortemente orientalista e utilizzata come base per le teorie sull'unicità giapponese. La *haji* non sarebbe quindi una caratteristica innata del popolo Yamato, bensì un costrutto ed effetto sociale sviluppatosi a partire da un comune sottotesto culturale di ispirazione confuciana <sup>190</sup>. Contestualizzato in questo modo, l'approccio teorico basato sulla vergogna assume maggiore valenza all'interno degli studi culturali giapponesi, e può essere utilizzato, con le dovute limitazioni e criticità, per analizzare le relazioni sociali instauratosi sia a livello primario sia a livello secondario. Ad esempio, l'analisi psicologica svolta da Takada Akira su un gruppo di diciassette famiglie di classe media del Kansai, sottolinea come il senso di vergogna sia inculcato all'interno delle menti dei neonati giapponesi a partire dall'interazione tra infante e madre; nel momento in cui il bambino si sporca, fa cadere qualcosa, o commette un'azione considerata impropria a livello morale, la risposta proveniente dalla madre sarà unica: *hazukashii* (恥ずかしい), vergognoso <sup>191</sup>. Tali interazioni ripetute porteranno allo sviluppo di una connessione immediata tra un'azione considerata moralmente non ottimale e lo sviluppo di un senso di vergogna apparentemente esagerato se visto da un occhio esterno; tuttavia, esso non è nient'altro che lo specchio di ciò che avvenne all'interno dei processi essenziali di socializzazione primaria <sup>192</sup>. Sebbene la vergogna non debba essere concepita come un blocco culturale monolitico come descritto da Benedict, è innegabile il fatto che essa giochi un ruolo importante nella determinazione del panorama delle mappe concettuali della realtà di un giapponese. Tale sensazione deplorabile, introdotta in un contesto privato, sarà riprodotta anche all'interno della maggioranza delle relazioni sociali nella vita di un giapponese, a partire dal mondo della scuola elementare in cui la *haji* appare

---

<sup>190</sup> Takara A., op. cit.

<sup>191</sup> Ibidem, pp. 11

<sup>192</sup> Ibidem

utilizzata come combustibile per stimolare la competizione ed efficienza<sup>193</sup>. Il concetto di vergogna, di conseguenza, appare ancora oggi come importante negli studi relativi alle relazioni interpersonali in Giappone, soprattutto perché gli studiosi giapponesi stessi hanno riconosciuto nei lavori di Benedict una effettiva corrispondenza con una serie di pattern di comportamento riscontrabili all'interno dell'arcipelago. Ciò ha portato allo sviluppo di teorie successive, come quelle di Nakane e di Doi, che hanno intensamente influenzato la diffusione della credenza di un'unicità culturale giapponese basata proprio sulla condivisione del senso della vergogna e nella costruzione di un io sociale (*tatema*) nel tentativo di fuggire da esso<sup>194</sup>. Lo sviluppo del filone di studi orientalistici ha consentito di decostruire questa generalizzazione universalistica; tuttavia, nella misura in cui essa ha effettivamente influenzato la costituzione della vita sociale dei giapponesi nel corso del XX secolo e nella misura in cui essa è stata introiettata dallo stesso popolo nipponico, non può essere totalmente scartata. Tenendo conto di queste premesse, è possibile utilizzare il concetto di *haji* e di *amae* non come gli unici perni trainanti il popolo giapponese, ma come alcuni tra i fattori influenti nella costituzione dello stesso contesto sociale.

---

<sup>193</sup> Sack J., op. cit.

<sup>194</sup> Doi T., *The Anatomy of Self*, Tokyo: Kodansha International, 1986

## Capitolo 3 – Il Matsuri: spazio liminale di espressione sociale

### 3.1 Introduzione al tema del *matsuri*

Dopo aver brevemente individuato l'evoluzione dello shintoismo nel corso della storia e aver effettuato una analisi generale delle caratteristiche ritenute fondamentali per comprendere la psiche e l'io sociale giapponese, è possibile introdurre il tema dei *matsuri* all'interno dell'elaborato. Come affermato nel primo capitolo, i *matsuri* sembrano essere una costante nell'analisi della storia dello shintoismo, dal momento che anche all'interno degli *uji* più primitivi essi erano utilizzati come mezzi per l'ottenimento di riconoscimento del potere politico da parte dei leader dello stesso gruppo<sup>195</sup>. I *matsuri* possono essere descritti come dei festival di celebrazione delle divinità del pantheon *shintō* tramite i quali l'intera comunità locale si riunisce a causa della condivisione delle pratiche rituali dedite alla venerazione di una determinata divinità, e sono generalmente organizzati dai singoli altari nel tentativo di celebrare il *kami* nei confronti dei quali mostrano devozione<sup>196</sup>. Il fulcro di queste celebrazioni è normalmente rappresentato da un evento simile a una processione, durante la quale i partecipanti trasportano con veemenza e forza dei palanchini (*mikoshi*) per le strade della città andando a delineare un confine tra la comunità e la non comunità<sup>197</sup>. Nonostante la maggioranza dei giapponesi si definisca come ateo e non senta un legame particolarmente stretto con la propria religione di appartenenza, i *matsuri* rappresentano un'eccezione alla regola che permette di coinvolgere la comunità ed elevati numeri di persone nello stesso evento, ottenendo un'importante valore sociale in quanto collante. Infatti, il festival *shintō* potrebbe rientrare perfettamente all'interno della categoria di rituale sociale o di cerimonia collettiva sviluppatasi a partire da uno dei padri della sociologia, Émile Durkheim. Il sociologo francese

---

<sup>195</sup> Kitagawa J.M., op. cit.

<sup>196</sup> Schnell S., *Sanctity and Sanction in Communal Ritual: A Reconsideration of Shintō Festival Processions*, *Ethnology*, Vol. 36, No. 1, pp.1-12, University of Pittsburgh – Of the Commonwealth System of Higher Education, 1997

<sup>197</sup> *Ibidem*

dedicò parte dei propri studi all'analisi della celebrazione religiosa, giungendo alla conclusione che la partecipazione a eventi pubblici quali messe – e in questo caso *matsuri* – porterebbe una comunità a riunirsi all'interno di un clima di effervescenza generale causata da un riconoscimento dell'appartenenza allo stesso gruppo di riferimento<sup>198</sup>. Ovviamente, questi temi sono stati sviluppati anche da studiosi successivi che li hanno declinati utilizzando metodi di analisi differenti, ma è importante comprendere lo scopo principale del rituale: la realizzazione di appartenenza a una comunità di riferimento sulla quale è riposta l'intera fiducia degli individui. Durante questi eventi i partecipanti sono influenzati dalle pratiche rituali e dalle credenze che queste hanno come base, venendo di conseguenza uniti da un legame che appare ottenere una rilevanza sociale ufficiale più importante rispetto a qualsiasi altro tipo di comunità di appartenenza<sup>199</sup>. Parte della significanza di queste celebrazioni si trova nell'abilità di incapsulare i valori e i pattern di interazione della popolazione locale all'interno di una unità sociale che genera coesione<sup>200</sup>. Inoltre, questi festival rappresentano perfettamente un esempio di ciò che Clifford Geertz descriveva come performance culturale, ovvero un'espressione fisica della prospettiva dei partecipanti presentata in una maniera osservabile<sup>201</sup>. Sebbene il *matsuri* non sia generalmente percepito come un'entità legata fortemente alla religione ma sia visto semplicemente come un mezzo tramite il quale riunire una comunità, che sia essa urbana o rurale, in realtà esso presenta ancora le caratteristiche con cui tipicamente si descrivono i rituali religiosi. Per questo motivo, è importante continuare a tenere in considerazione il forte legame che esso possiede con lo *shintō*. A partire dalla fine della Seconda guerra mondiale, l'intero universo dello shintoismo è stato dominato dal controllo del *jinja honchō* (神社本庁), l'associazione nazionale degli altari, che oggi si trova a controllare un numero superiore agli 80.000 altari shintoisti diffusi all'interno dell'intero

---

<sup>198</sup> Durkheim E., *The elementary forms of the religious life*, New York: Free Press, Second Edition, 1947

<sup>199</sup> Kawano S., *Ritual Practice in modern Japan: Ordering place, people and action*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2005

<sup>200</sup> Schnell S., op. cit., pp. 2

<sup>201</sup> Ibidem

arcipelago<sup>202</sup>. Dal momento che l'occupazione americana vedeva l'insieme di pratiche rituali giapponesi come una delle fondazioni ideologiche maggiormente importanti e rilevanti sulle quali si basava la riverenza e il rispetto nei confronti della figura imperiale, lo *shintō* era visto come un elemento da distruggere ed eliminare dall'intero paese; l'istituzione del *jinja honchō* (NAS) ha permesso di revitalizzare le pratiche shintoiste e di mantenere in vita ciò che ancora oggi è erroneamente considerato in quanto religione autoctona giapponese<sup>203</sup>. Il NAS è oggi in controllo dell'intera totalità delle pratiche rituali svolte in Giappone, dalla categorizzazione delle festività annuali, alla concessione delle licenze da sacerdote, alla suddivisione dei vari altari presenti nel Paese secondo la loro importanza<sup>204</sup>. Sebbene alcuni *jinja* importanti e considerati simboli nazionali quali il Fushimi Inari a Kyoto e il Meiji Jingu (altare costruito in seguito per commemorare la morte dell'imperatore Meiji nel 1912) a Tokyo abbiano deciso di sottrarsi dal controllo del *jinja honchō*, la quasi intera totalità degli altari sottostà alle dure regole imposte da parte dell'associazione, tra le quali è presente anche un contributo economico annuale da versare nelle casse del NAS<sup>205</sup>. L'associazione, oltre ad essere in controllo della gestione degli affari religiosi, amministrativi e finanziari degli altari, ha anche una presenza importante all'interno del mondo politico tramite il proprio gruppo di pressione chiamato *Shintō Seiji Renmei (Shinseimei)*, tramite il quale cerca di svolgere attività di lobbying all'interno dello scenario politico nazionale e di intavolare discussioni che possano fornire vantaggi alla stessa associazione<sup>206</sup>. Data la partecipazione di oltre 150 politici giapponesi eletti come rappresentanti della Dieta nel *Shinseimei*, è chiaro come il potere politico posseduto da parte del NAS sia effettivamente elevato e in grado di influenzare non solo l'opinione pubblica, ma anche il corso delle discussioni parlamentari a livello ufficiale<sup>207</sup>. Questa forte standardizzazione nazionale delle pratiche rituali e la politicizzazione

---

<sup>202</sup> Breene J., 2010, Cap. 1

<sup>203</sup> Ibidem

<sup>204</sup> Ibidem

<sup>205</sup> Ibidem

<sup>206</sup> Ibidem

<sup>207</sup> Ibidem

delle stesse non deve essere vista come una novità, dal momento che a partire dal periodo di *shintō kokka* (神道国家) il Governo Meiji aveva tentato di uniformare l'intero scenario nazionale alla visione che appariva come maggiormente appropriata nel tentativo di ottenere consenso, di creare un'identità nazionale universalmente condivisa e di generare coesione sociale<sup>208</sup>. Questa linea di continuità tra le politiche Meiji e quelle del *jinja honchō* non può essere sicuramente vista come una coincidenza, ma come un voluto tentativo di riprendere il valore associato allo *shintō* durante il periodo imperiale e di applicarlo nuovamente anche all'interno della società odierna. Tuttavia, questo eccessivo controllo di ogni tipo di pratica rituale potrebbe avere anche degli effetti dannosi nei confronti del valore stesso dei festival presenti in tutto l'arcipelago. Infatti, se questi in passato erano principalmente utilizzati nel tentativo di andare a ricreare un senso di comunità collettiva attorno a un sistema di valori riconosciuto, sebbene in modo differente, da parte della maggior parte delle persone, i festival odierni appaiono sempre più controllati da regole stringenti che impongono delimitazioni spazio-temporali precise, regole di svolgimento e limitazioni ai comportamenti che possono essere assunti da parte dei partecipanti<sup>209</sup>. La presenza del NAS sembrerebbe, di conseguenza, interferire con un ulteriore ruolo che i *matsuri* hanno assunto nel corso della storia e che hanno mantenuto fino a pochi decenni fa, ovvero quello di valvola di sfogo sociale all'interno di una società in cui persistono elementi che potrebbero essere associati, sebbene in maniera generalizzante, alla cultura della vergogna.

### 3.2 Ruolo dell'Alcol all'interno del Matsuri

Il controllo sempre più stringente relativo all'organizzazione e alle caratteristiche dei *matsuri* appare come una caratteristica interessante da analizzare, dal momento che ha portato a un cambiamento valoriale esterno nella percezione del ruolo

---

<sup>208</sup> Ibidem

<sup>209</sup> Roemer M.K., *Ritual Participation and Social Support in a Major Japanese Festival*, Journal for the Scientific Study of Religion, June 2007, vol. 46, No. 2, pp. 185-200

sociale ricoperto da essi. Durante i festival shintoisti, in particolar modo durante le parate in cui si trasportano i *mikoshi* e nei momenti finali, le obbligazioni sociali che normalmente regolano l'interazione quotidiana tra individui sono costantemente ridefinite e comportamenti che normalmente sarebbero socialmente sanzionati diventano accettabili. All'interno della società nipponica governata dal senso di vergogna (seppur con le limitazioni e le criticità introdotte all'interno del secondo capitolo) in cui i comportamenti che non "danno nell'occhio" e non permettono di farsi identificare come differente sono quelli maggiormente desiderabili, la partecipazione al *matsuri*, almeno fino al secondo dopoguerra, permetteva di inserirsi all'interno di un contesto di regole speciali se comparate a quelle normalmente presenti o comunque imposte in contesti quotidiani<sup>210</sup>. La ridefinizione delle regole può essere analizzata mediante l'introduzione del concetto di spazio liminale, elaborato dall'antropologo Victor Turner sul finire degli anni Sessanta. Nonostante Turner si riferisse a un contesto di riferimento prettamente differente, utilizzare gli strumenti teorici introdotti dallo studioso può aiutare a comprendere l'importanza sociale della partecipazione attiva al *matsuri* per alcune determinate fasce della popolazione tradizionalmente escluse dalla possibilità di ottenere un qualsiasi tipo di rivalse sociale<sup>211</sup>. Secondo Turner, il concetto di spazio liminale o di rituale liminale è definibile come quel luogo temporale e spaziale all'interno del quale si genera una inversione delle regole sociali canonicamente accettate, offrendo ai partecipanti di quel contesto una momentanea immunità dalle sanzioni sociali nel caso in cui decidessero di avviare comportamenti considerati antisociali, sovversivi, o semplicemente non normalmente tollerabili<sup>212</sup>. Questo concetto si collega in modo quasi perfetto alle teorie elaborate da Yanagita Kunio, il padre degli studi sul folclore giapponese. Yanagita propose per la prima volta di interpretare la vita dei giapponesi come scandita all'interno di un ciclo ininterrotto di alternanza tra due fasi: *hare* e *ke*<sup>213</sup>.

---

<sup>210</sup> Schnell S., op.cit.

<sup>211</sup> Ibidem

<sup>212</sup> Turner V., *The Ritual Process*, Chicago, 1969

<sup>213</sup> Yanagita K., *zenshu daijyukan nihon no matsuri*, Tokyo, Chikuma Shobo, 13, 1969, Vol. 10

*Ke* indica la vita di tutti i giorni, durante la quale non è possibile esprimere chiaramente la propria volontà e i propri desideri, e durante la quale il conformismo è la norma principale da seguire; *hare* indica i momenti di intervallo da *ke*, ovvero i giorni di celebrazione in cui è possibile vestirsi in modo differente e portare avanti azioni che sarebbero considerate “anormali” o *medatsu* (目立つ – dare all’occhio) nella vita quotidiana e nel reame del *ke*<sup>214</sup>. Secondo tale visione, la vita dei giapponesi sarebbe di conseguenza scandita dagli eventi che consentono loro di evadere dalla dimensione del *ke*, tra cui i *matsuri*. Infatti, durante i *matsuri* le persone non sono tenute a mantenere il proprio *tatema*, bensì sono esortate a comportarsi in modo differente nel tentativo di onorare la divinità a cui il determinato festival è dedicato<sup>215</sup>. Se nella vita quotidiana azioni come svegliarsi, mangiare, andare a lavoro e comportarsi in modo rispettoso sono considerate onorevoli e doverose, nelle fasi di *hare* esse assumono una connotazione negativa che deriva proprio dall’importanza di tali momenti che non devono essere sprecati. Analizzando tali fasi mantenendo una prospettiva accentrata attorno allo *shintō*, è chiaro come le azioni quotidiane non possano intrattenere le divinità e contemporaneamente non permettano neanche di entrare in contatto con esse, dal momento che è necessario il consumo di alcol per assumere un contatto diretto con i *kami*<sup>216</sup>. Questa visione presenta chiaramente l’importanza del rispetto dell’alternarsi delle fasi del ciclo spazio-temporale *shintō* nel tentativo di dare un senso all’ambiguità e all’ambivalenza del comportamento e della psicologia dei giapponesi all’interno di contesti sociali differenti (vita quotidiana e situazioni “anomale”, come festival, *matsuri* e momenti di celebrazione). È chiaro come ciò consentirebbe a individui appartenenti a fasce della popolazione subordinate – nel caso giapponese le persone provenienti dall’*inaka* e la cui identità fu politicizzata e svalutata a partire dal periodo Meiji, ma anche operai e agricoltori – di sfogare

---

<sup>214</sup> Chryssides G.D. e Cohn-Sherbok D., *The Covid Pandemic and the World’s Religions: Challenges and Responses*, Bloomsbury Publishing PLC, 2023

<sup>215</sup> Ibidem

<sup>216</sup> Ibidem

la propria frustrazione sociale all'interno di spazi delineati nel dettaglio, arginando i danni di qualsiasi tipo di comportamento violento<sup>217</sup>. Delimitare questi tipi di comportamenti a livello temporale (una volta all'anno) e a livello spaziale (lo spazio dedicato alla celebrazione del *matsuri*) potrebbe essere visto come un ulteriore tentativo di controllo da parte del governo o di associazioni organizzative di frenare l'espressione sociale; tuttavia, il valore dello spazio rituale liminale è misurabile nella misura in cui esso non è riscontrabile all'interno della vita quotidiana. Se l'accesso alla *liminality* fosse più comune esso non potrebbe più rappresentare una valvola di sfogo o un ambiente all'interno del quale fuggire dalle pressioni della vita quotidiana, ma si diluirebbe con essa portando, nel lungo termine, a una perdita di espressione sociale da parte delle classi sociali subalterne che percepiscono un senso di incapacità e di immobilità nella vita di tutti i giorni<sup>218</sup>. Dopo aver delineato i caratteri essenziali del concetto di spazio liminale, appare necessario definire le modalità di accesso che permettono ad alcuni individui di compiere determinate azioni normalmente viste come imperdonabili. Generalmente, nel contesto giapponese un individuo non è tenuto responsabile delle proprie azioni quando si trova sotto l'effetto dell'alcol, e le vittime appaiono più propense a perdonare i relativi danni derivanti dall'intossicazione<sup>219</sup>. Il consumo di bevande alcoliche sembrerebbe, di conseguenza, permettere un'esclusione temporanea dal giudizio altrui e dalle regole sociali normalmente in vigore. Per poter comprendere le motivazioni che giustificano tale fenomeno, è importante introdurre la distinzione tra "dry" e "wet" culture. Tale differenziazione è emersa nel contesto del proibizionismo americano e deve essere applicata tenendo conto delle dovute differenze tra il tessuto sociale statunitense e quello giapponese, ma anche considerando la possibile iper-semplificazione che potrebbe derivare dalla sua applicazione<sup>220</sup>. Inizialmente, il termine *dry* fu utilizzato per

---

<sup>217</sup> Schnell S., op. cit.

<sup>218</sup> Ibidem

<sup>219</sup> Nakane C., 1970

<sup>220</sup> Room R., *Dry and Wet Cultures in the age of globalization*, Salute e Società, 10 (3 Suppl.), pp.229-237, 2010

descrivere le aree degli Stati Uniti che mantenevano leggi locali relative alla limitazione del consumo di alcolici, mentre *wet* indicava, in maniera opposta, le aree dove non esistevano restrizioni stringenti. La differenziazione fu successivamente applicata da parte di alcuni studiosi come Sulkunen e Christie alle società europee, nel tentativo di analizzare se esistessero differenze nel comportamento degli individui derivanti da pattern differenti nel consumo di alcol<sup>221</sup>. Se inizialmente questi studi trattavano principalmente l'aspetto medico e sanitario di problematiche quali l'alcolismo e il cambiamento comportamentale derivante dal consumo di alcol, nel corso dei decenni si sono sviluppati ulteriori studi di ambito sociologico che presero in analisi come aspetto principale la percezione sociale del consumo di alcol all'interno di contesti differenti. Paesi come quelli dell'Europa Meridionale sono stati inclusi all'interno della definizione di *wet culture*, caratterizzati da un atteggiamento prevalentemente neutro nei confronti degli alcolici che consente alla popolazione di consumarli all'interno della maggior parte dei contesti sociali seppur in quantità moderata; dall'altro lato, paesi come quelli dell'Europa del nord e dell'Asia Orientale (Giappone, Corea del Sud) sono stati racchiusi all'interno dell'etichetta di *dry culture* che presenta le caratteristiche opposte rispetto alla "cultura bagnata"<sup>222</sup>. All'interno di questi contesti sociali il consumo di alcol è oggetto di forte tabù ed è di conseguenza delimitato a dei contesti fortemente ristretti in cui, tuttavia, lo scopo del consumo degli alcolici diventa l'alterazione alcolica e lo stato di ubriacatura<sup>223</sup>. Dal momento che l'atto stesso del bere è reputato negativo dal punto di vista sociale, i giudizi sociali cadono e subiscono una perdita valoriale all'interno del numero ristretto di contesti in cui esso è consentito, creando una situazione simile alla *liminality* descritta da Turner. Se l'alcol è visto come un elemento di unione e di convivialità all'interno delle cosiddette *wet culture*, in quelle *dry* esso non è

---

<sup>221</sup> Christie N., *Scandinavian experience in legislation and control*, in Boston University Law-Medicine Institute, National Conference on Legal Issues in Alcoholism and Alcohol Usage, pp. 101-122, 1965; Sulkunen P., *Drinking patterns and the level of alcohol consumption: an international overview*, in R.J. Gibbins et al., eds., *Research advances in Alcohol and Drug Problems*, vol.3, pp. 223-281, 1976

<sup>222</sup> Room R., op. cit.

<sup>223</sup> *Ibidem*

nient'altro che un ulteriore elemento di sfogo per fuggire da un controllo percepito come estremo. Ovviamente, la globalizzazione e la diffusione di mode provenienti da angoli del globo differenti ha portato a un assottigliamento delle differenze presenti tra questi due modelli, che in quanto tali sono già eccessivamente semplificativi<sup>224</sup>. Tuttavia, data l'importanza che ricopre il consumo alcolico all'interno dei rituali di purificazione che precedono l'avvio del *matsuri*, potrebbe essere interessante analizzare l'ingresso nello spazio liminale utilizzando gli strumenti forniti da questa analisi. L'alcol (in particolar modo il sakè/*nihonshū*) ricopre una funzione fondamentale nella fase di preparazione che permette a coloro che saranno incaricati di trasportare i *mikoshi* di essere purificati da parte di un sacerdote *shintō*<sup>225</sup>. Prima dell'inizio della fase di processione, il sacerdote compie infatti un rituale mediante il quale trasferisce il *kami* normalmente residente all'interno dei confini dell'altare all'interno del *mikoshi*, permettendogli di essere trasportato in giro per il percorso prestabilito<sup>226</sup>. Il sakè diventa un elemento essenziale che consente ai portatori dei palanchini di purificarsi e di permettere alla divinità di entrare al loro interno, di controllare il loro corpo e di rinvigorirli durante un'attività talmente intensa a livello fisico<sup>227</sup>. Le persone comuni, e molto spesso appartenenti a fasce subordinate della popolazione, diventano di conseguenza delle personificazioni dei *kami* nel loro aspetto *aramitama*<sup>228</sup>. I *kami* sono infatti spesso rappresentati come entità con una doppia personalità che si manifesta nei momenti opportuni: *aramitama*, l'aspetto violento e vendicativo, che fuoriesce durante occasioni quali i *matsuri* e le celebrazioni – e *nigimitama*, il loro stato di essere “normale” di divinità calma, gentile e generosa<sup>229</sup>. Permettendo all'alcol di purificare il proprio corpo e di aprirlo alla possessione della divinità, gli individui perderanno ancora di più un controllo che era venuto meno a causa

---

<sup>224</sup> Ibidem

<sup>225</sup> Schnell S., op. cit.

<sup>226</sup> Ibidem

<sup>227</sup> Sadler A.W., Carrying the Mikoshi: Further Field Notes on the Shrine Festival in Modern Tokyo, *Asian Folklore Studies*, Vol. 3 (1), pp. 89-114, 1972

<sup>228</sup> Schnell S., op. cit.

<sup>229</sup> Hearn L., *Japan: An Attempt at Interpretation*, New York, 1904

dell'impostazione dello spazio liminale, e ciò consentirà loro di essere ritenuti sempre meno responsabili di qualsiasi tipo di azione violenta, vendicativa, o di espressione della propria frustrazione all'interno di questo specifico e determinato contesto<sup>230</sup>. L'alcol appare, di conseguenza, come una delle chiavi di lettura attraverso le quali è possibile analizzare le motivazioni per cui i partecipanti ai festival non subiscano alcun tipo di conseguenza sociale come punizione per le proprie azioni violente, e deve essere tenuto in considerazione in quanto elemento importante che permette, almeno dal punto di vista spirituale, di entrare in contatto diretto con le divinità celebrate durante la festività.

### 3.3 Espressione sociale all'interno di un rituale liminale

L'ingresso all'interno di uno spazio liminale in cui le regole normalmente attive subiscono una perdita valoriale e il consumo di bevande alcoliche che consente di entrare in contatto con la propria parte dell'io maggiormente irrazionale consentono a coloro che partecipano attivamente alla realizzazione dei *matsuri* di accedere a degli spazi di espressione sociale. Laddove nella società di ogni giorno gli individui sembrerebbero sentirsi costretti a controllare ogni singolo comportamento, all'interno di questi contesti fortemente limitati dal punto di vista spaziale e temporale la libertà sembrerebbe essere maggiore. Per questo motivo, almeno in passato, i *matsuri* rappresentavano il campo di azione più appropriato nel caso in cui si volesse far valere la propria volontà su quella degli altri o nel caso in cui si volesse vendicare un torto subito<sup>231</sup>. La sospensione momentanea di qualsiasi tipo di giudizio sociale e di norma morale che potesse influenzare e limitare le azioni individuali si unisce allo stato di trance apparente indotto dall'ebbrezza alcolica dei portatori dei *mikoshi*<sup>232</sup>. La maggioranza degli studi e delle ricerche compiute sui festival *shintō* misero in evidenza solamente l'importanza dell'espressione del proprio io sociale all'interno di questi contesti,

---

<sup>230</sup> Schnell S., op. cit.

<sup>231</sup> Sadler A.W., op. cit.

<sup>232</sup> Yanagawa K., *The Sensation of Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, ed. N. Inoue, pp. 3-19, Tokyo, 1988

tralasciando l'importanza delle caratteristiche che contraddistinguono i portatori dei palanchini che animano la parata del *matsuri*: la maggior parte di essi sono giovani, appartenenti a classi sociali subordinate e dipendenti a livello quotidiano dai benefattori che hanno contribuito economicamente all'organizzazione del festival<sup>233</sup>. La giovane età che consentiva ai portatori dei palanchini di poter reggere un peso elevato per un periodo esteso di tempo rappresentava un elemento importante di caratterizzazione in particolar modo all'interno del Giappone del secondo dopoguerra, in cui il tessuto economico e sociale era completamente sfaldato<sup>234</sup>. Secondo Scott Schnell, l'analisi dei fattori economici e generazionali che alimentano i comportamenti sovversivi tipicamente rilevabili all'interno delle fasi più concitate dei *matsuri* potrebbero essere visti come la vera chiave di lettura per poter comprendere l'importanza che essi possiedono a livello sociale per una vasta fascia della popolazione<sup>235</sup>. I partecipanti, relegati al ruolo chiave ma estenuante di portatori, sperimentano l'ingresso all'interno di un costume che non sembra appartenergli: da un lato, essi permettono alle divinità di animarsi e di prendere vita tramite i propri corpi; dall'altro, diventano invisibili, completamente oscurati dalle funzioni relative al ruolo ricoperto. Indossare questo costume permetterà loro di sfogarsi e di evitare il giudizio sociale che normalmente subirebbero; tuttavia, contemporaneamente, il ruolo da loro ricoperto, come all'interno di un esteso dramma teatrale, li ingloba, portandoli a diventare dei rappresentanti di un'intera categoria fortemente sottorappresentata nella società giapponese: i giovani senza voce<sup>236</sup>. Per questo motivo, ogni singola azione di questi individui non deve essere letta semplicemente tramite l'ottica della fuga dalla "cultura della vergogna", ma anche come un mezzo tramite il quale essi esprimono la frustrazione sociale di appartenenza a una classe subalterna e che non trova ulteriori canali all'interno dei quali esprimere la propria insoddisfazione. È

---

<sup>233</sup> Schnell S., op. cit.

<sup>234</sup> Ibidem

<sup>235</sup> Ibidem

<sup>236</sup> Robertson J., *Native and Newcomer: Making and remarking a Japanese City*, Berkeley University Press, 1991

chiaro, alla luce degli elementi introdotti nel secondo capitolo della ricerca, come questa posizione si aggravi ulteriormente all'interno di contesti rurali in cui i giovani si trovano da un lato maggiormente coinvolti nell'organizzazione degli eventi, dall'altro con canali di espressione ridotti e limitati rispetto alla *tokai*. Sebbene in tempi recenti gli episodi di violenza sono notevolmente diminuiti a causa del controllo stringente del *jinja honchō*, essi sono stati una caratteristica indelebile dei *matsuri* del passato<sup>237</sup>. La maggior parte di essi si concentravano su botteghe, negozi, o abitazioni private di individui appartenenti a classi sociali privilegiate e che molto spesso avevano contribuito economicamente per la realizzazione della parata, ulteriore elemento che confermerebbe la visione secondo la quale i portatori di *mikoshi* non sfogassero solamente il proprio io recondito e normalmente soppresso, ma portassero avanti lotte di rivendicazione sociale<sup>238</sup>. L'analisi della violenza in quanto azione collettiva potrebbe essere confermata anche dal peso degli stessi palanchini, troppo pesanti per poter essere dirottati nel movimento da parte di una sola persona: è necessario che l'intero gruppo di portatori collabori per modificare la direzione del *mikoshi* e utilizzarlo come elemento di distruzione<sup>239</sup>. La cooperazione tra individui appartenenti alla medesima classe sociale consente loro di ottenere, almeno limitatamente, rivendicazioni relative alla propria posizione. Di conseguenza, la loro importanza in quanto mezzo di lotta sociale non deve essere sottovalutata e interpretata erroneamente come un mero rifiuto della cultura della vergogna, ma anche come una presa di coscienza della propria posizione sociale, economica, e politica. A dimostrazione di ciò è interessante analizzare una ricerca etnografica condotta da Schnell a Furukawa, un piccolo villaggio nella prefettura di Gifu in cui il festival locale è organizzato il 19 Aprile di ogni anno<sup>240</sup>. La processione dei *mikoshi* nel villaggio presenta caratteristiche uniche e differenti rispetto alle tradizionali

---

<sup>237</sup> Schnell S., op. cit.

<sup>238</sup> Ibidem

<sup>239</sup> Bestor T., *Conflict, Legitimacy, and Tradition in a Tokyo Neighborhood*, Japanese Social Organization, ed. Lebra T.S., pp. 23-47, Honolulu University Press, 1992

<sup>240</sup> Schnell S., *Ritual as an Instrument of Political Resistance in Rural Japan*, Journal of Anthropological Research, Vol. 51, pp.301-328, 1995

parate: durante il giorno essa appare come lenta, tranquilla e come un mezzo mediante il quale riunire la comunità per generare senso di appartenenza ad essa, incarnando la forma *nigimitama* dei kami; quando cala l'oscurità, i palanchini sono sostituiti da un enorme tamburo trasportato al di sopra di una piattaforma, e coloro che portavano i *mikoshi* durante la giornata saranno incaricati di trasportare lo strumento musicale durante la notte, portando con sé contemporaneamente dei lunghi bastoni decorati con i simboli dei quartieri che rappresentano all'interno della processione<sup>241</sup>. Così come i *mikoshi*, anche il tamburo diventa un simbolo divino, trasportato da oltre duecento individui che necessariamente dovranno nuovamente attraversare un processo di purificazione mediante l'assunzione di sostanze alcoliche per poter diventare "degni" di trasportare tale elemento lungo le strade della città<sup>242</sup>. A differenza della fase diurna durante la quale la natura del festival porta i partecipanti a trattenersi, l'arrivo dell'oscurità – rappresentante secondo l'insieme di credenze *shintō* il mondo sovranaturale – facilita l'abbandono di ogni forma di restrizione sociale, dando il via libera all'espressione della frustrazione dei portatori<sup>243</sup>. Tramite un'analisi degli archivi storici, Schnell ha infatti riscontrato che durante questa fase di pratica rituale il numero di eventi violenti quali azioni di ripercussione personale, distruzione di botteghe di mercanti abbienti tramite l'utilizzo dello stesso tamburo sacro o dei bastoni utilizzati per bandirlo, o la distruzione di abitazioni personali degli *ōyasan* (大家さん), proprietari terrieri e di casa, riscontrò un effettivo aumento significativo, confermando la teorizzazione dell'utilizzo di queste fasi liminali per risolvere dispute personali o per esprimere frustrazione di classe<sup>244</sup>. Inoltre, è interessante sottolineare che in periodi precedenti alla Seconda guerra mondiale la maggioranza delle azioni violente condotte durante lo stato di trance *aramitama* furono destinate nei confronti delle forze di polizia, considerate intimidatorie e simbolo di un

---

<sup>241</sup> Ibidem

<sup>242</sup> Ibidem

<sup>243</sup> Sonoda M., *Festival and Sacred Transgression. Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, ed. N Inoue, pp. 33-77, Tokyo, Japan, 1988

<sup>244</sup> Schnell S., op. cit., 1997

governo controllante, stringente e opprimente. Ad esempio, nel 1906, poco dopo la fine della guerra Russo-Giapponese, i portatori del sacro tamburo decisero di assalire il quartier generale della polizia di Furukawa nel tentativo di vendicare i soprusi subiti durante il periodo bellico; nel 1929, nuovamente, i tamburi furono utilizzati per distruggere l'ingresso del quartiere generale per denunciare la corruzione e la natura abusiva delle forze di polizia del primo periodo Shōwa (1926-1989)<sup>245</sup>. Gli attacchi nei confronti delle forze di polizia, misura tramite la quale il governo giapponese, in particolare durante il periodo prebellico controllò ogni singola azione della propria popolazione, potrebbero essere visti come un'importante prova del fatto che i *matsuri* non siano semplicemente una performance culturale durante la quale si riunisce una comunità tramite l'attuazione di un insieme di pratiche rituali, ma siano anche una modalità di espressione della differenze sociali presenti all'interno della società giapponese. Sebbene la crescita economica avviatasi a partire dagli anni '50 e '60 abbia ridotto molte di queste differenze, trasformando il Giappone in un paese in cui la maggior parte della popolazione è racchiusa all'interno di una classe media benestante, i *matsuri* hanno rappresentato, almeno in epoche precedenti, uno dei mezzi principali tramite i quali alcune fasce della popolazione tradizionalmente escluse dalla partecipazione attiva alla vita pubblica trovarono un'arena di espressione popolare della propria volontà, della propria frustrazione e del proprio risentimento nei confronti delle enormi differenze presenti nel sistema di stratificazione sociale.

#### 3.4 Ruolo delle donne ed esclusione dai Matsuri

All'interno di ogni esempio analizzato, il ruolo di protagonista del *matsuri* è sempre incarnato da un uomo: sono gli uomini a inserirsi all'interno della partecipazione attiva nello spazio liminale e a trasportare i *mikoshi* conquistandosi uno spazio di rivendicazione e di espressione della propria frustrazione sociale. Nei casi studio introdotti nella ricerca la figura della donna appare invisibile, non presente e non rilevante per il corretto svolgimento del festival. Nonostante le

---

<sup>245</sup> Kuwatani M., *Furukawa Matsuri (The Furukawa Festival)*, Hida Shunsū, Vol. 14, pp.1-33, 1969

celebrazioni giapponesi siano e tipicamente organizzate da parte delle comunità locali, nessuna di queste comunità rende protagonista la donna, che tradizionalmente è sempre stata esclusa dal ricoprire un ruolo di primo piano all'interno dello spazio di celebrazione pubblica. Il ruolo esplicito del *matsuri*, ovvero quello della creazione di un senso di appartenenza a una comunità tramite la condivisione di esperienze valoriali, sembrerebbe escludere totalmente la possibilità di partecipare a una fascia così ampia come quella della popolazione femminile. Tradizionalmente, secondo la dottrina *shintō* esisterebbe l'uso del *nyonin kinsei* (女人禁制) – proibizione della partecipazione femminile – che non permetterebbe agli individui di genere femminile di prendere parte al festival in modo attivo<sup>246</sup>. Ciò sarebbe giustificato dalla credenza del *kegare*, secondo la quale le donne non presenterebbero la possibilità di purificarsi mediante alcun tipo di rituale a causa del ciclo mestruale e dell'atto della nascita, entrambi considerati inquinanti e di conseguenza impuri<sup>247</sup>. Tuttavia, nonostante questa credenza sia diffusa e presente all'interno della dottrina shintoista, non è possibile affermare che sia sempre esistita in modo invariabile nel corso della storia: lo *shintō* si è evoluto e ha cambiato forma innumerevoli volte in quanto insieme di pratiche rituali. Ad esempio, in uno dei festival più simbolici e significativi dell'intero arcipelago, il *Gion matsuri* a Kyoto, l'esclusione femminile sembrerebbe in realtà essere un'introduzione moderna e una tradizione inventata<sup>248</sup>. Ciò sarebbe dimostrabile tramite l'analisi di tavole di *ukiyo-e* del primo periodo Edo che ritrarrebbero figure femminili che partecipano alla parata principale in maniera attiva<sup>249</sup>. L'esclusione appare, di conseguenza, come una tradizione fabbricata nel tentativo di andare a imporre un determinato controllo politico sui corpi femminili, in modo funzionale al controllo sempre maggiore esercitato da parte dello stato

---

<sup>246</sup> Wakita H., *Chūsei Kyōto to gion Matsuri: Ekijin to Toshi no Seikatsu*, Yoshikawa Kobunkan: Tokyo, Japan, 2016

<sup>247</sup> Ibidem

<sup>248</sup> Suzuki M., *Nyonin Kinsei*, Yoshikawa Kobunkan, Tokyo, Japan, 2002

<sup>249</sup> Janse H., *Changes in Gender Roles within Intangible Cultural heritage: A Survey of Gender Roles and Gender Restrictions within the Yama Hoko Yatai Float Festivals in Japan*, *Heritage* (2), pp. 2090-2110, 2019

giapponese a partire dall'epoca Meiji, nel tentativo di andare a creare un modello subordinato alla figura maschile<sup>250</sup>. All'interno di un contesto sociale in cui il problema della *shōshika* (少子化 – calo delle nascite) appare come sempre più pressante, è chiaro come il mantenimento di tale modello di subordinazione sia funzionale anche nel tentativo di persuadere le donne a intraprendere una gravidanza<sup>251</sup>. Le donne si trovano ancora costrette a dover scegliere tra una carriera soddisfacente o il rimanere incinte e svolgere il ruolo carico di aspettative sociali della buona madre; contemporaneamente, anche coloro che vorrebbero concentrarsi sul proprio successo professionale si troverebbero davanti ostacoli apparentemente insormontabili, derivanti dal fatto che la maggior parte dei lavori destinati agli individui di sesso femminile sembrerebbe essere strettamente collegato alle attività di supporto, di cura, e di sostegno nei confronti di figure maschili<sup>252</sup>. Di conseguenza, a una donna il successo sembra essere consentito solo nella misura in cui esso contribuisce anche al miglioramento della condizione maschile. La recente apertura di alcuni festival, analizzati da Helga Janse nel proprio studio, sembrerebbe possedere dei collegamenti con questa nozione<sup>253</sup>. La studiosa, analizzando un certo tipo di *matsuri* presente in Giappone – i festival Yama Hoko Yatai – simili alla tipologia presentata nei paragrafi precedenti, individua alcune caratteristiche condivise da associazioni presenti in ogni area dell'arcipelago relative alla segregazione di genere e alla limitazione della partecipazione femminile all'interno della fase attiva della celebrazione<sup>254</sup>. I Yama Hoko Yatai festival, il cui esempio più famoso è rappresentato dal *matsuri* di Gion a Kyoto, sono condotti in modo simile alle parate *mikoshi*: carri sontuosi e decorati sono trainati da parte dei partecipanti per la strada nel tentativo di impressionare il pubblico presente e di riunire la comunità all'interno di un'opera di celebrazione

---

<sup>250</sup> Tipton E.K., op. cit.

<sup>251</sup> Komatsu K., *Spirituality and Women in Japan*, Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 44, No.1, Gendering Religion Practices in Japan, Nanzan University, pp. 123-138, 2017

<sup>252</sup> Ibidem

<sup>253</sup> Janse H., op. cit.

<sup>254</sup> Ibidem

di massa<sup>255</sup>. La differenza principale con i *mikoshi* si trova nel fatto che i carri dei festival Yama Hoko Yatai presentano una maggiore funzione decorativa, rappresentando un esempio più sontuoso di parata. Questi festival sono portati avanti da parte di associazioni di preservazione del patrimonio e dell'eredità culturale, che sono, come individuato da parte di Janse, per la maggior parte controllate e composte esclusivamente da uomini<sup>256</sup>. Il modo in cui l'eredità culturale è definita, descritta, e trasmessa è di conseguenza attribuito in base al genere: la versione di cultura riconosciuta come ufficiale è semplicemente la visione imposta da parte di figure maschili di prestigio nel tentativo di mantenere la propria influenza attiva nel corso della storia<sup>257</sup>. Per questo motivo, i discorsi relativi al mantenimento del patrimonio culturale, a cosa sia necessario mantenere e cosa possa essere scartato da parte dell'ampio campo della cultura, e cosa debba essere invece ridefinito sono fortemente centrati attorno alla figura maschile, lasciando a quella femminile un minuscolo margine di movimento che permetterebbe ad essa di essere ridefinita<sup>258</sup>. Considerando come valida questa visione, è chiaro come un'analisi superficiale di questi festival svolta solamente tramite lo studio della versione che ufficialmente essi sperano di proiettare sul mondo non consentirebbe di comprendere a pieno la misura e il grado in cui le donne sono state costantemente escluse dalla partecipazione attiva alla celebrazione e, di conseguenza, dalla possibilità di ottenere uno scenario all'interno del quale sfogarsi senza possibili ripercussioni. Secondo alcuni studi, in alcuni festival come quello organizzato ad Hakata (quartiere centrale della città di Fukuoka) alle donne sarebbe consentita la partecipazione, ma in maniera limitata e nella misura in cui esse ricoprano solamente ruoli di supporto ai mariti o ad altri membri della famiglia che partecipano attivamente al *matsuri*<sup>259</sup>. Questo

---

<sup>255</sup> Ibidem

<sup>256</sup> Ibidem, pp. 2097

<sup>257</sup> Smith L., *Heritage, Gender and Identity*, The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity; Ashgate Publishing Limited, Aldershot, UK, pp. 159-178, 2008

<sup>258</sup> Ibidem

<sup>259</sup> Morinaga C. e Doi M., *A Study on Difference of Cognitive Structure of Male Members and Female Members about "Hakata Gion Yamakasa"*, Bull, Kyushu Women University, pp. 137-152, 2016

sottolinea nuovamente il tentativo di riprodurre un'immagine della figura femminile come un individuo in grado solamente di fornire supporto e di contribuire alla soddisfazione dei bisogni della controparte maschile, escludendo implicitamente tutte le donne che banalmente non si ritrovano all'interno di questo modello per convinzioni o scelte personali, oppure per caratteristiche quali l'orientamento sessuale che non consente loro di costituire una famiglia riconoscibile all'interno dell'ordinamento giapponese. Nonostante questo dato negativo, le ricerche di Janse dimostrano che ci siano stati dei cambiamenti, seppure non significativi, nelle modalità di svolgimento della maggior parte dei trentasei festival analizzati nella propria ricerca: in più della metà di essi la partecipazione femminile è stata estesa ed è aumentata negli ultimi decenni, permettendo a un numero maggiore di donne di prendere parte pubblicamente al *matsuri*<sup>260</sup>. Tuttavia, la quasi totalità di questi cambiamenti hanno portato un numero maggiore di donne a partecipare in quanto *urakata* (裏方), ovvero dietro le quinte, riproducendo l'ideale stereotipato di donna come aiutante; inoltre, essi non sono stati causati da un cambiamento significativo di credenze o di sensibilità all'interno delle organizzazioni per la preservazione delle performance culturali dei festival, ma da una necessità di riempire il vuoto lasciato dal calo delle nascite e, in particolar modo nei villaggi e nelle città rurali, da parte del trasferimento della popolazione verso le zone urbane<sup>261</sup>. Ciò non dovrebbe sorprendere, dal momento che la quasi totalità delle associazioni di supporto e che si occupano dell'organizzazione dei *matsuri* sono centrate attorno a figure maschili che mantengono una visione fortemente maschilista. Di conseguenza, laddove siano presenti aperture, esse non possono essere viste come significative dal momento che derivano semplicemente da necessità pratiche e non da un cambiamento di visione<sup>262</sup>. Nonostante i *matsuri* abbiano in parte perso il proprio aspetto di arena di sfogo sociale a causa del controllo sempre maggiore a cui sono sottoposti, è

---

<sup>260</sup> Janse H., op. cit., pp. 2096

<sup>261</sup> Ibidem

<sup>262</sup> Ibidem

interessante analizzare il fatto che alla figura femminile, nel corso della storia, non sia mai stato consentito l'accesso ad alcun tipo di arena pubblica all'interno della quale sfogare la propria rabbia, la propria frustrazione, o la propria insoddisfazione personale o sociale. Esse hanno dovuto incarnare, in particolar modo a partire dall'epoca Meiji, l'ideale di brava madre e moglie saggia, rimanendo nell'ombra ma contribuendo fortemente alla costituzione di un modello familiare di successo<sup>263</sup>. Le donne che nel corso della storia hanno provato a ribellarsi a questo modello sia in maniera esplicita che implicita sono state etichettate in quanto egoiste, non permettendo a molte di continuare un percorso di soddisfazione dei propri bisogni personali sia all'interno della sfera privata, sia all'interno della sfera pubblica<sup>264</sup>. Komatsu Kayoko decise di analizzare questi aspetti nel proprio studio relativo alla spiritualità femminile in Giappone, individuando la percezione che le donne possedevano nei confronti delle religioni presenti nell'arcipelago (*shintō*, buddhismo, cristianesimo, nuove sette religiose). La maggior parte delle rilevazioni sottolineava un senso di frustrazione nei confronti delle religioni tradizionali, in particolar modo le donne descrissero la creazione di una situazione all'interno della quale i propri desideri non potessero essere realizzati<sup>265</sup>. Anche coloro che effettivamente aderivano a una religione espressero insoddisfazione nei confronti della stessa derivante dalla loro stessa identità in quanto individui di genere femminile. La femminilità appare, di conseguenza, come un elemento di ostacolo all'interno del dialogo con la propria fede a causa dell'impostazione centrata attorno alle figure maschili che le religioni, a partire da quelle abramitiche fino ad arrivare al buddhismo e allo shintoismo, hanno sempre avuto nel corso della storia. Komatsu ha individuato la creazione di una situazione molto interessante all'interno dello scenario sociale giapponese, derivante dall'incapacità delle donne di sentirsi soddisfatte nel ricoprire i ruoli tradizionalmente associati

---

<sup>263</sup> Komatsu K., op. cit.

<sup>264</sup> Kikuchi N., *Posuto Feminizumu to Nihon Shakai: Joshi Ryoku, konkatsu, danjo kyōdō sankaku*, in *Jendā ni okeru "shōnin" to "saibunpai"*: Kakusa, bunka, isurāmu, Ochi H., Kōno S., eds., pp. 67-88, Tokyo: Sairyūsha, 2015

<sup>265</sup> Komatsu K., op. cit., pp. 131

alla propria figura. Un numero sempre maggiore di individui femminili ha intrapreso un percorso nella ricerca di una spiritualità collegata alla trasformazione della coscienza dell'individuo e al concetto di *iyashi* (癒し – cura)<sup>266</sup>. Molte donne, non riuscendo a staccarsi l'etichetta di “individui di supporto” e di *urakata*, hanno deciso di incarnarla e di interpretarla in modo innovativo: tramite il loro legame personale con la spiritualità, esse hanno deciso di avviare una carriera lavorativa basata su percorsi di guida interiore attraverso i quali accompagnano altre persone verso la guarigione spirituale<sup>267</sup>. La cosa interessante è che oltre il 90% delle proprie clienti è di genere femminile: ciò potrebbe essere visto come un tentativo di creare una rete alternativa a quella delle organizzazioni e associazioni ufficiali che controllano le religioni ufficiali, una rete all'interno della quale le donne possono costituire un proprio spazio privato all'interno del quale sfogare la propria rabbia interiore derivante dalla propria condizione personale o dalla posizione occupata a livello sociale<sup>268</sup>. Un numero elevato di donne ha deciso di intraprendere una strada all'interno del quale la spiritualità è utilizzata come mezzo per perseguire delle rivendicazioni di tipo femminista, pur decidendo di continuare a incarnare un ruolo, ovvero quello di supporto e di guaritrice, tradizionalmente associato alla figura femminile. È interessante individuare il modo in cui le figure femminili, escluse da ogni singola possibilità di espressione sociale all'interno dei canali religiosi tradizionali, abbiano utilizzato caratteristiche stereotipiche e ruoli che in passato le hanno oppresse come mezzo di liberazione tramite il quale organizzare spazi dominanti dalla figura femminile e rivolti, sebbene non esclusivamente, al rispondere ai bisogni della stessa figura femminile.

### 3.5 Metodologia e Metodi di selezione delle interviste

Al fine di approfondire il ruolo sociale e culturale dei *matsuri* nel Giappone contemporaneo, la ricerca affianca all'analisi teorica e storica sviluppata nei

---

<sup>266</sup> Ibidem, pp. 124

<sup>267</sup> Ibidem

<sup>268</sup> Ibidem, pp. 134

capitoli precedenti una componente empirica basata sulla raccolta di testimonianze dirette attraverso interviste qualitative semi-strutturate. Infatti, l'integrazione di tale dimensione all'interno della tesi consente di affiancare allo studio della letteratura esistente un'analisi delle percezioni individuali legate alla partecipazione ai *matsuri*, permettendo di osservare come tali eventi vengano interpretati e vissuti all'interno della società giapponese contemporanea da parte di individui appartenenti alle nuove generazioni. Se nei capitoli precedenti l'attenzione si è concentrata principalmente sull'evoluzione storica dei *matsuri* e sul loro significato religioso e simbolico, l'introduzione di una fase di ricerca qualitativa consente invece di spostare il focus sulla dimensione esperienziale e sociale di questi festival. In altre parole, attraverso le interviste è possibile analizzare in che modo le persone percepiscono oggi i *matsuri*, il ruolo che essi rappresentano nella vita quotidiana delle comunità locali e se tali festival continuino a rappresentare un momento significativo di aggregazione sociale o se abbiano perso la loro natura di sfogo sociale<sup>269</sup>. L'utilizzo delle interviste qualitative si rivela particolarmente interessante nel momento in cui l'obiettivo della ricerca non è tanto quello di misurare quantitativamente un fenomeno, quanto piuttosto di comprendere il significato che gli individui attribuiscono alle proprie esperienze. Nel caso dei *matsuri*, infatti, l'interesse della presente ricerca non riguarda esclusivamente la loro dimensione rituale o religiosa, ma si estende anche al valore simbolico e sociale che tali celebrazioni assumono nella vita quotidiana delle persone, in particolar modo delle categorie socialmente e storicamente discriminate, come quelle degli ex "non umani", dei giovani, e delle donne. Come evidenziato all'interno della letteratura sociologica relativa ai rituali collettivi, eventi pubblici di natura religiosa o cerimoniale tendono a generare forme di partecipazione emotiva e di identificazione collettiva che difficilmente possono essere analizzate esclusivamente attraverso strumenti quantitativi. In questo senso risulta particolarmente significativa la prospettiva elaborata da Émile Durkheim,

---

<sup>269</sup> Roemer M.K, op. cit.

secondo cui la partecipazione a rituali condivisi produce uno stato di “effervescenza collettiva” capace di rafforzare il senso di appartenenza alla comunità e di contribuire alla riproduzione dei valori sociali condivisi <sup>270</sup>. Applicando questa prospettiva teorica, i festival *shintō* possono essere letti non soltanto come eventi religiosi, ma anche come momenti in cui la comunità si riunisce e riafferma simbolicamente la propria identità collettiva. L’analisi delle percezioni individuali relative a tali eventi può quindi offrire indicazioni utili per comprendere se e in che modo i *matsuri* continuino a svolgere una funzione di aggregazione e coesione sociale nella società giapponese contemporanea. Per quanto riguarda il campione utilizzato nello svolgimento delle interviste semi strutturate, esso è composto da cinque principali intervistati: due individui di sesso maschile e tre individui di sesso femminile. La selezione non è stata effettuata secondo criteri statistici, ma nel tentativo di andare ad analizzare e individuare le prospettive di un, sebbene ristretto, numero di giovani giapponesi che hanno sempre vissuto all’interno dell’arcipelago e hanno, di conseguenza, vissuto ogni singolo cambiamento avvenuto nel Paese nel corso del tempo. L’obiettivo non era infatti quello di ottenere un campione rappresentativo dell’intera popolazione giapponese, bensì di raccogliere testimonianze che potessero offrire una pluralità di interpretazioni relative al significato e al ruolo dei festival nel tentativo di comprendere l’importanza di essi nella mente dei giovani giapponesi dell’epoca moderna. Per questo motivo, gli intervistati sono stati selezionati tenendo conto di alcuni criteri principali. In primo luogo, la totalità degli intervistati possiede un’esperienza diretta dei *matsuri*, avendo partecipato sin dalla tenera età in quanto spettatori alle celebrazioni religiose. In secondo luogo, si è cercato di includere persone provenienti da contesti geografici differenti, al fine di cogliere eventuali variazioni regionali nella percezione e nell’organizzazione dei festival. Come evidenziato anche nella letteratura sui *matsuri*, tali celebrazioni possono assumere caratteristiche molto diverse a seconda della regione e della comunità locale in cui

---

<sup>270</sup> Durkheim E., *The elementary forms of the religious life*, New York: Free Press, Second Edition, 1947

vengono organizzate. Alcuni festival sono infatti eventi di grande scala che attirano visitatori da tutto il paese, mentre altri mantengono una dimensione più locale e comunitaria, in particolar modo all'interno delle aree maggiormente escluse a livello sociale, quelle dell'*inaka*<sup>271</sup>. Infine, nella selezione degli intervistati si è cercato di non tenere conto delle differenze generazionali, andando ad intervistare giapponesi che avessero appena calcato la soglia della maggiore età, ovvero dei vent'anni. Ai fini della tesi, si è deciso di non tenere conto delle possibili differenze interpretative e valoriali derivanti dall'appartenenza a una generazione differente, nel tentativo di captare con precisione il valore relativo, culturale e simbolico dei festival all'interno della vita collettiva dei giovani adulti giapponesi. Tra gli intervistati, ad esempio, vi è una persona originaria dell'area di Asakusa, a Tokyo, che ha partecipato fin dall'infanzia al celebre Sanja Matsuri, uno dei festival più importanti della capitale. La sua testimonianza risulta particolarmente significativa poiché evidenzia la dimensione comunitaria e identitaria che il *matsuri* assume all'interno di un contesto urbano caratterizzato da una forte partecipazione popolare. In questo caso, il festival non viene percepito soltanto come una celebrazione religiosa, ma anche come un momento di forte coinvolgimento della comunità locale, capace di rafforzare il senso di appartenenza al quartiere e alla tradizione locale. Altri intervistati, invece, descrivono esperienze legate a festival locali di dimensioni più ridotte, come ad esempio il caso del festival di Beppu, organizzati a livello di quartiere o di comunità. In questi casi emerge con maggiore evidenza il ruolo dei *matsuri* come occasioni di incontro e di socializzazione tra i membri della comunità locale. Le testimonianze raccolte suggeriscono infatti che tali eventi rappresentino spesso momenti privilegiati di interazione sociale, durante i quali persone che normalmente non si incontrano nella vita quotidiana hanno l'opportunità di riunirsi e partecipare a un'esperienza collettiva condivisa. La scelta di includere intervistati con esperienze differenti consente quindi di osservare come il significato attribuito ai *matsuri* possa variare in relazione al

---

<sup>271</sup> Irvine J.T., Gal S, op. cit.

contesto sociale e culturale di riferimento. In alcuni casi, il festival viene percepito principalmente come una celebrazione tradizionale legata alla storia e all'identità della comunità locale; in altri casi, invece, emerge soprattutto la dimensione sociale e aggregativa dell'evento. Le interviste sono state realizzate attraverso contatti personali e conoscenze dirette svolte durante un periodo di studio all'estero della durata di sei mesi. Questo metodo di selezione ha consentito di instaurare un clima di maggiore fiducia con gli intervistati, aiutando la condivisione di opinioni personali. Dal punto di vista metodologico, le interviste sono state condotte in forma semi-strutturata. È stata predisposta una traccia di domande preliminare, utilizzata come guida per orientare la conversazione, lasciando tuttavia agli intervistati la possibilità di sviluppare liberamente le proprie risposte e di introdurre nuovi temi emersi nel corso del dialogo. Le domande si sono concentrate in particolare su alcuni aspetti principali. In primo luogo, agli intervistati è stato chiesto di descrivere la propria esperienza personale di partecipazione ai *matsuri*, con particolare attenzione ai ricordi legati alla partecipazione ai festival durante l'infanzia o l'adolescenza. In secondo luogo, la conversazione si è focalizzata sul significato sociale e culturale attribuito ai *matsuri*, cercando di comprendere in che modo tali eventi vengano percepiti all'interno della comunità. Un ulteriore tema affrontato durante le interviste riguarda la percezione di eventuali cambiamenti nel tempo. In particolare, agli intervistati è stato chiesto se, a loro avviso, il ruolo dei *matsuri* nella società giapponese contemporanea sia cambiato rispetto al passato e quali elementi risultino oggi più significativi all'interno di queste celebrazioni. Le interviste hanno inoltre esplorato il tema dei comportamenti collettivi durante il festival, con particolare attenzione al modo in cui la partecipazione al *matsuri* possa influenzare le dinamiche sociali tra i partecipanti. In questo contesto sono emerse anche alcune riflessioni relative al ruolo dell'alcol, alla dimensione festiva dell'evento e alla possibilità di esprimere comportamenti e atteggiamenti che nella vita quotidiana potrebbero risultare meno comuni. Una volta concluse, le interviste sono state trascritte e successivamente analizzate attraverso un processo di analisi tematica.

Questo metodo di analisi consente di individuare i principali temi ricorrenti all'interno delle testimonianze raccolte, permettendo di organizzare e interpretare le informazioni emerse dalle interviste. Attraverso questo processo sono state identificate alcune categorie interpretative principali, che saranno analizzate nei paragrafi successivi. Tali categorie riguardano in particolare il ruolo dei *matsuri* come momenti di aggregazione comunitaria, la trasformazione dei comportamenti sociali durante il festival e il rapporto tra queste celebrazioni e la vita quotidiana nella società giapponese contemporanea.

### 3.6 Analisi e riscontro delle interviste semi-strutturate

L'analisi dei riscontri ottenuti dalla somministrazione delle interviste semi-strutturate permette di fare emergere con chiarezza la percezione dei *matsuri* come momenti di aggregazione comunitaria e condivisione collettiva. Infatti, la totalità degli intervistati descrive i festival come un'occasione in cui persone appartenenti alla stessa comunità si riuniscono per vivere un'esperienza condivisa che difficilmente potrebbe verificarsi all'interno della vita di tutti i giorni. Un intervistato descrive il *matsuri* come:

「地域の人々が年に一回とか定期的に集まって、普段見ない人を見たり、みんな一つになって楽しむ場所。」<sup>272</sup>

(“Un luogo in cui le persone della comunità si riuniscono una volta all'anno, incontrano persone che normalmente non vedono e si divertono tutti insieme diventando quasi una cosa sola.”)

Questa visione combacia con la prospettiva sociologica, inaugurata dalla scuola di Durkheim, secondo la quale i rituali collettivi contribuiscono alla costruzione di un senso di appartenenza e identità condivisa<sup>273</sup>. All'interno della letteratura sui *matsuri*, tali celebrazioni sono spesso interpretate come momenti in cui la

---

<sup>272</sup> Appendice, Intervista numero uno

<sup>273</sup> Durkheim E., op. cit.

comunità locale riafferma simbolicamente la propria coesione attraverso la partecipazione a pratiche rituali comuni<sup>274</sup>. Il festival è descritto come uno spazio di incontro e socializzazione che trascende il semplice significato religioso. In molti casi, infatti, il *matsuri* è concepito più come evento culturale e comunitario che come pratica religiosa vera e propria. Questa percezione restituita dalle interviste presenta coerenza con il ruolo che i *matsuri* hanno assunto nel corso della storia giapponese: sebbene presentino una matrice religiosa riconducibile alla venerazione dei *kami*, essi sono stati utilizzati a partire dal periodo preistorico giapponese come mezzo tramite il quale riunire la comunità nel tentativo di ottenere riconoscimento e prestigio politico<sup>275</sup>. Un ulteriore tema ricorrente all'interno delle interviste riguarda il cambiamento dei comportamenti individuali durante il festival. Diversi intervistati sottolineano come le persone tendano ad assumere atteggiamenti molto più spontanei e aperti rispetto alla vita quotidiana, dimenticando quasi di essere “giapponesi” e distaccandosi da un senso di vergogna e di timidezza che, secondo le interviste, caratterizzerebbe il popolo nipponico. Un intervistato osserva:

「普段は静かだけど、祭りになるといろいろな人に話しかけたり、積極的になる。普段はみんな恥ずかしがるけど、祭りになるとみんな積極的な態度をとる。」<sup>276</sup>

(“Normalmente le persone sono tranquille, ma durante il *matsuri* parlano con tutti e diventano più attive. Di solito tutti si vergognano un po', ma durante il festival diventano molto più spontanei.”)

Questa osservazione può essere interpretata alla luce della letteratura relativa alla cultura della vergogna presente nella società giapponese. Ruth Benedict descrisse infatti il Giappone come una “*shame culture*”, ovvero una società in cui il

---

<sup>274</sup> Kawano S., op. cit.

<sup>275</sup> Kitagawa J.M., op. cit.

<sup>276</sup> Appendice, Intervista numero uno

comportamento individuale è fortemente influenzato dal giudizio sociale e dalla necessità di mantenere l'armonia all'interno del gruppo<sup>277</sup>. Sebbene questa interpretazione sia stata successivamente criticata e rielaborata da diversi studiosi, come dimostrato all'interno del secondo capitolo dell'elaborato, appare evidente come essa abbia influenzato fortemente non solo il modo in cui i giapponesi sono percepiti, ma anche il modo in cui i giapponesi stessi si autodefiniscono, mediante un processo di auto-orientalismo<sup>278</sup>. Nonostante questo, l'evidenza empirica rende evidente come sia importante riprendere alcuni concetti introdotti dalla Benedict e successivamente portati avanti da studiosi come Nakane e Doi. Le restrizioni sociali relative alla generazione di appartenenza, alla co-dipendenza interna ai gruppi e ai comportamenti ritenuti socialmente accettabili sembrano essere percepite come meno stringenti all'interno del contesto speciale del *matsuri*<sup>279</sup>. Le testimonianze raccolte sembrano confermare questa interpretazione: gli intervistati descrivono il festival come un momento in cui comportamenti normalmente considerati inappropriati diventano socialmente accettabili, in cui la vergogna cede di fronte all'intraprendenza, spesso derivante dal consumo di alcol e dalla creazione di una condizione liminale. Infatti, le interviste sembrano confermare anche l'interpretazione antropologica dei *matsuri* come spazi liminali, concetto elaborato dall'antropologo Victor Turner<sup>280</sup>. Secondo Turner, alcuni rituali collettivi creano situazioni temporanee in cui le strutture sociali quotidiane sono temporaneamente sospese, permettendo ai partecipanti di sperimentare forme alternative di comportamento e di relazione sociale che normalmente non potrebbero prendere atto<sup>281</sup>. Le testimonianze raccolte riflettono chiaramente questa dinamica. Un intervistato afferma:

「祭りになると普段着ない服を着たり、気分が変わる場所。やっぱり日

---

<sup>277</sup> Benedict R., op. cit.

<sup>278</sup> Miyake T., op. cit.

<sup>279</sup> Yanagawa K., op. cit.

<sup>280</sup> Turner V., op. cit., 1969

<sup>281</sup> Ibidem

常と違う。」

(“Durante il *matsuri* si indossano vestiti che normalmente non si portano e l’atmosfera cambia completamente. È proprio qualcosa di diverso dalla vita quotidiana.”)

Il festival diventa quindi uno spazio simbolico in cui gli individui possono temporaneamente sospendere le norme che regolano il comportamento sociale nella vita di tutti i giorni, a partire da cose semplici come il vestiario e l’abbigliamento, fino ad arrivare al variare la propria personalità e il proprio atteggiamento, andando a compiere azioni che normalmente non potrebbero essere perdonate o concepite come “normali” all’interno delle stringenti regole della società giapponese. Analizzare il *matsuri* in quanto spazio liminale appare come significativo all’interno di un contesto in cui le gerarchie sociali e il rispetto di una quantità elevata di norme implicite regolano, almeno apparentemente, le interazioni sociali quotidiane<sup>282</sup>. Un intervistato descrive infatti la rigidità di alcune di queste norme affermando:

「会社の中で、上の立場の人に礼儀正しくしなきゃいけないし、部長が帰らないと自分たちも帰れない。暗黙のルールが多すぎる。」

(“In azienda bisogna sempre essere molto formali con i superiori, e se il capo non torna a casa non possiamo farlo nemmeno noi. Ci sono troppe regole non scritte.”)

All’interno delle parole della quasi totalità degli intervistati è stata percepita una forma di frustrazione sociale ogni volta che veniva chiesto loro di descrivere o di elencare gli elementi che limitavano i loro comportamenti nella vita di tutti i giorni, ad indicare un senso di insoddisfazione generale nei confronti di queste innumerevoli aspettative sociali nascoste all’interno della società giapponese; inoltre, ciò facilitò la comprensione dell’importanza dei *matsuri*, che ancora oggi rappresentano, sebbene in modalità diversa rispetto al passato, una valvola di sfogo

---

<sup>282</sup> Lie J., op. cit.

in una società basata su un forte grado di controllo sociale. Alla luce di queste considerazioni, il *matsuri* può essere interpretato come un momento in cui le rigide strutture sociali della vita quotidiana vengono temporaneamente sospese, permettendo ai partecipanti di esprimere comportamenti ed emozioni normalmente repressi. Ciò restituisce una visione coerente con la letteratura passata<sup>283</sup>. Un ulteriore elemento emerso dalle interviste riguarda il ruolo dell'alcol all'interno dei *matsuri*. Alcuni intervistati sottolineano come il consumo di alcol favorisca comportamenti più spontanei e la possibilità di esprimere emozioni normalmente repressi. Un intervistato osserva ad esempio:

「お酒のせいで、普段はしないことをする人もいる。例えばナンパしたり、気持ちを開放したりする。」

(“A causa dell'alcol alcune persone fanno cose che normalmente non farebbero, come flirtare o liberare le proprie emozioni.”)

Questo fenomeno è stato analizzato anche da diversi studiosi dei *matsuri*, che sottolineano come il consumo di alcol contribuisca alla creazione di un'atmosfera di libertà e partecipazione emotiva all'interno del festival<sup>284</sup>. Inoltre, le interviste restituiscono anche la conferma del fatto che l'alcol abbia storicamente assunto un ruolo importante nell'attuazione della processione rituale, essendo considerato un elemento sacro che deve essere toccato e utilizzato solamente da coloro che partecipano al *matsuri*. Questi risultati permettono di interpretare il ruolo dell'alcol come uno degli elementi fondamentali che contribuiscono alla creazione dello spazio liminale descritto da Turner, facilitando la temporanea sospensione delle norme sociali quotidiane e l'interazione libera tra individui all'interno di un contesto ben delimitato dal punto di vista spaziale e temporale, ma permettono anche di affermare la validità delle teorie relative al ciclo di *hare* e *ke*. Un ulteriore aspetto interessante emerso dalle interviste riguarda la possibile trasformazione del

---

<sup>283</sup> Schnell S., op. cit.

<sup>284</sup> Ibidem

ruolo sociale dei *matsuri*. Alcuni intervistati suggeriscono che oggi esistano nuovi contesti in cui le persone possono esprimere liberamente emozioni e frustrazioni. Un intervistato afferma ad esempio:

「今はそういう気持ちは居酒屋で出すことが多い。仕事の仲間と飲みながら本音を話す。」

(“Oggi queste emozioni vengono espresse più spesso negli izakaya, parlando apertamente con i colleghi mentre si beve.”)

Questa osservazione appare particolarmente interessante se confrontata con l’interpretazione proposta da alcuni studiosi dei *matsuri*, come ad esempio Schnell, secondo cui in passato questi festival rappresentavano uno dei pochi spazi in cui le classi sociali subordinate potevano esprimere frustrazione o insoddisfazione nei confronti dell’ordine sociale<sup>285</sup>. Analizzando i risultati delle interviste, sembra possibile ipotizzare che nel Giappone contemporaneo i *matsuri* non assumano più la funzione di luogo di espressione della frustrazione sociale, dal momento che anche nei casi in cui vengano meno le regole normalmente vigenti a livello sociale, la maggior parte dei giapponesi utilizza tale spazio per divertirsi e svagarsi più che per sfogare la propria frustrazione. Inoltre, le interviste hanno anche restituito un’immagine di *matsuri* compromessa rispetto al passato, a causa delle forti regole che ne delimitano lo svolgimento:

「警察がすごい。たくさん動員されているっていう現実ある。」

(“La presenza della polizia è massiccia. In realtà vengono mobilitati in gran numero.”)

Risposte come queste permettono di comprendere quanto i *matsuri* siano variati nel corso del secolo precedente. Se nel periodo tra le Guerre essi erano utilizzati come mezzo di sfogo sociale da parte delle classi sociali maggiormente sfavorite,

---

<sup>285</sup> Ibidem

tale modalità non sembrerebbe essere ormai possibile. La presenza così massiccia della polizia e di regole che delimitano l'orizzonte delle azioni possibili durante il festival avrebbe, di conseguenza, contribuito fortemente alla perdita del valore del *matsuri* in quanto elemento di riscatto sociale. L'analisi delle interviste mostra come essi continuino a rappresentare un elemento importante della vita sociale giapponese, pur assumendo significati differenti rispetto al passato. Se da un lato essi mantengono una forte funzione di aggregazione comunitaria e di rafforzamento dell'identità collettiva, dall'altro, la loro funzione come spazio di espressione sociale sembra essersi parzialmente trasformata nel contesto della società contemporanea, lasciando spazio per l'espressione dell'insoddisfazione all'interno di contesti maggiormente privati come gli *izakaya* e le riunioni al bar con i propri colleghi (*nomikai*). Le testimonianze raccolte confermano inoltre l'interpretazione dei *matsuri* come spazi liminali, in cui le norme sociali quotidiane vengono temporaneamente sospese e i partecipanti possono sperimentare forme di comportamento più spontanee e meno vincolate alle aspettative sociali.

## Conclusione

L'analisi sviluppata nel corso del presente elaborato ha permesso di esaminare il ruolo dei *matsuri* all'interno della società giapponese contemporanea, mettendo in relazione prospettive teoriche provenienti dalla letteratura antropologica e sociologica con i risultati emersi dall'indagine qualitativa condotta attraverso interviste. Questo percorso di ricerca ha reso possibile osservare come i *matsuri*, pur mantenendo una forte continuità con le varie tradizioni presenti all'interno del Paese, abbiano progressivamente modificato il proprio significato sociale, adattandosi ai profondi cambiamenti che hanno interessato la società giapponese nel corso degli ultimi decenni. Come evidenziato nella letteratura, questi festival hanno storicamente rappresentato non soltanto momenti di celebrazione religiosa, ma anche spazi fondamentali di aggregazione comunitaria e, allo stesso tempo, contesti nei quali era possibile esprimere tensioni sociali e frustrazioni normalmente represses nella vita quotidiana. In questo senso, i *matsuri* sono stati spesso interpretati e anche analizzati all'interno dell'elaborato come spazi liminali, secondo la prospettiva di Victor Turner, nei quali le norme sociali venivano temporaneamente sospese, permettendo ai partecipanti di comportarsi in un modo che normalmente non sarebbe accettato. Sebbene in letteratura gli studi dimostrino come i *matsuri* mantengano ancora tale significato sociale, il confronto con le interviste svolte permette di capire come tale dimensione sia stata fortemente ridimensionata, in particolar modo all'interno della vita dei giovani giapponesi di oggi. Infatti, le testimonianze raccolte mostrano come i *matsuri* siano percepiti prevalentemente come eventi culturali e tradizionali, caratterizzati da una forte dimensione identitaria, ma privi di quella funzione di sfogo sociale che la letteratura ha spesso attribuito loro in passato. In particolare, gli intervistati non sembrano associare la partecipazione ai festival alla possibilità di esprimere frustrazioni o tensioni sociali, ma piuttosto a momenti di socialità leggera, intrattenimento e valorizzazione della tradizione locale. Alla domanda relativa alla possibilità di perdere uno spazio di sfogo nel caso in cui i *matsuri* dovessero

scomparire, gli intervistati tendono infatti a rispondere in modo rapido e privo di esitazioni, indicando implicitamente come tali festival non siano più percepiti come contesti necessari per l'espressione delle emozioni o delle tensioni individuali. Ciò suggerisce come le funzioni sociali tradizionalmente attribuite ai *matsuri* siano state progressivamente sostituite da altre forme di socialità e di espressione, probabilmente legate ai cambiamenti nelle modalità di interazione sociale introdotti dalla modernizzazione e dalla diffusione di spazi di aggregazione alternativi, sia fisici sia digitali, quali gli *izakaya*, i bar, o i social network. Un ulteriore aspetto rilevante riguarda il progressivo indebolimento della dimensione religiosa dei festival. Sebbene i *matsuri* continuino a essere formalmente legati al contesto dello shintoismo e alla celebrazione delle divinità locali, le testimonianze raccolte indicano come questo aspetto sia spesso percepito come secondario rispetto alla dimensione culturale e comunitaria dell'evento. In molti casi, la partecipazione ai *matsuri* appare motivata più dal desiderio di prendere parte a una tradizione condivisa o di vivere un'esperienza collettiva, piuttosto che da un reale coinvolgimento religioso. Questa trasformazione può essere interpretata come parte di un più ampio processo di secolarizzazione e di rielaborazione delle pratiche religiose all'interno della società giapponese contemporanea, descritta anche all'interno del primo capitolo dell'elaborato. Di conseguenza, pur mantenendo una struttura rituale e simbolica, i *matsuri* sembrano aver progressivamente assunto il ruolo di eventi culturali, nei quali la dimensione religiosa sopravvive soprattutto come elemento identitario e tradizionale. Parallelamente, l'analisi delle interviste ha permesso di riflettere anche su un altro elemento centrale della ricerca, ovvero la persistenza di alcuni modelli interpretativi relativi alla società giapponese, in particolare quelli legati alla cultura della vergogna e alle dinamiche di interdipendenza sociale. Nonostante i numerosi tentativi di superare visioni eccessivamente generalizzanti o orientaliste della cultura giapponese, le testimonianze raccolte sembrano indicare come tali categorie continuino a essere percepite come valide e rappresentative, anche da parte degli stessi individui che vivono all'interno di questo contesto sociale.

In questo senso, le riflessioni proposte da Ruth Benedict, pur essendo state oggetto di critiche, sembrano continuare a esercitare una certa influenza nell'immaginario collettivo relativo alla società giapponese. Allo stesso modo, i modelli teorici elaborati da Nakane Chie e Doi Takeo offrono ancora strumenti interpretativi utili per comprendere le dinamiche relazionali che emergono nelle testimonianze degli intervistati, in particolare per quanto riguarda l'importanza attribuita all'armonia del gruppo e alla gestione delle relazioni interpersonali. Un aspetto particolarmente interessante emerso nel corso della ricerca riguarda il fatto che tali categorie non sembrano essere percepite esclusivamente come descrizioni esterne, elaborate da osservatori occidentali, ma vengono spesso interiorizzate e riprodotte dagli stessi individui giapponesi. In altre parole, si può osservare un processo di auto-orientalizzazione, attraverso il quale alcuni modelli interpretativi vengono accettati e riutilizzati come strumenti per descrivere la propria identità culturale. Questo fenomeno contribuisce a spiegare perché, nonostante i cambiamenti sociali ed economici che hanno interessato il Giappone contemporaneo, concetti come quello di cultura della vergogna o di interdipendenza relazionale continuano a essere percepiti come elementi distintivi della società giapponese. Allo stesso tempo, esso evidenzia la complessità del rapporto tra rappresentazioni teoriche e realtà sociale, mostrando come le categorie analitiche possano influenzare non solo l'interpretazione di un fenomeno, ma anche la percezione che gli individui hanno di sé stessi. Alla luce di queste considerazioni, è possibile affermare che i *matsuri* continuano a rappresentare un elemento significativo della cultura giapponese, ma che il loro ruolo all'interno della società appare oggi profondamente trasformato rispetto al passato. Se in precedenza essi potevano costituire uno spazio privilegiato di espressione collettiva e di gestione delle tensioni sociali, nel contesto contemporaneo sembrano assumere soprattutto la funzione di eventi culturali e identitari, finalizzati alla preservazione della tradizione e al rafforzamento dei legami comunitari. Allo stesso tempo, la persistenza di modelli interpretativi legati alla cultura della vergogna e alle dinamiche di interdipendenza suggerisce come la società giapponese continui a essere caratterizzata da forme

specifiche di organizzazione sociale e di costruzione dell'identità, nonostante i tentativi di superare visioni eccessivamente semplificate o stereotipate. In questo senso, l'analisi dei *matsuri* offre uno strumento particolarmente efficace per osservare le trasformazioni della società giapponese contemporanea, poiché consente di mettere in relazione continuità e cambiamento, tradizione e modernità, dimensione individuale e dimensione collettiva. I festival, pur mantenendo una forte continuità simbolica con il passato, riflettono infatti le trasformazioni della società nella quale si inseriscono, adattandosi progressivamente a nuove esigenze e nuovi significati. In conclusione, il presente elaborato ha cercato di mostrare come i *matsuri* non possano essere interpretati come fenomeni statici o immutabili, ma debbano essere analizzati come pratiche culturali dinamiche, il cui significato si trasforma in relazione ai cambiamenti della società. In questo senso, il progressivo spostamento da una funzione di sfogo sociale a una funzione prevalentemente culturale e identitaria rappresenta uno degli elementi più significativi emersi dalla ricerca, offrendo uno spunto di riflessione più ampio sulle trasformazioni della società giapponese contemporanea e sul modo in cui essa continua a negoziare il proprio rapporto con la tradizione e con le rappresentazioni della propria identità culturale.

## APPENDICE

### INTERVISTA NUMERO UNO

**これまでに祭りに参加したことはありますか。もしあれば、どのような形で参加しましたか。(見物、担ぎ手、運営側など)**

はい、あります。

**もしあれば、どのような形で参加しましたか**

参加者としてもある。

**あなた自身、またはあなたの地域にとって、祭りはどのような存在だと思いますか**

地域の人々が年に一回とか定期的に集まって、なんだろう。。普段見ない人を見たり、なんか、みんな一つになって楽しむ場所。

**現在の日本社会において、祭りはどのようなものを象徴していると思いますか。例えば、文化的に、伝統的にどのようなイメージアル**

文化的な伝統が一番多いと思いますし、文化的な伝統。

**祭りのとき、人々は普段の生活とは違った振る舞いをすると感じますか。もしそうなら、どのように違うと思いますか。**

開催側は特に違うと思います。

**それなら、どのように違うと思っていますか。**

普段は静かだけど、祭りになると、そのものを売ろうとして、いろんな人に話しかけたり、思えだしたり、なんか積極的だから。ふだんはみんな恥ずかしがるけど、祭りになるとみんな積極的な態度をとるみたいな感じだ。

**昔と比べて(または昔のイメージと比べて)、祭りは変わったと思いますか。**

あまり変わってないかもしれない。

**変わってないとしたら、どうしてですか**

なんか、なんだろう。。。この間大分の祭りに参加して、大きい神輿を皆で何時間担いで、あちこち回ってて、それを見て、昔の祭り観たことないけど、今の時代でもこんなに危険なことするんだっておもって、でも危険だけど、それがないと、祭りの良さがいいから、いいなって思って、それがまだ続いていることがうれしかった。雰囲気も同じだと思います。

**日本の日常生活では、人々の振る舞いに対して強い期待や決まりがあると感じますか。**

あります。例えば、やっぱり、会社の中で、上の立場の人に、なんか、なんだろう。。。意味がないのに、礼儀正しくしなきゃいけない時もあるし。例えば、部長が帰らないと、自分たちはかえってはいけないとか、暗黙のルールが多すぎるような気がしている。

**現在の祭りは、そうした日常の期待や制約から一時的に解放される場になっていると思いますか。なぜそう思いますか。**

そうかも。なんか、さっき言ったような、なんか、祭りの人みんな積極的になるし、普段着ない服を着たり、気分が変わる場所。やっぱり日常と違う。

**以前に比べて、祭りにはより多くのルールや管理があると感じますか。例えば、今祭りを行ってる人って色々なルールに従って祭りを行うことです。そういうコントロールされているルールがいっぱいあると感じていますか。**

多分。危険物持ち込まないとか、その警察、警備がたくさんついてたりとか、安全面をすごい行われています。

**そのルールは必要なのに、祭りの楽しみ方に何か影響を与えると感じますか。**

あんまり。なんか、参加する側としては、あんまり感じないけど、たぶん開催している側から見ればすごい大変だと思う。

**祭りの中で、アルコールはどのような役割を持っていると思いますか。**

お酒あまり酔ってないかも。「**そうですか**」酔ってるけど、たくさんじゃない。でもたぶん、飲む人はいっぱいいる。

**お酒を飲むことで、普段は許されないような行動がしやすくなると思いますか。**

そうだと思います。

**どのような行動だと思いますか。例えば、普段、普通にこの行動全然許せないなあって思ったことあるのに、祭りの際この行動はいいけど、祭りですから。**

私はあまりしないけど、他の人はナンパとか、あとなんだろう。。。暴れだしたりとか、気持ちを開放する動きよくしているかも。お酒のせい。

**もし祭りが感情や社会的な不満を表現する場でなくなっているとしたら、現在はどこで人々がそうした気持ちを表していると思いますか。**

居酒屋。なんか一緒に、仕事の仲間と、たくさんしゃべって飲んで本音を出したり話したりする。

**そうした表現は、個人的なものが多いと思いますか。**

そうだと思う。

**それとも集団的なものだと思いますか。**

たぶん個人的なもの

**今の時代に「祭りに参加すること」を一つの言葉、またはイメージで表すとしたら、何だと思いますか。その理由も教えてください。**

何だろうな。リフレッシュ。理由は、なんか、やっぱりその普段着ない服を着て、好きな人とか、仲いい友達とお祭りに行って、楽しむ場所いっぱい提供されるから、自分はただ楽しめばいいだけだから、なんだろう。普段抱えてる悩みとか忘れて、思い切り楽しめる場所であったから。まだ大切な役割持つてると思います。

じゃ、答えてくださって本当にありがとうございます！

## INTERVISTA NUMERO DUE

祭りのことのインタビューが始まります

これまでに祭りに参加したことがありますか

あります

もしあれば、どのような形で参加したことがありますか。例えば、参加者として。。

大体は、全部参加者として参加した。あとは、地元のなんか、私の家の周りだけやる祭り、そういうのだけ、別府で

あなた自身、またあなたの地域にとって、地元の人にとって、どのような存在だと思いますか。何を代表していますか。

私のところの祭りはお盆祭りだったから、お盆の時期にやるんだけど、どっちかっていうと、なんか先祖様のためってよりは、地域で集まる口実みたいな。それで、うちは番号が書かれてるんだけど、ビンゴみたいな感じで、景品が当たるから、その景品がその地元の商店街のクーポンとか、地元の食べ物が当たって、地域交流、もっと地域のことを知りましようって感じ。

そうですね。楽しそう。現在の日本社会において、祭りはどのようなものを象徴していると思いますか。例えば、文化的に、伝統的にどのようなイメージ

伝統と季節の風刺、季節を代表する、季節ごとにあるイベントみたい。夏だから、この祭り。冬だから、この花火とかの感じのイメージが強い。

だからそれを通して、時間の流れが感じられるのイメージ持っていますか。

うん。

祭りのとき、人々は普段の生活とは違った振る舞いをすると感じますか。もしそうなら、どのように違うと思いますか。

伝統的な地域の祭りはそうかもしれない。浴衣を着てとか、地域の時に挨拶をしてなんだけど、大きななんか festival って呼ばれてるやつ友達同士と恋人と行ったりするから、それはそんなに変わらないと思う。お祭りと festival と別れていると思う。

**昔と比べて（または昔のイメージと比べて）、祭りは変わったと思いますか。**

うん。変わったと思います。昔だったら、屋台の食べ物とかがもっと日本らしいもだったと思うけど、今は特にお祭りとかはなんかフライドポテトとか、そのアメリカ系の食べ物多いと思う。子供のために。なんか、りんご飴とかじゃなくて、唐揚げとか、フライドポテトとか多いと思う。

**日本の日常生活では、人々の振る舞いに対して強い期待や決まりがあると感じますか。恥のカルチャーとか**

あると思う。例えば、オランダに来て、だれも自分のこと判断しない。びっくりした。例えば、オランダで買い物した時皆初めにオランダ語で話しかけてくるけど、日本だったら絶対ほぼ英語で話したり、ゆっくりな日本語で話すじゃん。外国人が珍しかったりするから。あとは、私、あまりなんか肌の露出が多い服を着ないでほしいとか、拘束もいっぱいあるし、なんか、こういう時はこうしてっていう、だれも口にしないけど、暗黙のルールとかいっぱいあると思う。

**現在の祭りは、そうした日常の期待や制約から一時的に解放される場になっていると思いますか。なぜそう思いますか。つまり、祭りに参加したら普段できないことができやすくなるとか感じていますか。**

やっぱり、二つあって、地元の祭りはもっと地域の人目が気になるから、もっとちゃんとしなきゃってなるけど、大きいお祭り、新しいお祭りとか、フェスティバルなんか何々フェスって呼ばれているお祭りだったら、確かにそんなことを気にせずにもっといつもと違うことが楽しめると思う。

**どのようなこと**

例えば、いつもは大声で話せないけど、みんな大声で話せるとか、いつもそんな派手にできないけど、祭りに花火が見れるし、いつ日本人はそんなにお金使わないね。貯めているから。しかし、お祭りってめっちゃ高いのに、みんな買うじゃん。それでも、やっぱりいつもと違うからできるかなって思う。

**以前に比べて、祭りにはより多くのルールや管理があると感じますか。例えば、今祭りを行ってる人って色々なルールに従って祭りを行うことです。そういうコントロールされているルールがいっぱいあると感じていますか。**

なんか、日本でよく言われるのは祭りをするときはそのやくざの人にお金を払ってるって。「ほんと?」本当かどうかわからないけど、調べたら面白いかも。昔ながらのお祭りはよくやくざにお金を払ってってよく言う。よく聞くから。あとは、地元のちっちゃい伝統的な祭りだったら、一番リーダみたいな人が町にいて、その人に挨拶をしに行かなきゃいけないとか、その人の強化を得て、やっとならできるとか。あとは何だろう。みんなは浴衣を着てるなら私も着るし。そういうこと

**祭りの中で、アルコールはどのような役割を持っていると思いますか。例えば、神輿パレードとかの人にとって大切な役割を持っているようなんですけど、他の人たちにとって、なんか、参加者にとって、どんな役割があると思いますか。**

なんか。神聖なものって感じ。神様のためのもの。日本の酒。。。縄とかが付いているやつ。わかる。それを見たら、近づいていけないとか、触っちゃいけないとか、これは神様のものだなあ、神聖なものだなあとか一年間を閉めの中代表みたいな。そういうイメージはある。

**お酒を飲むことで、普段は許されないような行動がしやすくなると思いますか。**

私お祭りに参加した時に十九歳だったから、飲んでいないけど。

**でもなんか、周りを見たら、例えば、普段に浮気なんてしないタイプなんだけど、お酒飲んだし、お祭りだし、チャンスがあれば。**

浮気かそれは分からないけど、確かにみんなもっとうるさくて、もっとエネルギーを出す気がする。なんか、おじいちゃんが一年中穏やかな生活をしているのに、お祭りの時騒いで、お酒を飲んで。そのイメージって確かにある。

**もし祭りが感情や社会的な不満を表現する場でなくなっているとしたら、現在はどこで人々がそうした気持ちを表していると思いますか。**

SNS。ね、あとはどこだろう。なんか、居酒屋とか、飲み会とか。あとカラオケでもそう思うね。飲み放題だし。誰もいないじゃん。あとは。。それくらい気がする。

**そうした表現は、個人的なものが多いと思いますか。q。それとも集団的なものだと思いますか。**

個人的かな。いつも集団の中にいるから、そういう特別な時は一人で過ごしたいとか、なんかまた別のグループというと思う。いつもの人たちじゃなくて、一人だけとか。本当に仲いい人だけとか。

**今の時代に「祭りに参加すること」を一つの言葉、またはイメージで表すとしたら、何だと思いますか。その理由も教えてください。**

何やろう。一言で。。祭り。。オノマトペみたいでもいい？ そうだったら、ワイワイ。昔ながらのやつも、新しい大きなやつも、みんな結局集まってみんないつも以上に騒ぐし、そのいろんな屋台があったら、いろんな赤とか黄色とかいろんな光とかも明るくて、そこにめっちゃ人がミックスしてて、声も聞こえるから、ワイワイってイメージ。

### **INTERVISTA 3**

**これまでにお祭りに参加したことがありますか。**

はい、あります。

**もしあればどのような形で参加したことがありますか。参加者として、、**

僕の地元は浅草なんだけど、浅草ではあの三社祭っていう東京の大きなイベントの一つのお祭りが毎年五月にあるんだけど、小さいころからそのお祭りに参加してた。

**あなた自身またはあなたの地元にとってお祭りはどのような存在だと思いますか。**

何だろう。みんなが一つになる。そのいろんな人、いろんな場所から来たとか、いろんな性別の人。またはおとな、こども全員がなんだろう。一つのことになって、盛り上がる。

**そうですか。楽しそう。現在の日本社会において、祭りはどのようなものを象徴していると思いますか。例えば、文化的に、伝統的にどのようなイメージ**

なんか、伝統的にやっぱ昔からその歴史的な習わしに沿って、なんか、今でもずっと大切にされているものだと思うかな。でまたなんか、この未来の人々にもつなげていくもの。

**祭りのとき、人々は普段の生活とは違った振る舞いをすると感じますか。もしそうなら、どのように違うと思いますか。**

うん。そうだね。普段はなんだろう。そのすり違ってもしゃべらないとか、やっぱ日本人ならではのそのシャイな部分とか。そういう物が基本的なものだけど、お祭りの時にはたとえ知らない人でも、同じ服を着てたり、お祭りに参加すればフレンドリに話しかけてるし、一緒にその楽しさを共有できる。

**昔と比べて（または昔のイメージと比べて）、祭りは変わったと思いますか。**

昔なら結構、地元の人だけとか、まあ本当に近くに住んでいる人が主に参加したんだけど、今はやっぱりその海外の人とか、いろんな場所から来た人たちが、なんだろう。。。地元の人じゃない、地元じゃないの人も参加して。どんどんいろんなところに知られたりとか、広がってたりするとか。文化も伝統も。

**日本の日常生活では、人々の振る舞いに対して強い期待や決まりがあると感じますか。恥のカルチャーとか**

少なくともあるかも。なんか、結構日本人って日常生活において、期待されるとか、なんだろう。。何においても、なんか、仕事においても良い成果を残したら、これからももっとよろしくねって期待されるし。人間関係においてもこうしてほしいとか、こうだったらいいなとか、普通になんか、そういう囚われたりはしているかな。

**現在の祭りは、そうした日常の期待や制約から一時的に解放される場になっていると思いますか。なぜそう思いますか。つまり、祭りに参加したら普段できないことができやすくなるとか感じていますか。**

まあでも、何だろう。やっぱりさ、楽しい雰囲気になるとさ、そのやっぱ普段の日常生活とまた違うわけじゃん、人もその場所も雰囲気も変わるから、多少ということはあると思う。なんか、例えば、僕の地元のお祭りとかでは、よくお祭りの時期になると、人たちが、学生とか、若い子たちが結構、なんだろう、、タバコを吸ったり、お酒を飲んだりして暴れちゃったりとか。そういうあるから、警察がすごい。たくさん動員されているっていう現実ある。

**だから、お祭りの時警察とか警備の人たちが多くなるっていうこと？**

そうだね。まあなんか大勢がいる場所って、いろんな価値観とか、いろんな人が集まるからこそ、必要かもね。

**そうだね。祭りの中で、アルコールはどのような役割を持っていると思いますか。例えば、神輿パレードとかの人にとって大切な役割を持っているようなんですけど、他の人たちにとって、なんか、参加者にとって、どんな役割があると思いますか。**

お酒飲まないから難しいですよ。一個は神様のためにの文化があったりする。なんか、その神様のために感謝をしてお酒を飲むもあるし、あとはなんだろう。お祭りとかだとしたら、おみこしとか担いだりする人たちはなんか、そ

れが終わった後に「お疲れさまでした」って言って。その一日のイベントの締めとしてみんなでよく頑張ったねって飲んだりするかな。

**じゃ、だから大切な役割を持っているんでしょうか。**

うん！大切だともう。

**お酒を飲むことで、普段は許されないような行動がしやすくなると思いますか。**

やっぱりたぶんそれはきっとお祭りの以前にお酒っていうのはたぶん人のその判断能力って鈍らせるから、おっていうこそやっぱり楽しい雰囲気にお酒が足されちゃうとやっぱり。それが悪い方向に行っちゃったりするのはあの必ずそうではないけど、またあると思う。

**もし祭りが感情や社会的な不満を表現する場でなくなっているとしたら、現在はどこで人々がそうした気持ちを表していると思いますか。**

お祭りじゃないけど、人が集まるバーとかクラブとかそういう場所じゃないかな。

**そうした表現は、個人的なものが多いと思いますか。それとも集団的なものだと思いますか。**

集団的なものだと思うな。個人的にさ、お酒を飲んで、楽しくなって、結局シャイな人とかそれこそお酒を飲んで気持ちを高めるっていうのあるじゃん。やっぱり、そういう人がいっぱいあればいるほどたぶん集団的な考えになるんじゃないかなきっと。

**今の時代に「祭りに参加すること」を一つの言葉、またはイメージで表すとしたら、何だと思いますか。その理由も教えてください。**

非日常かな。いつもと違う特別な時間とか。最初にも言ったけど、やっぱりさ、普段はただすれ違ってもただすれ違うだけ人とも、その日だけはしゃべっ

たりとか、同じ気持ちを共有したりできるっていうのがたぶん非日常かなって思う。

#### **INTERVISTA 4**

**これまでにお祭りに参加したことがありますか。**

はい、あります。

**もしあればどのような形で参加したことがありますか。参加者として、、、**

あ、えっと。。。お祭りに参加したのは、参加者として、家の近くの夏祭りに子供の時に行きました。

**あなた自身またはあなたの地元にとってお祭りはどのような存在だと思いますか。**

祭りは、ええと、なんか、近くに住んでいるけど、普段はあまり会わない友達とか、知り合いと、久しぶりに出会って、またいろいろ話して、仲良くなる機会だと思います。

**そうですか。楽しそう。現在の日本社会において、祭りはどのようなものを象徴していると思いますか。例えば、文化的に、伝統的にどのようなイメージ**

何だろう。祭りは、確かにその地域の人同士のつながりを込める場でもあるし、その地域ごとの特徴を表現する場でもあると思います。なんか、私の家の近くでもいろんなところやっていると思うんですけど、なんか、エリアごとにおみこしを担ぐんだけど、そのおみこしの形とかまあ、大きさとか、掛け声とかも地域ごとに違うから、なんか、それがその町の魅力みたいになるから、何っていうか、その町の団結感が生まれると思います。そんな感じかもしれませんね。

**祭りのとき、人々は普段の生活とは違った振る舞いをすると感じますか。もしそうなら、どのように違うと思いますか。**

はい。まず、お祭りの時に普段と違う格好するから、例えば、おみこしだったら、法被っていうジャケットを着て、鉢巻をつけて、普段そういう格好絶対しないから、なんかちょっと、お祭りならではの感じがするし、お祭りの時のおみこしだったら、特別な掛け声をみんなと一緒に言うから、それはそのお祭りの時だけ。夏祭りだったら、盆踊りとか、みんな踊ったり歌ったりするから、普段と結構違う振る舞いをします。

**昔と比べて（または昔のイメージと比べて）、祭りは変わったと思いますか。**

昔と比べると今はちょっとやる人がすくなっているかなって感じます。私の父も、その地域のお祭りの係りの人として運営しているんだけど、それでも、今までは町内会ごとにお祭りをできていた人が、町内だけどやる人が少なすぎて来年からはできないんじゃないかみたいになってきて、そうだからもうちょっと広い範囲で一緒にやらなきゃいけないとか、お祭りがたぶん減ってきているのかなって感じがします。

**日本の日常生活では、人々の振る舞いに対して強い期待や決まりがあると感じますか。恥のカルチャーとか**

日常生活で？「うん」なんか、色々ありすぎて、何ですかね。まあ、例えば、あの、ま、えと、普通に一応外を歩いてて、ちょっと全然知らぬ人にもじろじろ見られていることもありますから、時々知らぬ人にも自分のことって判断されているとか感じます。なんとなく、日本で車は左側通行だから、歩くときはみんななんとなく左側を歩いているし、エスカレータを上るときにも、左側にみんな立って、右側って上り専用だね。いっぱいある。

**現在の祭りは、そうした日常の期待や制約から一時的に解放される場になっていると思いますか。なぜそう思いますか。つまり、祭りに参加したら普段できないことができやすくなるとか感じていますか。**

そうですね。なんか、あの日常ではあまりやらないことをお祭りの時はできるから。例えば、さっきのおみこしのことだね。大声で皆騒いだりしている、み

んなうるさいから。パンツみたいなもんだから、みんなそんな服で歩いたら、変だと見えるかも。でも、お祭りだからこそ、できるようになる。夏祭りの盆踊りも音楽結構大きい音で流すけど、普段だったらだめだね。お祭りの時しかできないことは結構いっぱいある。

**以前に比べて、祭りにはより多くのルールや管理があると感じますか。例えば、今祭りを行ってる人って色々なルールに従って祭りを行うことです。そういうコントロールされているルールがいっぱいあると感じていますか。**

あると思います。もちろん、その、お金の面とか、お祭りに使えるお金とか多分もう決まっているから、そのお金のなかで必要なものを買ったりとか用意しなきゃいけないし、そうですね。ああ、なんか、夏祭りではお店がいっぱい出るんだけど、お店ではだれでも出していいわけじゃなくて、たぶん、お祭りをする団体、町のお祭りの運営しているやつ、たぶん申請しないと行けなかったりするから、だれでも出せるわけじゃない。ああ、なんか、その太鼓をたたく人たちは決まった太鼓のグループの人たちが呼ばれて。。

**そうだね。祭りの中で、アルコールはどのような役割を持っていると思いますか。例えば、神輿パレードとかの人にとって大切な役割を持っているようなんですけど、他の人たちにとって、なんか、参加者にとって、どんな役割があると思いますか。**

ええ。えっと、どのような役割かな。

**「例えば、知っている限り、お祭りの時特別な役割を持っているイメージがあるんだけど、例えば、神様のためにお酒を飲んで、その後おみこしを担げるようになるっていうこと。普段と比べると、お祭りの時どのような役割を持っているのかなって研究しようとしています。」**

あんまりよくわからないけど、お祭りの時、、おみこしは。。mmm自分であまり参加しないからよくわからないんだけど、見てるだけだから。終わった後

に、みんなでなんかお酒飲んで、楽しかったイメージ。ワイワイ打ち上げするみたいな感じだね。

**お酒を飲むことで、普段は許されないような行動がしやすくなると思いますか。**

そうかもね。なんか、大学の学園祭があるんだけど、それそこでお酒も飲めるんだけど、結構みんなお酒を飲んで、あの、なんか、ステージみたいなところあって、そこで皆踊ったり歌ったりするから、それをみてなんか、いつもと違う感じがする。お酒のおかげで、テンションが高くなって、すごい楽しめるかも。普段はそんなことできないけど。

**もし祭りが感情や社会的な不満を表現する場でなくなっているとしたら、現在はどこで人々がそうした気持ちを表していると思いますか。**

やっぱりSNSで。Xとか、ユーチューブとか。いろんな人のコメントをもらって、そんなところはいいかも。

**そうした表現は、個人的なものが多いと思いますか。q。それとも集団的なものだと思いますか。**

えええ。まあ、個人的なんじゃないかなって思う。自分が思ったことを基本的に自分的な思った不満とかを書き込んで、みんなに知ってもらうとかが多いけど、なんか、最近、あの、高校生がいじめをしている、暴力しているっていうニュースがいっぱいあるけど、たくさんされてそれに対して、なんかこれがいじめ扱いみんなが言って、援助しているニュースがあったけど、それとかは、まあ、集団的なのかな。

**今の時代に「祭りに参加すること」を一つの言葉、またはイメージで表すとしたら、何だと思いますか。その理由も教えてください。**

その地域の伝統的な文化とかを守るっていう意味でも、その地域の人とのつながりを高めるっていう意味でもあるから、大事なことだと思います。

## INTERVISTA 5

**これまでにお祭りに参加したことがありますか。**

はい、あります。

**どのような形で参加したことがありますか。例えば、参加者として。**

えと、僕は福岡出身で博多祇園山笠という祭りに参加したことがあります。

**あなた自身またはあなたの地元にとってお祭りはどのような存在だと思えますか。**

特に、やまかさは歴史がとても長くて、たぶん百年ぐらいの祭りで、えと、いつも神社にそのやまかさの部分が飾られていて、いつでも見ることができるし、ま、神様に、いつも山笠について祈るための神社があったりするぐらい、とてもやまかさは地域の人たちにとって、大切な文化であって、特に守られている文化です。

**現在の日本社会において、祭りはどのようなものを象徴していると思えますか。例えば、文化的に、伝統的にどのようなイメージ**

特に今たくさん祭りがなくなっているところが多くて、少子高齢化にあって、文化に続けたい人がいるけど、本当にそれは続けるための子供だったり、続ける若者がいなくて、どんどん大切な祭りがなくなっていることは残念ですけど、一方で、外国人とか、それに興味を持つ人が増えるおかげで、たくさん祭りを支える人が少しずつ増えてきているので。。。文化的には、とても大切に守っていきべきものだけど、なくなっているのは、すくなっているのは、今の現状です。

**祭りのとき、人々は普段の生活とは違った振る舞いをすると感じますか。もしそうなら、どのように違うと思えますか。**

はい、特に祭りが迫るときにはみんな元気になると思います。例えば、普通と違う騒いだり、お酒飲んだりする人が増える気がします。

**昔と比べて（または昔のイメージと比べて）、祭りは変わったと思えますか。**

ううん、たぶん、人が少なくなった。そして、若者も少なくなった。少子高齢化のせい。

**日本の日常生活では、人々の振る舞いに対して強い期待や決まりがあると感じますか。恥のカルチャーとか**

ううん、はい。

**たとえば?**

全部のことで?まつりのとき?

**普通の生活で**

それなら、まあもちろん公共の場で、何か変なことをした時、まあ、友達の中  
いいといるなら、どうでもいいけど、一般の人もいる場所で、隣の人が多い場  
所とか、まあ、やっぱり、場所によって自分の行動を変えるべき期待がありま  
す。それは日本の特徴だと思います。

**現在の祭りは、そうした日常の期待や制約から一時的に解放される場になって  
いると思いますか。なぜそう思いますか。つまり、祭りに参加したら普段でき  
ないことができやすくなるとか感じていますか。**

うん、はい。例えば、花火とかは今ほとんどの場所でできなくなっているけ  
ど、お祭りの際にはできるから、日常と違うと思います。

**以前に比べて、祭りにはより多くのルールや管理があると感じますか。例え  
ば、今祭りを行ってる人って色々なルールに従って祭りを行うことです。そう  
いうコントロールされているルールがいっぱいあると感じていますか。**

もちろん、守るべきルールを守らない人が増えているっていう現状があって、  
そのせいで、例えば、お酒食べたり、お酒を飲んだりすることが気にせずにな  
っているところもあると思います。それが、仕方がないことだと思います。

**そうだね。祭りの中で、アルコールはどのような役割を持っていると思います  
か。例えば、神輿パレードとかの人にとって大切な役割を持っているようなん**

**ですけど、他の人たちにとって、なんか、参加者にとって、どんな役割があると思いますか。**

お酒はまあ、特に見る人たちにとって大事で楽しい雰囲気になったり、美味しいお酒を飲みながら、を祭りが楽しめると思います。

**お酒を飲むことで、普段は許されないような行動がしやすくなると思いますか。**

残念ながら、そういう人が多いと思います。

**もし祭りが感情や社会的な不満を表現する場でなくなっているとしたら、現在はどこで人々がそうした気持ちを表していると思いますか。**

例えば、人によるけど、カラオケだったり、自分の部屋だったり、ちょっとプライベートなスペースでそういう気持ちがあらわせると思います。

**そうした表現は、個人的なものが多いと思いますか。 q。それとも集団的なものだと思いますか。**

個人的なものが多いと思います。やっぱり、なんか、昔は分からないけど、今は一人で何かをする文化が多くなってきて、例えば、一人カラオケに行ったり、焼き肉を食べたり、何でも一人で人が多くなって、そういう文化もできて生きているのでそうと感じます。

**今の時代に「祭りに参加すること」を一つの言葉、またはイメージで表すとしたら、何だと思いますか。その理由も教えてください**

祭りに参加することは、文化を継承することです。えと、その、祭りって知らないなんか楽しいものみたいな感じがあるけど、守る人が必要だと思います。

TRADUZIONE

INTERVISTA 1

Domanda 1: Hai mai partecipato a un *matsuri*? Se sì, in che veste? (come spettatore, portatore di *mikoshi*, membro dello staff organizzativo, eccetera)

Si, ho partecipato.

Se hai partecipato, in che veste hai partecipato?

In quanto spettatore del festival.

Domanda 2: Per te o per le persone che provengono dalla tua area di origine, quale tipo di significato hanno i *matsuri*?

R: Rappresentano un posto dove la gente del posto si riunisce una volta all'anno o ogni tanto... è difficile da definire... dove si incontrano persone che normalmente non si vedono, e grazie a questo si divertono tutti insieme.

Domanda 3: Secondo te, cosa simboleggiano i festival all'interno della società giapponese attuale? Ad esempio, dal punto di vista culturale e tradizionale, quale immagine evocano?

R: Uhm... penso che simboleggino un tipo di cultura tradizionale. Sì, principalmente direi che simboleggiano questo.

Domanda 4: Ritieni che durante i festival le persone si comportino in modo diverso rispetto alla vita quotidiana? Se sì, in che modo pensi che siano diversi?

R: dal punto di vista degli spettatori, penso che ci siano delle differenze particolari.

In questo caso, in che modo sono differenti?

Normalmente (noi giapponesi) siamo silenziosi e tranquilli, ma quando arriva il momento del *matsuri*, per poter vendere i prodotti esposti nelle bancarelle, spesso le persone che partecipano attivamente parlano rivolgendosi a chiunque, facendo battute e dimostrandosi molto attivi e intraprendenti. Di solito siamo tutti timidi, ma questo atteggiamento intraprendente è caratteristico dei *matsuri*.

Domanda 6: Ritieni che le feste siano cambiate rispetto al passato? O rispetto all'immagine che se ne aveva un tempo?

R: In realtà non penso che siano cambiati molto.

D: Come mai la pensi in questo modo?

R: Allora... come potrei spiegarlo...Ultimamente, da quando sono a Oita, ho partecipato ai festival di questa zona, dove tutti hanno portato in spalla un grande *mikoshi* per ore, fino a sentirsi un po' storditi. Guardando quelle scene, pur non avendo mai assistito direttamente ai festival di una volta, ho pensato "Ma anche al giorno d'oggi si fanno ancora cose così pericolose?". Eppure, per quanto possa essere considerato rischioso, senza quel rischio si perderebbe il vero fascino della festa. Di conseguenza, ho pensato che fosse una cosa positiva e ho provato soddisfazione nel vedere che questa tradizione continua ancora ai giorni nostri. Quindi penso che l'atmosfera sia comunque la stessa.

Domanda 7: Nella vita quotidiana in Giappone, ritieni che ci siano aspettative o delle regole rigide riguardo al comportamento delle persone?

R: Sì. Ad esempio, in azienda, nei confronti dei superiori, a volte capita di doverti comportare in modo eccessivamente cortese anche quando questo non ha minimamente senso. Ad esempio, se il capo non se ne va, non possiamo andarcene nemmeno noi dal luogo di lavoro. Mi sembra che ci siano troppe regole non dette.

Domanda 8: Ritieni che i festival odierni rappresentino un'occasione per liberarsi temporaneamente da queste aspettative e vincoli della vita quotidiana?

R: Penso di sì.

D: Come mai lo pensi?

R: Insomma, come dicevo prima... Durante le feste diventiamo tutti più vivaci, indossiamo abiti che di solito non metteremmo e l'atmosfera cambia. È decisamente diverso dalla vita di tutti i giorni.

D: Rispetto al passato, hai l'impressione che ci siano più regole e controlli durante le feste? Ad esempio, chi organizza le feste oggi deve attenersi a diverse regole. Hai l'impressione che ci siano molte regole di questo tipo?

R: Probabilmente sì. Ad esempio, il divieto di portare oggetti pericolosi, la presenza di molti agenti di polizia e addetti alla sicurezza... si presta molta attenzione alla sicurezza.

D: Anche se queste regole sono necessarie, non pensi che in qualche modo influiscano sul divertimento generale del *matsuri*?

R: Non particolarmente. Insomma, da partecipante non lo percepisco molto, ma immagino che dal punto di vista degli organizzatori sia davvero molto faticoso.

D: Secondo te, che ruolo ha l'alcol durante il *matsuri*?

Q: In realtà non penso di bere così tanto durante i festival (Risata). Cioè, bevo, ma non così tanto da ubriacarmi. Anche se in realtà ci sono molte persone che bevono tanto.

D: Pensi che bere alcolici renda più facile compiere azioni che normalmente non sarebbero tollerate?

R: Penso di sì.

D: Che tipo di comportamenti intendi? Ad esempio, ci sono cose che di solito non potrei mai accettare, ma durante il festival vanno bene proprio perché è un *matsuri*.

R: Io non tengo spesso determinati comportamenti, ma gli altri magari ci provano in modo esplicito con le ragazze... oppure... non saprei, si lasciano andare, si sentono più liberi per via dell'alcol.

D: Se i *matsuri* scomparissero in quanto luogo in cui esprimere le proprie emozioni o il proprio malcontento sociale, dove pensi che le persone andrebbero a manifestare tali sentimenti nella società odierna?

R: Negli *izakaya* [pub giapponesi]. È lì che, insieme ai propri colleghi di lavoro, si chiacchiera e si beve molto, tirando fuori i propri sentimenti e parlando liberamente di qualsiasi argomento.

D: Pensi che tali espressioni siano per lo più di natura individuale e personale? O collettiva?

R: Mmmh... no, penso che siano di natura personale.

D: Se dovessi descrivere con una sola parola o immagine il significato di “partecipare a un *matsuri*” al giorno d’oggi, quale sarebbe? Se possibile, dimmi anche il motivo.

R: Non saprei... forse “Refresh”. Il motivo è che, beh, si indossano abiti che di solito non si indossano, si va al festival con la persona che si ama o con gli amici più cari, ci sono tantissimi posti dove divertirsi, quindi basta solo godersi il momento. È un luogo dove si possono dimenticare le preoccupazioni quotidiane e divertirsi a più non posso. Penso che abbia ancora un ruolo importante.

D: Grazie mille per la disponibilità!

## INTERVISTA 2

Domanda 1: Hai mai partecipato a un *matsuri*? Se sì, in che veste? (come spettatore, portatore di *mikoshi*, membro dello staff organizzativo, eccetera)

R: Sì, ho partecipato.

D: In quale veste?

R: Per lo più ho partecipato sempre come partecipante. Principalmente a Beppu, solo ai *matsuri* locali, quelle che organizzano nei dintorni di casa mia.

D: Ritieni che questa festa abbia un significato particolare per te, per la tua zona e per la comunità locale? Cosa rappresenta?

R: Il festival della mia zona era il festival per la celebrazione dell’Obon; quindi, si svolgeva proprio durante quel periodo. Tuttavia, più che essere un evento dedicato esclusivamente alla venerazione degli antenati, rappresentava una sorta di pretesto per riunirsi all’interno della comunità locale. Inoltre, dato che a ogni famiglia veniva assegnato un numero, si svolgeva anche un qualcosa di simile al bingo: si

potavano vincere dei premi, come buoni sconto per negozi del quartiere o prodotti alimentari locali, con l'idea di favorire l'interazione sociale e conoscere meglio la propria comunità.

D: Davvero? Sembra divertente! Secondo te, cosa simboleggiano i *matsuri* all'interno dell'attuale società giapponese? Ad esempio, dal punto di vista culturale e tradizionale, che immagine hanno?

R: Tradizione e passaggio delle stagioni: è come se fossero eventi specifici per ogni stagione che ne rappresentano l'essenza... Quanto arriva l'estate, arriva il *matsuri* estivo. Quando arriva l'inverno, ecco che arrivano i fuochi di artificio.

D: Quindi attraverso i *matsuri* riuscite a percepire lo scorrere del tempo?

R: Sì, è proprio così.

D: Durante i festival, ti sembra che le persone si comportino in modo diverso rispetto alla vita quotidiana? Se sì, in che modo pensi che siano diverso?

R: Forse è così per i *matsuri* tradizionali locali. Ad esempio, le persone indossano lo *yukata* e si salutano tra vicini, ma per i grandi eventi che vengono chiamati con il termine di "festival", a cui si va con gli amici o con il proprio partner, penso che non ci siano delle grandi differenze. Penso che sia necessario distinguere tra "*matsuri*" e tra "festival".

D: Pensi che i festival siano cambiati rispetto al passato o rispetto all'immagine che si aveva di essi?

R: Sì, penso di sì. Una volta, il cibo delle bancarelle era tipicamente giapponese, mentre ora, specialmente nei festival, ci sono molte cose come le patatine fritte e altri cibi di origine americana, principalmente per i bambini. Penso che ci siano più cose come pollo fritto o patatine fritte, rispetto a dolci più giapponesi come le mele caramellate.

D: Nella vita quotidiana in Giappone, ritieni che ci siano aspettative o delle regole rigide riguardo al comportamento delle persone? Ad esempio, esiste una “cultura della vergogna”?

R: Penso che esista. Quando sono arrivata in Olanda, nessuno mi giudicava. Ne sono rimasta sorpresa. Ad esempio, quando faccio acquisti in Olanda, tutti mi parlano in olandese fin dall’inizio, mentre in Giappone parlerebbero quasi sicuramente in inglese o in un giapponese molto semplice a uno straniero, no? Forse perché gli stranieri sono una rarità. Inoltre, ci sono molte restrizioni, come il fatto che non si dovrebbero indossare abiti che lasciano scoperta troppa pelle; ma ci sono anche regole non dette, come “in queste occasioni bisognerebbe comportarsi in questo modo”, anche se nessuno lo dice apertamente.

D: Ritieni che i festival odierni rappresentino un’occasione per liberarsi temporaneamente da queste aspettative e vincoli della vita quotidiana? In altre parole, quando partecipi a una festa, senti che è più facile fare cose che normalmente non potresti fare?

R: Beh, come detto prima, ci sono due aspetti da considerare: alle feste locali mi preoccupa di più degli sguardi della gente del posto; quindi, mi sento in dovere di comportarmi bene. Invece, ai festival più grandi, ai nuovi *matsuri*, quelli definiti festival, penso che si possa davvero divertirsi facendo cose diverse dal solito senza preoccuparsi del giudizio altrui.

D: Che cosa intendi?

R: Ad esempio, di solito non si può parlare a voce alta, ma durante la festa tutti lo fanno; oppure, di solito non si possono vedere i fuochi d'artificio, ma durante la festa sì. E poi, di solito i giapponesi non spendono così tanti soldi, perché mettono da parte. Eppure, anche se la festa costa tantissimo, tutti comprano qualcosa. Ma forse è proprio perché è diverso dal solito che ci si può permettere di farlo.

D: Rispetto al passato, pensi che ci siano più regole e controlli durante le feste? Ad esempio, chi organizza le feste oggi deve seguire diverse regole. Pensi che ci siano molte regole di questo tipo?

R: Beh, in Giappone si dice spesso che, quando si organizza un *matsuri*, i membri della Yakuza locale vengano pagati.

D: Davvero?

R: Non so se sia vero, ma potrebbe essere un elemento interessante. Lo sento dire spesso. Poi, se si tratta di una piccola festa tradizionale locale, c'è una persona che svolge il ruolo di capo all'interno della città, e bisogna andare a salutarla, oppure bisogna ottenere il suo consenso prima di poterla organizzare. Cos'altro potrebbe esserci... Ah sì, se tutti indossano lo *yukata*, allora lo indosserò anche io. Cose del genere.

D: Secondo te, che ruolo ha l'alcol durante i festival? Ad esempio, sembra che abbia un ruolo importante per chi partecipa alla sfilata dei mikoshi, ma per gli altri, per i partecipanti in generale, che ruolo pensi che abbia?

R: Beh... mi sembra che abbia un ruolo sacro. Sicuramente nei confronti delle divinità. Il sakè giapponese... quello contenuto nei contenitori di corde intrecciate.

D: Capisco...

R: Quando lo vedo, mi viene da pensare che non ci si possa avvicinare, che sia un qualcosa di intoccabile dal momento che appartiene agli dei in quanto elemento sacro. Come se rappresentasse la conclusione di un anno. Ho questa immagine.

D: Pensi che bere alcolici renda più facile compiere azioni che normalmente non sarebbero tollerate?

R: Ho sempre partecipato ai *matsuri* da minorenne [meno di venti anni d'età], quindi non ho mai bevuto personalmente...

D: Ad esempio, guardandoti intorno, vedi una persona che normalmente non tradirebbe mai, ma dal momento che aveva bevuto e che si trovava al *matsuri*, nel caso in cui si fosse presentata l'occasione...

R: Non saprei dirti (risata). Ma sicuramente mi sembra che tutti siano più chiassosi e più energici. È come se un nonno che vive una vita tranquilla durante tutto l'anno, durante la festa facesse chiasso e bevesse. Mi viene questa immagine in mente.

D: Se i *matsuri* scomparissero in quanto luogo in cui esprimere le proprie emozioni o il proprio malcontento sociale, dove pensi che le persone andrebbero a manifestare tali sentimenti nella società odierna?

R: Penso che lo farebbero nei social media. E poi... dov'altro... Forse negli *izakaya* o alle feste. E anche al karaoke. C'è la formula "all you can drink". E poi... non saprei. Penso che questo basti.

D: Ritieni che tali espressioni siano per lo più di natura personale? O pensi piuttosto che siano collettive?

R: Personali, forse. Dato che sono sempre in mezzo alla folla, in occasioni speciali come quelle preferisco stare da sola, o magari con un altro gruppo. Non con le solite persone, ma da solo, o solo con chi mi è davvero vicino.

D: Se dovessi descrivere con una sola parola o immagine il significato di "partecipare a un *matsuri*" al giorno d'oggi, quale sarebbe? Se possibile, dimmi anche il motivo.

R: Come dire... in una sola parola... *Matsuri*... Va bene se uso una onomatopea? Se sì, allora "Wai-Wai" [onomatopea per indicare un qualcosa di rumoroso]. Sia per quanto riguarda i festival tradizionali che quelli nuovi e grandi. Tutti si riuniscono e fanno più chiasso del solito, e con tutte quelle bancarelle la strada si riempie di luci rosse, gialle, e di ogni tipo che brillano, e lì c'è un mix incredibile di persone le cui voci risuonano. Quindi, l'immagine che mi viene in mente è waiwai.

D: Grazie mille per aver risposto!

### INTERVISTA 3

D: Hai mai partecipato a un *matsuri*?

R: Sì, certamente.

D: In che modo hai partecipato? In quanto partecipante...

R: Sì. La mia città natale è Asakusa, e ad Asakusa ogni anno a maggio si tiene il Sanja Matsuri, una delle principali feste di Tokyo; ci partecipo da quando ero piccolo.

D: I *matsuri* cosa rappresentano per te o per la tua area locale?

R: Come potrei dirlo... è un momento in cui tutti si riuniscono. Tutte quelle persone diverse, provenienti da luoghi diversi, di sesso diverso. Adulti e bambini diventano un tutt'uno e si divertono.

D: Davvero? Sembra divertente. Nella società giapponese attuale, cosa pensi che simboleggi un *matsuri*? Ad esempio, culturalmente e tradizionalmente, che immagine ti evoca?

R: Beh, tradizionalmente penso che sia qualcosa che segue le usanze storiche di un tempo e che ancora oggi viene tenuto in grande considerazione. E poi, è qualcosa che verrà tramandato alle future generazioni.

D: Ritieni che durante le feste le persone si comportino in modo diverso rispetto alla vita quotidiana? Se sì, in che modo pensi che siano diverse?

R: Sì, penso di sì. Di solito, beh... c'è quella sorta di imbarazzo che ti impedisce di parlare con chi non conosci, o forse è una sorta di timidezza tipica dei giapponesi. Queste sono le caratteristiche di base. Tuttavia, durante i festival, ci si rivolge in modo amichevole a chiunque, anche se sono sconosciuti, basta che indossino gli stessi abiti (ovvero che partecipino al *matsuri*), condividendo insieme a loro il divertimento.

D: Rispetto al passato, o rispetto all'immagine che si aveva dei *matsuri* di un tempo, come pensi che questi siano cambiati?

R: Un tempo partecipavano principalmente gli abitanti del posto, o comunque persone che vivevano nelle immediate vicinanze, mentre ora partecipano anche persone provenienti dall'estero o da varie località giapponesi. Insomma, partecipano anche persone che non sono del posto. La festa sta diventando sempre più conosciuta e si sta diffondendo in vari luoghi, sia dal punto di vista culturale che tradizionale.

D: Nella vita quotidiana in Giappone, percepisci forti aspettative o regole riguardo al comportamento delle persone? La cultura della vergogna, per esempio...

R: In parte potrebbe essere così. In un certo senso, credo che nella vita quotidiana i giapponesi siano soggetti a delle aspettative o qualcosa del genere. In ogni caso, ad esempio, se si ottengono buoni risultati sul lavoro, ci si aspetta che si continui così anche in futuro. Anche nelle relazioni interpersonali, ci si sente spesso vincolati da aspettative del tipo "vorrei facessi così" o "sarebbe bello se fossi in questo modo".

D: Pensi che le feste di oggi siano un luogo in cui ci si può liberare temporaneamente da queste aspettative e costrizioni quotidiane? Perché lo pensi? Insomma, quando partecipi a una festa, hai la sensazione di poter fare cose che di solito non riesci a fare?

R: Beh, ma, come dire. In fondo, quando l'atmosfera diventa festosa, è comunque diversa dalla vita quotidiana, no? Le persone, il luogo e l'atmosfera cambiano, quindi mi sembra di essere in un altro mondo. Ad esempio, durante le feste nella mia città, quando arriva il periodo delle feste, capita spesso che gli studenti e i giovani... come dire... fumino, bevano alcolici e si scatenino. Per questo motivo, la presenza della polizia è massiccia. In realtà vengono mobilitati in gran numero.

D: Quindi, è per questo che durante le feste ci sono più poliziotti e addetti alla sicurezza?

R: Giusto. Beh, in un posto dove c'è tanta gente, forse è proprio necessario, visto che si riuniscono persone con valori diversi.

D: Giusto. Secondo te, che ruolo ha l'alcol durante le feste? Ad esempio, sembra che abbia un ruolo importante per chi partecipa alla sfilata dei *mikoshi*, ma per gli altri, per i partecipanti in generale, che ruolo pensi che abbia?

R: È difficile dirlo, dato che non bevo alcolici. Da un lato c'è la cultura di bere in onore degli dei. Si beve per esprimere gratitudine verso gli dei, e poi... cos'altro? Se parliamo di feste, le persone che portano i *mikoshi*, una volta finito, si dicono "Grazie per il vostro impegno". Forse bevono per concludere la giornata e festeggiare il fatto che tutti hanno dato il massimo.

D: Quindi, secondo te, ha un ruolo importante?

R: Sì! Sicuramente è importante!

D: Pensi che bere alcolici renda più facile compiere azioni che normalmente non sarebbero permesse?

R: Beh, probabilmente è perché l'alcol, prima ancora che durante la festa, offusca la capacità di giudizio delle persone; e proprio per questo, quando l'alcol si aggiunge a un'atmosfera già di per sé festosa... Non è detto che le cose vadano sempre in una direzione negativa, ma penso che possa succedere.

D: Se i *matsuri* scomparissero in quanto luogo in cui esprimere le proprie emozioni o il proprio malcontento sociale, dove pensi che le persone andrebbero a manifestare tali sentimenti nella società odierna?

R: Non nei *matsuri*... Ma magari in discoteca o all'*izakaya*, o anche al bar. Comunque, in luoghi dove si radunano le persone.

D: Pensi che tali espressioni siano per lo più personali? O pensi che siano collettive?

R: Penso che siano collettive. Personalmente, quando si beve, ci si diverte e alla fine ci sono persone timide che proprio bevono per tirarsi su di morale, no? Probabilmente, più ci sono persone così, più il pensiero diventa collettivo, ne sono sicuro.

D: Se dovessi descrivere con una sola parola o immagine il significato di “partecipare a un *matsuri*” al giorno d’oggi, quale sarebbe? Se possibile, dimmi anche il motivo.

R: Forse è qualcosa di fuori dall'ordinario. Un momento speciale, diverso dal solito. Come ho detto all'inizio, penso che sia proprio questo a renderlo fuori dall'ordinario: il fatto che, anche con persone che di solito si incrociano per strada senza scambiare una parola, quel giorno si riesca a parlare e a condividere gli stessi sentimenti.

D: Grazie mille!!

#### INTERVISTA NUMERO 4

D: Hai mai partecipato a un *matsuri*? Se sì, in che veste? (come spettatore, portatore di *mikoshi*, membro dello staff organizzativo, eccetera)

R: Sì, ho partecipato.

D: In che veste hai partecipato?

R: Ah... Ecco... Per quanto riguarda partecipare al *matsuri*... da bambina andavo spesso al festival estivo che si svolgeva vicino a casa mia.

D: Ritieni che questa festa abbia un significato particolare per te, per la tua zona e per la comunità locale? Cosa rappresenta?

R: Il *matsuri* è... uhm... probabilmente una sorta di occasione per incontrare amici dopo tanto tempo o conoscenti con cui, pur vivendo nelle vicinanze, non ci si vede spesso, per poter anche chiacchierare un po' e rafforzare i legami.

D: Davvero? Sembra divertente! Nella società giapponese attuale, cosa pensi che simboleggino i *matsuri*? Ad esempio, quale immagine evocano culturalmente e tradizionalmente?

R: Penso che i *matsuri* siano sicuramente un luogo in cui si creano legami tra le persone della zona, ma anche un momento in cui si esprimono le caratteristiche stesse della zona. Ce ne sono vari in vari posti anche vicino a casa mia, e in ogni zona si porta in spalla un *mikoshi*, ma la forma, le dimensioni, e i cori di quel *mikoshi* sono diversi a seconda dell'area. In un certo senso questo diventa il fascino di quella zona, e, come dire... credo che nasca un senso di unità all'interno della comunità. Forse è proprio così.

D: Pensi che durante i festival le persone si comportino in modo diverso rispetto alla vita quotidiana? Se sì, in che modo pensi che siano diverse?

R: Sì. Prima di tutto, durante le feste ci si veste in modo diverso dal solito; ad esempio, nel caso della parata dei *mikoshi*, si indossa una giacca chiamata *happi* e ci si mette una fascia in testa, cose che normalmente non si fanno mai. Si ha quindi una sensazione molto evocativa delle feste. Inoltre, quando si porta il *mikoshi*, tutti intonano grida di incitamento speciali, cosa che succede solo in quella occasione. Nel caso dei festival estivi, si organizzano i Bon Odori, dove tutti ballano e cantano comportandosi in modo diverso rispetto al solito.

D: Rispetto al passato (o rispetto all'immagine che si ha del passato), pensi che i *matsuri* siano cambiati?

R: Ho l'impressione che ci siano un po' meno persone che partecipano. Anche mio padre è uno degli organizzatori del festival di quartiere, ma, nonostante ciò, mentre prima ogni associazione di quartiere riusciva a organizzare la propria festa, ora sembra che all'interno del quartiere ci siano così poche persone disposte a farlo che dall'anno prossimo ciò non sarà più possibile. Per questo motivo, credo che dovremo collaborare su un'area più ampia, e ho come l'impressione che probabilmente le feste stiano gradualmente diminuendo.

D: Nella vita quotidiana in Giappone, percepisci forti aspettative o regole riguardo al comportamento delle persone? La cultura della vergogna o cose del genere?

R: Nella vita di tutti i giorni? Beh, ce ne sono così tante che non saprei bene cosa dire (Risata). Insomma, per esempio, ehm... Beh, quando cammino per strada, capita che persone che non conosco affatto mi fissino; quindi, a volte ho la sensazione che anche gli sconosciuti mi stiano giudicando. In qualche modo, dato che in Giappone le auto circolano a sinistra, quando si cammina tutti tendono a stare sul lato sinistro, e anche quando si sale sulle scale mobili, tutti si mettono in piedi sul lato sinistro, mentre il lato destro è destinato a chi “sorpassa” camminando. Ci sono un sacco di cose del genere.

D: Pensi che i festival attuali siano un luogo in cui ci si può liberare temporaneamente da tali aspettative e restrizioni quotidiane? In altre parole, quando partecipi a un *matsuri*, hai la sensazione di poter fare cose che normalmente non potresti fare?

R: Sì. Durante i festival si possono fare cose che nella vita quotidiana non si fanno spesso. Ad esempio, il caso dei *mikoshi* di cui parlavamo prima. Tutti urlano e fanno chiasso, in modo molto rumoroso. Tutti camminano indossando una specie di pantalone speciale... Normalmente, se tutti andassero in giro così, sembrerebbero strani (risata). Ma è proprio perché si tratta di un *matsuri* che si può fare, capito? Anche durante le danze del Bon Odori, la musica viene diffusa a un volume molto alto, cosa che normalmente non potrebbe essere permessa. Ci sono moltissime cose che possono essere svolte solamente durante i festival.

D: Rispetto al passato, ritieni che ci siano più regole e controlli durante i festival? Ad esempio, chi organizza le parate oggi deve seguire diverse regole. Ritieni che ci siano molte regole di questo tipo?

R: Credo di sì. Naturalmente, per quanto riguarda gli aspetti finanziari, il budget a disposizione per la festa è probabilmente già stabilito; quindi, bisogna acquistare o preparare ciò che è necessario entro quei limiti, esatto. Ah, beh, durante i festival

estivi ci sono tantissime bancarelle, ma non è che chiunque possa metterne una; probabilmente bisogna fare domanda all'ente che organizza il festival, a chi gestisce il festival del quartiere; quindi, non è che chiunque possa farlo. Ah, beh, per quanto riguarda chi suona i tamburi, vengono chiamati membri di gruppi di tamburi prestabiliti...

D: Beh, sicuramente sì. Secondo te, che ruolo ha l'alcol durante la festa? Sembra che abbia un ruolo importante per chi partecipa direttamente alla parata dei *mikoshi*, ma che ruolo potrebbe avere per gli altri partecipanti in generale?

R: Che tipo di ruolo...?

D: Esatto. Beh, per quanto ne so, ho l'impressione che abbia un ruolo speciale durante il *matsuri*; ad esempio, si beve alcol per gli dei e poi si diventa in grado di portare il *mikoshi*. Sto cercando di capire quale ruolo abbia durante la parata rispetto alla vita quotidiana.

R: Non ne so molto, ma durante la festa... il *mikoshi*... mmm... non partecipo molto, quindi non lo so bene, mi limito a guardare. Ho l'impressione che dopo la fine tutti bevano qualcosa insieme e si divertano. È un po' come una festa di fine evento, no?

D: Pensi che bere alcolici renda più facile comportarsi in modi che normalmente non sarebbero accettabili?

R: Forse sì. Alla mia università organizziamo una festa dove si può bere, e molti ragazzi bevono; c'è una specie di palco dove tutti ballano e cantano, e solamente guardandoli mi sembra che si vada a creare una atmosfera diversa dal solito. Grazie all'alcol, l'atmosfera si fa più vivace e ci si diverte un sacco. Di solito non sarebbe possibile una cosa del genere.

D: Se i *matsuri* scomparissero in quanto luogo in cui esprimere le proprie emozioni o il proprio malcontento sociale, dove pensi che le persone andrebbero a manifestare tali sentimenti nella società odierna?

R: Beh, sui social media. Su X o Youtube, ad esempio. È bello ricevere commenti da tante persone diversi, in quei determinati contesti.

D: Ritieni che tali espressioni siano per lo più di natura personale? O piuttosto di natura collettiva?

R: Ehm... Beh, penso che siano personali. Di solito si scrive quello che si pensa, le proprie insoddisfazioni, per farle conoscere a tutti, ma... beh, ultimamente ci sono tante notizie su studenti delle superiori che fanno bullismo o usano violenza, e c'è stata una notizia in cui molti hanno definito questo comportamento come bullismo e hanno offerto aiuto... cose del genere, beh, forse sono collettive.

D: Se dovessi descrivere con una sola parola o immagine il significato di “partecipare a un *matsuri*” al giorno d’oggi, quale sarebbe? Se possibile, dimmi anche il motivo.

R: Penso che sia importante sia per preservare la cultura tradizionale di quella zona, sia per rafforzare i legami con le persone del posto.

D: Grazie mille per aver risposto alle mie domande! A presto!

## INTERVISTA 5

D: Hai mai partecipato a un *matsuri*? Se sì, in che veste? (come spettatore, portatore di *mikoshi*, membro dello staff organizzativo, eccetera)

R: Sì certo, l’ho fatto. Come partecipante. Sono originario di Fukuoka e ho partecipato al *matsuri* di Hakata Gion Yamakasa.

D: Ritieni che questa festa abbia un significato particolare per te, per la tua zona e per la comunità locale? Cosa rappresenta?

R: In particolare, lo Yamakasa ha una storia molto lunga, probabilmente risale a più di cento anni fa. Ehm... Al santuario c’è sempre un’esposizione dedicata al *matsuri* di cui parlavo prima; quindi, si può vedere una sua rappresentazione in qualsiasi momento. Anzi, c’è persino un santuario dedicato alle preghiere

specificatamente per il *matsuri* Yamakasa, quindi ritengo che sia una cultura molto importante per la gente del posto che è ancora particolarmente custodita.

D: Nella società giapponese attuale, cosa pensi che simboleggino i *matsuri*? Ad esempio, quale immagine evocano culturalmente e tradizionalmente?

R: In particolare, molte feste oggi stanno ormai scomparendo... A causa del calo demografico e dell'invecchiamento della popolazione, ci sono persone che vorrebbero tramandare la cultura, ma mancano i bambini o i giovani che possano effettivamente portarla avanti. È un peccato che feste così importanti stiano scomparendo una dopo l'altra. D'altra parte, grazie all'aumento degli stranieri e delle persone interessate, il numero di coloro che sostengono queste feste crescendo gradualmente, quindi... Dal punto di vista culturale, sono cose molto importanti che andrebbero preservate, ma la realtà attuale è che in realtà stanno scomparendo, diventando costantemente più rari.

D: Durante i *matsuri*, hai le impressioni che le persone si comportino in modo diverso rispetto alla vita quotidiana? Se sì, in che modo?

R: Sì, penso che tutti si sentano più vivaci, specialmente quando ci si avvicina al periodo della festa. Ad esempio, mi sembra che aumenti il numero di persone che fanno chiasso o bevono alcolici, cosa che magari di solito non fanno così di frequente.

D: Rispetto al passato (o rispetto all'immagine che si ha del passato), pensi che i *matsuri* siano cambiati?

R: Mmm, probabilmente c'è meno gente. E ci sono anche meno giovani. È colpa del calo demografico e dell'invecchiamento della popolazione.

D: Nella vita quotidiana in Giappone, percepisci forti aspettative o regole riguardo al comportamento delle persone? Tipo la cultura della vergogna?

R: mmm... Penso di sì.

D: Ad esempio?

R: In generale o durante i *matsuri*?

D: In generale, nella vita di tutti i giorni.

R: Allora, beh, ovviamente nei luoghi pubblici, quando si fa qualcosa di strano, beh, se si è tra amici non importa, ma in un posto dove ci sono anche persone comuni, o dove c'è molta gente intorno, beh, in effetti c'è l'aspettativa che si modifichi il proprio comportamento a seconda del luogo. Penso che questa sia una caratteristica del Giappone

D: Pensi che i festival attuali siano un luogo in cui ci si può liberare temporaneamente da tali aspettative e restrizioni quotidiane? In altre parole, quando partecipi a un *matsuri*, hai la sensazione di poter fare cose che normalmente non potresti fare?

R: Sì, esatto. Ad esempio, i fuochi d'artificio ormai non si possono più fare quasi da nessuna parte, ma durante le feste è possibile; quindi, penso che sia diverso dalla vita quotidiana.

D: Rispetto al passato, ritieni che ci siano più regole e controlli durante i festival? Ad esempio, chi organizza le parate oggi deve seguire diverse regole. Ritieni che ci siano molte regole di questo tipo?

R: Certo, è vero che sempre più persone non rispettano le regole che dovrebbero seguire e, per questo motivo, credo che in alcuni casi ci si stia abituando a mangiare o bere alcolici senza preoccuparsene. Penso che sia inevitabile.

D: Secondo te, che ruolo ha l'alcol durante la festa? Sembra che abbia un ruolo importante per chi partecipa direttamente alla parata dei *mikoshi*, ma che ruolo potrebbe avere per gli altri partecipanti in generale?

R: Beh, l'alcol è importante soprattutto per chi guarda, perché contribuisce a creare un'atmosfera divertente; penso che si possa godersi il festival sorseggiando un buon drink.

D: Pensi che bere alcolici renda più facile compiere azioni che normalmente non sarebbero permesse?

R: Purtroppo, penso che ci siano molte persone così.

D: Se i *matsuri* scomparissero in quanto luogo in cui esprimere le proprie emozioni o il proprio malcontento sociale, dove pensi che le persone andrebbero a manifestare tali sentimenti nella società odierna?

R: Ad esempio, dipende dalla persona, ma penso che si possano esprimere in spazi un po' più privati, come al karaoke o nella propria stanza.

D: Pensi che queste espressioni siano per lo più personali? O pensi che siano collettive?

R: Penso che siano per lo più personali.

D: Se dovessi descrivere con una sola parola o immagine il significato di “partecipare a un *matsuri*” al giorno d’oggi, quale sarebbe? Se possibile, dimmi anche il motivo.

R: Partecipare a una festa significa tramandare la cultura. Ehm, beh, le feste danno l’impressione di essere qualcosa di divertente, ma credo che ci sia bisogno di persone che le preservino.

D: Grazie mille!

## **BIBLIOGRAFIA**

Allison A., *Precarious Japan*, Durham, NC:Duke University Press, 2013

Asakawa K., *The Early Institutional Life of Japan: A Study in the Reform of 645, 1903*, p. 324 n.3

Aston W.G., *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, London: The Japan Society, 1896

Baffelli E., *Contested Positioning: “New Religions” and Secular Spheres*, in *Japan review*, No.30, *Formations of the Secular in Japan*, 2017, pp. 129-152  
\_\_\_\_\_ et Reader I., *Impact and Ramifications; The Aftermath of the Aum Affair in the Japanese Religious Context*, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.39 (1), 2012, pp. 1-28

Befu H., *Japan: An Anthropological Introduction*, New York: Chandler Publishing Company, 1971

Benedict R., *Patterns of Culture*, Second Edition, Boston, Houghton Mifflin, 1959

\_\_\_\_\_ *The Chrysanthemum and the Sword*, Charles E. Tuttle Company, 1946

Bestor T., *Conflict, Legitimacy, and Tradition in a Tokyo Neighborhood*, *Japanese Social Organization*, ed. Lebra T.S., pp. 23-47, Honolulu University Press, 1992

Brinton M.C., *Lost in Transition: Youth, work, and instability in postindustrial Japan*, New York, Cambridge University Press, 2011

Brinton M.C., *Women’s working lives in East Asia*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2001

Charlebois J., *Japanese Femininities*, Routledge, 2014

Christie N., *Scandinavian experience in legislation and control*, in Boston University Law-Medicine Institute, *National Conference on Legal Issues in Alcoholism and Alcohol Usage*, pp. 101-122, 1965

Chryssides G.D. e Cohn-Sherbok D., *The Covid Pandemic and the World’s Religions: Challenges and Responses*, Bloomsbury Publishing PLC, 2023

Dale P. N., *The Myth of Japanese Uniqueness*, New York, St.Martin Press, 1986

Doi T., *Amae: A Key Concept for Understanding Japanese Personality Structure*, in *Japanese Culture: Its development and characteristics*, Chicago, Aldine Publishing Co., 1962

\_\_\_\_\_ *The Anatomy of Self*, Tokyo: Kodansha International, 1986

Donald Philippi, *The Kojiki*, Tokyo: Tokyo University Press, 1968

Dower J.P., *Embracing Defeat*, New York, 1999, p.310

Durkheim E., *The elementary forms of the religious life*, New York: Free Press, Second Edition, 1947

Eriksen, T.H. and Nielsen, F.S., *A History of Anthropology*. Second Edition. London, Pluto Press, 2013

Fridell W.M., *The Establishment of Shrine Shinto in Meiji Japan*, *Japanese Journal of Religious Studies*, Jun-Sep. 1975, Vol. 2, No. 2/3, pp. 137-168

Gender Equality Bureau Cabinet Office, 2022

Guest K.J., *Cultural Anthropology: a toolkit for a global age*, W.W. Norton & Company, 2016, pp. 35

Hearn L., *Japan: An Attempt at Interpretation*, New York, 1904

Irvine J.T., Gal S., *Language Ideology and Linguistic Differentiation*, *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, ed. Paul V. Kroskrity, pp. 35-83, Santa Fe, N.M. School of American Research Press, 2000

Ivy M., *Discourse of the Vanishing: Modernity, Fantasm, Japan*, Chicago, University of Chicago Press, 1995

Iwai N., *Religious Beliefs and Religious Organizations in Japan based on the JGSS Cumulative Data 2000-2023*, WAPOR 77th and WAPOR Asia Pacific 7th Joint Annual Conference, 30 July 2024, Sungkyunkwan University

Iwanami S., *Ritsuryō*, in *Nihon Shisō taikai*, Vol. 3, 1976, pp. 529

Janse H., *Changes in Gender Roles within Intangible Cultural heritage: A Survey of Gender Roles and Gender Restrictions within the Yama Hoko Yatai Float Festivals in Japan*, *Heritage (2)*, pp. 2090-2110, 2019

Japanese General Social Survey, 2022, <https://jgssdds.repo.nii.ac.jp/>

Kawano S., *Ritual Practice in modern Japan: Ordering place, people and action*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2005

Kikuchi N., *Posuto Feminuzumu to Nihon Shakai: Joshi Ryoku, konkatsu, danjo kyōdō sankaku*, in *Jendā ni okeru “shōnin” to “saibunpai”*: Kakusa, bunka, isurāmu, Ochi H., Kōno S., eds., pp. 67-88, Tokyo: Sairyūsha, 2015

Kitagawa J.M., *Some Remarks on Shintō*, in *History of Religions*, Vol. 27 No.3, February 1988, *Shintō as Religion and as Ideology: Perspectives from the History of Religions*, pp. 227-245

Komatsu K., *Spirituality and Women in Japan*, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 44, No.1, *Gendering Religion Practices in Japan*, Nanzan University, pp. 123-138, 2017

Koyama S., *Domestic roles and the incorporation of women into the nation-state, Gender, Nation, and state in Modern Japan*, London, Routledge, 2014

Kuroda T., *Chūsei shūkyōshi ni okeru Shintō no ichi*, in *Kodai Chūsei no shakai to shisō: Ienaga Saburō kyōyu taikan kinen, Sanseidō*, 1979, pp. 151  
*Shinto in the History of Japanese Religion*, *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, No.1, Winter 1981, pp. 1-21, University of California Press

Kuwatani M., *Furukawa Matsuri (The Furukawa Festival)*, *Hida Shunsū*, Vol. 14, pp.1-33, 1969

Levine R.A., *Culture, Behavior, and Personality*, Chicago, Aldine, pp. 55, 2<sup>nd</sup> edition, 1982

Lie J., *Ruth Benedict’s Legacy of Shame: Orientalism and Occidentalism in the Study of Japan*, *Asian Journal of Social Science*, 2001, Vol. 29, No. 2, pp. 249-261, 2001

Lo A., Fung H., *Language Socialization and Shaming*, in *Handbook of Language Socialization*, eds. Duranti A., Ochs E., Schieffelin B.B., pp. 173

Lukyantseva P., *Feminism in Modern Japan: A Historical Review of Japanese Women’s Issues on Gender*, *Journal of International Women’s Studies*, Vol. 25. No. 2, Bridgewater State University, March 2023

Macie V., *Feminism in Modern Japan*, Cambridge University Press, 2003

Matsunaga L., Spiritual Companies, Corporate Religions: Japanese Companies and Japanese New Religious Movements at Home and Abroad, In Japanese New Religions in Global Perspectives, ed. Peter B. Clarke, pp. 35-73. Curzon, 2000

McLaughlin L., Sōka Gakkai in Japan, In Handbook on Contemporary Japanese Religions , eds. Inken Prohl and John Nelson, pp. 269-307. Brill, 2012

Meiji Constitution, 1889, Japan, <https://www.britannica.com/topic/Meiji-Constitution>

Miyake T., Towards Critical Occidentalism Studies, Re-Inventing the West and Japan in Mangaesque Popular Cultures, in Contemporary Japan, Challenges for a world economic power in transition, edited by Calvetti P., Mariotti M., Università Ca' Foscari Venezia, 2015

Modell J. S., Ruth Benedict: Patterns of a Life, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983

Molony B., Women's Rights, Feminism, and Suffragism in Japan, 1870-1925, University of California Press, pp. 639-661, 2000

Morinaga C. e Doi M., A Study on Difference of Cognitive Structure of Male Members and Female Members about "Hakata Gion Yamakasa", Bull, Kyushu Women University, pp. 137-152, 2016

Morley D., Robins K., Techno-Orientalism: Japan Panic, in Morley and Robins: Spaces and Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries, London; New York: Routledge, pp. 147-173, 1995

Musha Doerr N., Standardization and Paradoxical Highlighting of Linguistic Diversity in Japan, in Japanese language and Literature, Vol. 49, No.2, Special Section: The Politics of Speaking Japanese, pp. 389-403, October 2015

Nakamura H., Consciousness of the Individual and the Universal Among the Japanese, in The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967

Nakane C., Japanese Society, Middlesex: Penguin Books, 1970

Nelson J.K., Myths, Shinto, and Matsuri in the shaping of Japanese Cultural Identity, in Religion and the Creation of race and ethnicity, NYU Press, 2003

Ochiai E., *Nijūsseiki kazoku e: Kazoku no sengo taisei no mikata koekata* (Toward the 21st century family: how to view and overcome the postwar family system), Tokyo, Japan, 2004

Piotrowski M., Yoshida A., Johnson L., Wolford R., Gender Role Attitudes: An Examination of Cohort Effects in Japan, *Journal of Marriage and Family*, Vol. 81, No.4, pp. 863-884, August 2019

Reader I., Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The Rush Hour Away from the Gods and the Decline of religion in contemporary Japan, in *Journal of Religion in Japan*, Vol.1, 2012, pp. 7-36

Robertson J., *Furusato Japan: The Culture and Politics of Nostalgia*, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 1, No.4, Summer 1988, pp. 494-518  
\_\_\_\_\_  
*Native and Newcomer: Making and remarking a Japanese City*, Berkeley University Press, 1991

Roemer M.K., Ritual Participation and Social Support in a Major Japanese Festival, *Journal for the Scientific Study of Religion*, June 2007, vol. 46, No. 2, pp. 185-200

Roland A., *In Search of Self in India and Japan*, Princeton: Princeton University Press, 1988

Room R., *Dry and Wet Cultures in the age of globalization*, *Salute e Società*, 10 (3 Suppl.), pp.229-237, 2010

Sack J., *Shame in Japan*, Japan Lutheran College, Tokyo, 2004

Sadler A.W., Carrying the Mikoshi: Further Field Notes on the Shrine Festival in Modern Tokyo, *Asian Folklore Studies*, Vol. 3 (1), pp. 89-114, 1972

Said E., *Orientalismo. L'immagine Europea dell'Oriente*, Feltrinelli, 2002

Sakai N., *Translation and Subjectivity: On Japan and Cultural Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997

Schnell S., Ritual as an Instrument of Political Resistance in Rural Japan, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 51, pp.301-328, 1995

\_\_\_\_\_  
*Sanctity and Sanction in Communal Ritual: A Reconsideration of Shintō Festival Processions*, *Ethnology*, Vol. 36, No. 1, pp.1-12, University of Pittsburgh – Of the Commonwealth System of Higher Education, 1997

- Slater D., Review of Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of “Nihonjinron” by Befu Harumi, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No.1, Feb. 2003, pp. 276-278
- Smith L, *Heritage, Gender and Identity*, The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity; Ashgate Publishing Limited, Aldershot, UK, pp. 159-178, 2008
- Sonoda M., *Festival and Sacred Transgression. Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, ed. N Inoue, pp. 33-77, Tokyo, Japan, 1988
- Spafford D., *Emperor and Shogun, Pope and King: The Development of Japan’s Warrior Aristocracy*, in *Bulletin of the Detroit Institute of Arts*, Vol. 88, No.1/4, *Japanese art at the Time of the Samurai*, 2014, pp.10-19
- Stockdale J., *Origin Myths: Susano-o, Orikuchi Shinobu, and the imagination of exile in Early Japan*, *History of Religions*, Vol.52, No.3, pp. 236-266, February 2013
- Stoppino M., *Potere e teoria politica*, ECIG editore, 1993
- Sugimoto Y., *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge University Press, 2010
- Sulkunen P., *Drinking patterns and the level of alcohol consumption: an international overview*, in R.J. Gibbins et al., eds., *Research advances in Alcohol and Drug Problems*, vol.3, pp. 223-281, 1976
- Suzuki M., *Nyonin Kinsei*, Yoshikawa Kobunkan, Tokyo, Japan, 2002
- Tachibanaki T., *The New Paradox for Japanese Women: Greater Choice, Greater Inequality*, The International House of Japan Inc., 2010
- Takara A., *Socialization Practices Regarding Shame in Japanese Caregiver-Child Interactions*, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University, Kyoto, Japan, 2019
- Teeuwen M., Scheid B., *Tracing Shinto in the History of Kami Worship – Editors’ Introduction*, *Japanese Journal of Religious Studies*, 2002, 29/3 -4
- Tipton E. K., *Il Giappone Moderno: una storia politica e sociale*, Einaudi, Torino, 2011

Tsunetsugu M., *Studies in Shinto Thought*, tradotto da Brown D.M e Araki J.T., Tokyo: Ministry of Education, 1964

Tsunoda R. et al., *Sources of Japanese Tradition*, New York: Columbia University Press, 1958, pp. 273-285

Turner V., *The Ritual Process*, Chicago, 1969

Tylor E. B. , *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, 1871, pp.3

Uno K., *Womanhood, war, and empire: Transmutations of "good wife, wise mother"*, *Gendering Modern Japanese History*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2005

Waida M., *Sacred Kingship in Early Japan: A historical introduction*", *History of Religions* 15, no. 4, 1976, pp 323

Wakita H., *Chūsei Kyōto to gion Matsuri: Ekijin to Toshi no Seikatsu*, Yoshikawa Kobunkan: Tokyo, Japan, 2016

Wilson B., *Secularisation': Religion in the Modern World.*" In *The World's Religions: The Study of Religion, Traditional and New Religions* , eds. Stewart Sutherland and Peter Clarke, pp. 195-208. Routledge, 1911

Yanagawa K., *The Sensation of Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, ed. N. Inoue, pp. 3-19, Tokyo, 1988

Yanagita K., *zenshu daijyukan nihon no matsuri*, Tokyo, Chikuma Shobo, 13, 1969, Vol. 10

Yao Ji N., *Return to the Countryside: An ethnographic study of young urbanities in Japan's shrinking regions*, *Journal of Rural Studies*, Vol. 107, 2024

Yasuda T., *Datsu Nihongo e no shiza (Perspectives on Post-Japanese Language)*, Tokyo: Sangeisha, 2003

\_\_\_\_\_, *Kokugo to hōgen no aida: Gengo kōchiku no seijigaku (Between "National Language" and "Dialects": Politics of Language Construct*, 1999

