

Giovanni Bulian

PERIFERIE DEL SACRO

Il Capodanno in una comunità di mare del Giappone

BIBLIOTECA DI STUDI ANTROPOLOGICI ED ETNOGRAFICI



Il Giappone rurale contemporaneo si presenta sempre più “periferico”, afflitto dall’invecchiamento demografico, la disoccupazione e l’emigrazione nelle aree urbane. Le comunità stanziati nei *ritō* (“isole remote”) accusano le maggiori difficoltà: l’insularità, il fragile sistema ecologico e l’inquinamento marino intaccano l’economia locale e causano lo spopolamento. Al Giappone rurale, e in particolare alle aree lontane dai grandi centri urbani, l’antropologia ha ripreso a interessarsi recentemente, nel contesto delle dinamiche regionali delle società asiatiche. Questo studio, incentrato sulla celebrazione del Capodanno nell’isola di Kamishima, offre una panoramica della trasformazione dei sistemi organizzativi di una piccola comunità di pescatori, mettendone in luce le strategie di adattamento culturale, le questioni relative alla microfisica istituzionale, i processi identitari e l’organizzazione religiosa in contesti di forte marginalità economica e sociale.

Giovanni Bulian ha conseguito il dottorato di ricerca in Antropologia, Etnologia, Studi Culturali presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali dell’Università di Siena. Svolge da anni ricerche sul campo in alcune comunità di pescatori del Giappone. È assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi sull’Asia e sull’Africa Mediterranea dell’Università Ca’ Foscari di Venezia.

€ 19,00

ISBN-978-88-400-1591-0



BIBLIOTECA DI STUDI ANTROPOLOGICI

Direttore:

Stefano Allovio (Università Statale di Milano)

Comitato editoriale:

Marco Aime (Università di Genova)

Alice Bellagamba (Università di Milano-Bicocca)

Simonetta Grilli (Università di Siena)

Ivo Quaranta (Università di Bologna)

Pier Paolo Viazzo (Università di Torino)

Volumi pubblicati:

Gaetano Mangiameli

Le abitudini dell'acqua

Antropologia, ambiente e complessità in Africa occidentale

Stefano Allovio (a cura di)

Antropologi in città

Manuela Tassan

Nature ibride

Etnografia di un'area protetta nell'Amazzonia brasiliana

Giovanni Bulian

PERIFERIE DEL SACRO

Il Capodanno in una comunità
di mare del Giappone

EDIZIONI UNICOPLI

In copertina: la cerimonia dell'*awatsuki* a Kamishima-chō

Prima edizione: ottobre 2012

Copyright © 2012 by Edizioni Unicopli,
via Andreoli, 20 - 20158 Milano - tel. 02/42299666
<http://www.edizioniunicopli.it>

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla Siae del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941, n. 633, ovvero dall'accordo stipulato fra Siae, Aie, Sns e Cna, Confartigianato, Casa, Clai, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

INDICE

- p. 7 AVVERTENZE
1. Nota sulla trascrizione dei termini giapponesi e cinesi, 7 - 2. Traduzione, interviste e materiale integrativo, 8 - 3. Indicazioni storico-geografiche, 8.
- 9 Introduzione
- 19 Capitolo I
UN GIAPPONE PERIFERICO
1. Premessa, 19 - 2. Periferie insulari, 23 - 3. La comunità di Kamishima-chō, 30 - 4. Una grande famiglia, 34 - 5. “Illuminiamo un luogo adombrato”, 41.
- 47 Capitolo II
UN INTRECCIO DI POTERI
1. Una sovrapposizione di organizzazioni, 47 - 2. Case, mare, vento, 49 - 3. Territorio e organizzazioni, 52 - 4. L'organizzazione dei *seko*, 60 - 5. Lo “spirito *seko*”, 63.
- 71 Capitolo III
L'ASCESA DEL *KUMIAICHŌ*
1. Pesca, cultura, trasformazione, 71 - 2. L'Associazione cooperativa ittica di Kamishima-chō, 74 - 3. Leadership locale e trasformazione istituzionale, 77 - 4. L'evoluzione storica della leadership locale: *ōmoto* e *shōsen Konpira kō*, 79 - 5. La leadership del *kumiaichō*, 81.
- 85 Capitolo IV
IL DECLINO DEL *MIYAMOCHI*
1. Il declino di un monopolio socio-religioso, 85 - 2. Caratteristiche delle comunità rurali del Kinki, 88 - 3. Il sistema del *miyamochi* e dell'*inkyoshu*, 93 - 4. *Inkyo*, *kanreki* e *kazoedoshi*: un'analisi comparativa, 100.

p. 107	Capitolo V IL CAPODANNO NELLA BAIA DI ISE 1. Il sistema festivo del Capodanno, 107 - 2. Il Capodanno nella Baia di Ise, 109 - 3. Rimuovere l'impurità, 111 - 4. Allontanare il male, 115 - 5. La simbologia dell'acqua, 117 - 6. Onorare gli dèi, 119 - 7. Celebrare il dio della guerra, 123 - 8. Tagliare, bruciare, rigenerare, 125.
129	Capitolo VI IL SOLE, IL SERPENTE E IL DIO DEL MARE 1. Una molteplicità di simboli, 129 - 2. L'origine del termine <i>gētā</i> , 130 - 3. Caratteristiche generali del <i>matsuri</i> , 132 - 4. Le interpretazioni del significato simbolico dell' <i>awa</i> e dell' <i>awatsuki</i> , 135 - 5. L' <i>awa</i> come simbolo solare, 137 - 6. L' <i>awa</i> e l' <i>umi no kami</i> , 140 - 7. L' <i>awa</i> come rappresentazione simbolica del serpente, 142.
153	Capitolo VII IL CAPODANNO DI KAMISHIMA 1. Il Capodanno tra continuità e innovazione, 153 - 2. <i>Kotosame – yarimashōbune</i> (8 dicembre), 155 - 3. Simboli in transizione, 158 - 4. <i>Mamemaki</i> , 164 - 5. <i>Morōmo kubari</i> , 168 - 6. Un cerchio che si restringe, 171 - 7. Calmare le acque del mare, 178 - 8. La battaglia di Capodanno, 181 - 9. La celebrazione dello <i>hinata matsuri</i> , 186 - 10. Gli eventi dopo il <i>gētā matsuri</i> (2–20 gennaio), 188 - 10.1 <i>Funa matsuri</i> , <i>urayasu no mai</i> e <i>isomatsuri</i> (2 gennaio), 188 - 10.2 <i>Mikazukisan</i> (3 gennaio), <i>shishimai</i> , <i>manzai</i> e <i>toshi iwai</i> (4 gennaio), 189 - 10.3 <i>Muikasai</i> e <i>sabasaba</i> (6 gennaio), 192 - 10.4 <i>Nanakusa</i> (7 gennaio), <i>konpirasan</i> (10 gennaio), <i>Yatsushirō jinja reitaisai</i> (11 gennaio), <i>Ise daisan</i> (12 gennaio), <i>Aomine he no omairi</i> (18 gennaio), <i>Ebisu kō</i> (20 gennaio), 195.
197	Epilogo. UNA QUESTIONE DI DEFINIZIONE
205	Glossario
209	Appendici
213	Bibliografia
229	Sitografia

AVVERTENZE

1. Nota sulla trascrizione dei termini giapponesi e cinesi

Il giapponese è una lingua polisillabica ad accento tonale (*pitch accent*). I segmenti di ritmo più piccoli nei quali si possono analizzare le sillabe sono le more. L'accento melodico del giapponese consiste nella differenza di ciascuna mora, la quale può essere alta o bassa. L'unica indicazione che è possibile dare è che la seconda mora ha un accento contrario alla prima mora. Per il resto, non è possibile stabilire una regola di distribuzione delle altezze. Il sistema di trascrizione seguito è lo Hepburn. Tranne che per i nomi propri, tutti i termini giapponesi vengono dati in corsivo e sono resi per lo più al maschile in italiano. Il sistema di trascrizione è il seguente:

chi è un'affricata come l'italiano "c" di cera
g è sempre velare come l'italiano "g" di gara
h è sempre aspirata
j è affricata e si pronuncia come "g" di gioco
s è sorda come "s" di sasso
sh è fricativa come "sc" di scena
u è quasi muta ed è pronunciata con le labbra meno arrotondate rispetto all'italiano (u in su e tsu è quasi muta e assordita)
w si pronuncia come "u" molto rapida
y si pronuncia come "i" di ieri
z si pronuncia come una sibilante sonora, come in rosa, o come un'affricata, come "z" di zona, se si trova in posizione iniziale dopo "n"

Nella trascrizione le vocali lunghe sono contrassegnate da un segno diacritico: -ā -ī -ū -ē -ō.

Le poche parole cinesi sono date secondo la trascrizione *Pinyin*,

eliminando tuttavia per comodità grafica, l'indicazione del tono.

2. Traduzione, interviste e materiale integrativo

Le traduzioni dal giapponese e dall'inglese sono dell'Autore, come pure le fotografie, le mappe, gli schemi e le tabelle, salvo altra indicazione. L'uso della maiuscola e la separazione delle parole, nel caso della romanizzazione della lingua giapponese, comportano dei margini di arbitrarietà. Per mantenere l'anonimato delle persone intervistate e di quelle menzionate in questo lavoro, sarà indicato per esteso solamente il cognome, mentre il nome verrà semplicemente indicato con la prima lettera.

3. Indicazioni storico-geografiche

La periodizzazione storica utilizzata nel testo è la seguente:

Periodo Yayoi: circa 300 a.C.-250 d.C.

Periodo Heian: 794-1185 d.C.

Periodo Ashikaga: 1336-1568

Periodo Tokugawa: 1600-1867

Periodo Meiji: 1868-1912

Periodo Taishō: 1912-1926

Periodo Shōwa: 1926- 1989

Periodo Heisei: 1989-

Nelle designazioni geografiche, l'equivalenza fra termini italiani e giapponesi è la seguente: prefettura (*ken*), città (*shi*), cittadina (*machi, chō*), villaggio (*mura*). Le Prefetture del Giappone sono le 47 suddivisioni subnazionali: una "metropoli" (*to*), Tōkyō; un "circuito" (*dō*), Hokkaidō; due prefetture urbane (*fu*), Ōsaka e Kyōto; e 43 altre prefetture (*ken*). In giapponese, ci si riferisce comunemente a esse come Todōfuken. Il sistema corrente è stato stabilito dal Governo Meiji nel 1871, ed è noto come abolizione del sistema *han*. Le Prefetture rimpiazzarono anche le precedenti province e il loro numero venne ridotto a 47 nel 1888. La Legge delle Autonomie Locali del 1947 diede maggior potere politico alle Prefetture e prevedeva governatori localmente eletti. Secondo tale Legge, ogni Prefettura è ulteriormente suddivisa in città, a sua volta suddivisa in cittadina e villaggi.

INTRODUZIONE

Questo volume si propone di offrire una panoramica delle trasformazioni dei sistemi organizzativi di una piccola comunità¹ di pescatori giapponese, a seguito delle gravi problematiche di natura demografica, economica e sociale che affliggono oggi il Giappone rurale. L'argomento principale è un ciclo festivo invernale chiamato *gētā matsuri* ("festa di *gētā*") che si svolge durante il Capodanno nell'isola di Kamishima (lett. "isola del *kami*²"), una piccola comunità stanziata nella Baia di Ise. Questa celebrazione mette in luce tutta una serie di questioni relative alle trasformazioni delle istituzioni locali, a quelle demografiche, economiche e sociali e ai rapporti di potere tra le varie cariche istituzionali locali. Le presenti pagine intendono offrire uno sguardo sul fenomeno culturale della festa in un contesto socioeconomico di forte marginalità, aprendo una "finestra etnografica" su un'area geografica poco studiata in antropologia: i *ritō* ("isole remote")³, una

¹ Data l'ambiguità ideologica del termine "comunità", specifico che viene inteso in questo lavoro come "comunità locale" inserita in una rete di relazioni sociali, economiche e istituzionali. Si vuole indicare inoltre il *mura* ("villaggio"), una comunità rurale che un tempo era stato un villaggio, che continua a mantenere una struttura sociale che non viene più riconosciuta come unità amministrativa indipendente. La scelta del termine "comunità" al posto di "villaggio" è motivata quindi dal fatto che "villaggio" non rispecchia la complessità del sistema sociale ed economico delle aree rurali e delle trasformazioni istituzionali avvenute nell'arco degli ultimi cinquant'anni, ma significa "struttura insediativa".

² Il termine *kami* è di difficile traduzione. Generalmente viene tradotto come "dio" o "spirito", ma il suo significato è molto più articolato e ricopre una vasta gamma di significati riferiti al sacro, agli eroi deificati, agli dèi imperiali e della mitologia locale, agli spiriti della natura e agli antenati. Per un'analisi del termine *kami* cfr. T.J. Vance, *The Etymology of Kami*, «Japanese Journal of Religious Studies» 19, 1983, pp. 277-288.

³ Con l'eccezione delle isole Okinawa e Ryūkyū, a cui sono state dedicati specifici settori di ricerca, lo studio dei *ritō* non ha ricevuto particolari attenzioni al di fuori dell'ambito degli studi etnologici giapponesi.

delle isole minori abitate che formano l'arcipelago giapponese. Le comunità stanziati nei *ritō* sono quelle che accusano maggiori difficoltà dal punto di vista economico e sociale: la dislocazione geografica, l'insularità, la maggiore vulnerabilità ai fenomeni meteorologici rispetto alle aree costiere, il fragile sistema ecologico – il delicato equilibrio tra l'ambiente naturale e le tradizionali tecniche di pesca – e l'inquinamento del mare costituiscono i principali fattori che intaccano il welfare locale e causano spesso la riduzione delle comunità.

Lo studio delle comunità stanziati nei *ritō* costituisce inoltre l'esempio forse più illuminante per comprendere la realtà sociale ed economica del Giappone rurale, che si presenta come "periferica", afflitta da problematiche come l'invecchiamento demografico, dovuto al forte calo delle nascite, alla disoccupazione e all'emigrazione dei giovani nelle aree urbane in cerca di migliori prospettive di lavoro, e quindi alla mancanza di un ricambio generazionale nelle attività del settore primario e secondario. Parlare oggi del Giappone rurale, e in particolare di quelle aree lontane dai grandi centri urbani come Tōkyō e Ōsaka, significa quindi affrontare una realtà estremamente complessa, a cui l'antropologia ha ripreso a interessarsi nuovamente, offrendo un apporto prezioso all'analisi delle dinamiche regionali delle società-stato, e ai relativi dibattiti che hanno definitivamente affossato i contributi dati dall'etnografia rurale del dopoguerra⁴.

Possiamo partire da queste considerazioni per ricollegarci alla nostra analisi delle dinamiche organizzative della comunità di Kamishima-chō, che, in primo luogo, possono essere assunte quali lineamenti di un *case study* utile a intendere in senso reciprocamente adattivo il rapporto tra le autorità governative centrali e le comunità rurali. L'attenzione si è diretta sull'analisi di quelle «asimmetrie persistenti»⁵, sul disequilibrio socio-economico che caratterizza il rapporto fra centro e periferia e che mette in rilievo, nel nostro caso, il tema dell'insularità, un concetto che offre un importante spunto di riflessione sugli aspetti socioculturali dei

⁴ Cfr. S. Abraham, J. Waldren, (eds.), *Local Development: Knowledge and Sentiments in Conflict*, London, Routledge, 1998; C.S. Thompson and J.W. Traphagan (eds.), *Wearing Cultural Styles in Japan: Concepts of Tradition and Modernity in Practice*, Albany, State University of New York Press, 2006.

⁵ U. Fabietti, V. Matera (a cura di), *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, 2002, Milano, Mondadori, p. 96.

processi di trasformazione in atto nei contesti di marginalità geografica. Gli effetti dell'insularità, specialmente sulle piccole isole, sono universalmente riconosciuti – la lontananza geografica, la perifericità, le carenze infrastrutturali, le costrizioni economiche e demografiche, la dipendenza da fattori esterni –, e hanno portato storicamente a considerare l'isola come un “emblema della singolarità”. L'idea di separazione, di perifericità geografica che l'isola esprime, luogo di stagnazione culturale lontano dai paradigmi culturali dominanti, ha offerto molte possibilità discorsive alle scienze sociali. Nel contesto giapponese, i *ritō* non fanno eccezione e una vasta letteratura etnografica incentrata principalmente sull'arcipelago di Okinawa e di Ryūkyū, ha messo in evidenza argomenti relativi alla marginalità geografica nelle sue varie declinazioni storiche, economiche e socioculturali⁶, mentre nella letteratura etnologica giapponese (*minzokugaku*)⁷ gli abitanti dei *ritō* hanno iniziato a guadagnare visibilità grazie a opere come *Wasurerareta nihonjin* (“I Giapponesi dimenticati”) di Tsuneichi Miyamoto⁸.

Sebbene abbiano risonanza epistemologica di lunga data per discipline come l'antropologia⁹, nel contesto della globalizzazio-

⁶ M. Allen, *Identity and Resistance in Okinawa*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2002.

⁷ Il termine *minzokugaku* indica sia «lo studio dei costumi popolari» sia «etnologia», in quanto i due termini sono omonimi e semanticamente vicini. Riguardo al secondo termine, gli specialisti giapponesi tendono oggi a sostituirlo con il neologismo *bunka jinruigaku* (“antropologia culturale”).

⁸ T. Miyamoto, *Wasurerareta nihonjin* 『忘れられた日本人』, Tōkyō, Miraisha, 1960.

⁹ Come esempio dell'apparente potere della geografia nel determinare il carattere dell'uomo, le isole hanno attirato scrittori, scienziati, antropologi e altri studiosi intenti a esplorare l'interazione dell'individuo con l'ambiente, un tema che ha affascinato l'Europa sin dal periodo della prima età moderna. Come ha osservato Russel King: «Per i geografi, gli antropologi, gli ecologisti e i biologi le isole detengono una particolare attrazione, funzionando come laboratori spaziali su piccola scala dove le teorie possono essere testate e i processi osservati in un ambiente con un sistema semichiuso». Russel King, *The Geographical Fascination of Islands*, in D.G. Lockhart, D. Drakakis Smith, J. Schembri (eds.), *The Development Process in Small Island States*, London, Routledge, 1993, pp. 13-37. L'inaugurazione della ricerca sul campo con Malinowski su un arcipelago del Pacifico non è stata quindi casuale, poiché alla base della sua pratica etnografica vi è l'idea che una società è comprensibile su un piano sincrono. Altri antropologi come Margaret Mead approfondirono ulteriormente le implicazioni di questa metodologia, affermando che certe società primitive erano ideali per la descrizione sincrona, essendo inadatte alla comprensione storica. Tale presupposto lo troveremo poi nell'opposizione strutturale di Claude Lévi-Strauss tra le cosiddette società “calde” e “fredde”.

ne, le isole sono risorse critiche per l'emergenza delle identità nazionali e per l'affermazione della specificità culturale, divenendo "etno-scenari" ideali per lo studio della produzione di località¹⁰. A questo proposito, Akhil Gupta e James Ferguson hanno osservato come l'antropologia, da un lato, «appare determinata ad abbandonare le sue vecchie concezioni di comunità territorialmente delimitate e culture stabili e localizzate e ad apprendere un mondo interconnesso nel quale persone, oggetti e idee si spostano rapidamente e rifiutano di stare al loro posto», dall'altro, «è arrivata a dipendere in maniera più pesante che mai dall'impegno metodologico verso il trascorrere lunghi periodi in contesti localizzati», insistendo su quelle idee di "locale" che rifiuta a livello teorico¹¹. In balia delle «correnti globali» e dei «vortici locali»¹², le isole, entità periferiche per definizione, entrano in gioco come protagoniste di una relazione di reciproca influenza con i "centri", e nuovi approcci interpretativi hanno introdotto differenti prospettive analitiche sulla specificità di questi rapporti:

Il mondo contemporaneo è economicamente e politicamente caratterizzato da un disequilibrio: il centro comanda, la periferia ubbidisce. Ma in campo culturale come vanno le cose? Pare sia troppo semplice ritenere che in campo culturale le cose vadano parallelamente a quanto avviene in campo economico o politico. Il panorama che si presenta oggi a un'indagine della situazione globale dal punto di vista culturale è in effetti assai più variegato di quanto lasci supporre l'immagine di un centro che comanda e di una periferia che ubbidisce. A livello mondiale, il processo culturale risulta essere assai più complesso di quanto possa farci credere l'opposizione classica centro-periferia. Dobbiamo infatti abituarci, almeno sul piano culturale, a ragionare al plurale, in termini di centri e periferie¹³.

Sotto questo profilo, si può dire che non c'è una divaricazione qualitativa tra centro e periferia, se non in termini di produzione culturale. Tenendo conto di queste considerazioni, può essere utile citare il sociologo Yoshio Sugimoto per una sintesi della

¹⁰ Cfr. A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

¹¹ A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Culture, Power Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, Duke University Press, 1997, p. 4.

¹² A. Favole, *Introduzione: correnti globali, vortici locali*, «La ricerca folklorica» 55, p. 3.

¹³ U. Fabietti e V. Matera, cit., p. 96.

complessità del tema:

In termini socio-geografici, la società giapponese può essere vista come soggetta a forze di centralizzazione e di persistenza dell'ordine culturale decentralizzato. Sebbene il potere dominante di Tokyo abbia omogeneizzato la nazione, distintive configurazioni culturali locali hanno perdurato. In molti modi, questo braccio di ferro tra le dinamiche centralizzanti e decentralizzanti finisce per rendere simili diverse aree in molti modi. Allo stesso tempo, rende frustrante il processo interno di convergenza delle prassi e dei valori in tutte le regioni¹⁴.

Questa impostazione multidimensionale del rapporto centro-periferia deve perciò tentare di collegare i differenti livelli ai quali si estrinsecano tali relazioni. Le iniziative del centro e le relative reazioni della periferia possono corrispondere a una serie di questioni sul piano della produzione culturale locale e assumere inoltre un ruolo importante nell'individuare le caratteristiche dell'organizzazione e del funzionamento di una comunità rurale.

Sulla scia di queste riflessioni, il paradigma centro-periferia si riallaccia quindi al secondo tema di questo libro: le trasformazioni organizzative interne alle comunità stanziata nei *ritō* al fine di evidenziare in che modo i “processi di infiltrazione istituzionale” del Governo nazionale e prefetturale si siano effettivamente fatti strada nel complicato intreccio delle relazioni economiche e sociali, fortemente radicate nel territorio, che caratterizzano la vita della comunità di Kamishima-chō. Questo lavoro tiene presente il bisogno di ripensare ai rapporti di potere tra i membri della comunità, in particolare della leadership locale, e il suo contributo si individua nella descrizione e nell'interpretazione del ruolo delle organizzazioni locali svolto all'interno delle celebrazioni festive del Capodanno. Un tema centrale del libro è dunque rappresentato dall'analisi dell'organizzazione religiosa, mettendo in evidenza questioni relative alla microfisica istituzionale e ai rapporti di potere tra i membri della comunità, in risposta ai cambiamenti che hanno investito l'intero tessuto sociale, dal lavoro alla politica, dall'infrastruttura al nucleo familiare, che sono causa ed espressione stessa del cambiamento. Partendo dall'assunzione che la festa sia un “fenomeno sociale totale”, secondo la

¹⁴ Y. Sugimoto, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 71.

concezione inaugurata da Marcel Mauss e ampiamente condivisa dalla maggior parte degli antropologi, essa abbraccia tutta una serie di tematiche relative alla complessità sociale della collettività celebrante e alla trasformazione dell'organizzazione locale. La festa è in grado di riflettere tanto la concezione classica del *modus operandi* degli attori rituali immersi in un determinato contesto sociale, quanto la fluidità di significato attraverso il quale i pescatori di Kamishima-chō sono “scesi a patti” con le trasformazioni avvenute all'interno della comunità.

Seguendo una letteratura ormai consolidata, la chiave interpretativa adottata in questo libro per contestualizzare il tema della festa è quella del *matsuri* (“festa”), un fenomeno sociale multifunzionale dotato di caratteristiche fortemente comunitarie¹⁵. La complessità del *matsuri* risulta interpretabile come un microcosmo che ha reso spesso difficile una conoscenza etnograficamente documentata dei fenomeni festivi, fuori da uno schema ideale di festa. Indubbiamente, il *matsuri* si carica di particolari connotazioni tematiche che gli conferiscono una sua autonomia storico-religiosa, ma come ha messo in evidenza Scott Schnell, «il valore strumentale del rituale religioso come un mezzo di adattamento – o forse di introduzione – ai cambiamenti nell'ordine socio-politico rimane largamente inesplorato»¹⁶.

Sulla base di queste argomentazioni, la scelta di intitolare il libro *Periferie del sacro* è motivata dall'intento di analizzare il rapporto tra le trasformazioni sociali, le relative strategie di adattamento e la riorganizzazione del sistema religioso di una zona periferica del Giappone. La sintassi e la logica culturale sociale delle celebrazioni di un Capodanno di una comunità di pescatori sono quindi rese più complesse dal riconoscimento della componente culturale della perifericità e dal ruolo che gli attori rituali hanno nella produzione della propria “identità religiosa periferica”. Ponendosi al confine tra l'antropologia, gli studi religiosi e l'etnologia giapponese, questo libro si serve di una serie di approcci metodologici che testimoniano la necessità di superare griglie interpretative unidirezionali. In particolare, l'uso della letteratura etnologica giapponese è giustificato dal fatto che l'etnologia costituisce uno strumento prezioso per quella potenzia-

¹⁵ E. Moriarty, *The Comunitarian Aspect of Shinto Matsuri*, «Asian Folklore Studies» 31, 1972, pp. 91-140.

¹⁶ S. Schnell, *The Rousing Drum: Ritual Practice in a Japanese Community*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, p. 4.

lità sintetica, dovuta alla sua natura comparativa, con la quale è in grado di riferire i singoli elementi culturali al loro orizzonte complessivo.

È importante inoltre tenere presente che le interpretazioni fornite dall'etnologia nativa sono spesso "introiettate" dagli stessi informatori: non è stato quindi un caso scoprire che molti degli intervistati di Kamishima-chō avessero letto e riportato alcune delle opere citate in questo libro. Sebbene il Giappone abbia prodotto un "modo di pensarsi" creando una sua tradizione accademica, l'etnologia nativa viene spesso adombrata nell'ambito degli studi internazionali per motivi di barriera linguistica o per la scarsa considerazione dei contributi teorici apportati, come ha denunciato l'antropologo Takami Kuwayama¹⁷. A questo proposito, è calzante l'immagine che propone Thomas Gerlhol (ripreso tra l'altro da Kuwayama) sul binomio centro-periferia in antropologia: il rapporto tra il centro (l'antropologia americana, britannica e in misura minore l'etnologia francese) e la periferia (le altre tradizioni accademiche) è simile al rapporto che lega la terraferma con le isole remote¹⁸.

Il lettore avvertirà quindi diversi registri linguistici all'interno del testo, in molti casi descrittivi o comparativi, in altri, più in linea con l'ermeneutica antropologica. Vi sono ovviamente cautele metodologiche che bisogna tener presente. In primo luogo, ho evidenziato maggiormente il contesto etnografico rispetto al panorama teorico in cui si inserisce. Il motivo è soprattutto dovuto alla necessità di fornire un'esposizione etnografica più completa possibile su un tema poco trattato, riallacciandomi, dove ho ritenuto più opportuno, a particolari tematiche già affrontate in vari ambiti disciplinari. Ho dedicato infatti un'attenzione particolare all'etnografia delle trasformazioni dei processi simbolici del *gētā matsuri*, tentando di ricostruire il passato della festa e nello stesso tempo di render conto delle trasformazioni. Tra questi due poli si muove la descrizione etnografica al fine di distinguere ciò che permane e ciò che è invece mutato. In secondo luogo, nel

¹⁷ T. Kuwayama, *Neitibu no jinruigaku to minzokugaku: chi no sekai shi-sutemu to nihon* 『ネイティブの人類学と民俗学—知の世界システムと日本』, Tōkyō, Kobundo, 2008.

¹⁸ T. Gerholm, *Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology*, in H.F. Vermeulen, A. Roldán (eds.), *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, London, Routledge, pp. 159-170. Si veda anche: A. Appadurai, *Theory in Anthropology: Center and Periphery*, «Comparative Studies in Society and History» 28, 1986, pp. 346-361.

corso della descrizione dei vari eventi cerimoniali che compongono il ciclo festivo del *gētā matsuri*, gli eventi osservati vengono descritti a tutto tondo, privilegiando alcuni punti, a discapito di altri. La rilevazione diretta ha rappresentato il principale strumento d'indagine per gli aspetti attinenti l'organizzazione cerimoniale e per quelli relativi alla struttura sociale della comunità. Infine, avendo indagato i gruppi festivi a partecipazione maschile, la raccolta dei dati etnografici fa riferimento quasi esclusivamente a uomini, mentre solo una parte delle interviste è stata condotta con donne, generalmente unite da legami di parentela sullo sfondo delle reti parentali.

Il libro si articola in due parti. La prima ha lo scopo di introdurre il lettore nell'area di ricerca, in alcuni elementi di riferimento della situazione economica e sociale di una tipica comunità di pescatori giapponese. Nel primo capitolo viene ricostruita la fisiologia sociale della comunità di Kamishima-chō, nel suo contesto geopolitico, demografico ed economico, tenendo inoltre presente le condizioni di marginalità sociale, la dislocazione geografica e le problematiche sociali che caratterizzano le comunità stanziate nei *ritō*. Nel secondo capitolo viene preso in esame il rapporto tra le organizzazioni tradizionali, basate sul senso di appartenenza territoriale, e le nuove organizzazioni (le Associazioni di vicinato, chiamate *chōnaikai*) introdotte dal Governo nel dopoguerra, che hanno gradualmente trasformato l'organizzazione interna della comunità di Kamishima-chō. In questo capitolo e in quello successivo verrà inoltre dedicata particolare attenzione al complesso intreccio di poteri esercitati dalle varie cariche istituzionali locali, che, come vedremo più avanti, svolgono un ruolo determinante nella gestione amministrativa e organizzativa del ciclo festivo del Capodanno. Nel terzo capitolo esaminerò invece la figura del *kumiaichō*, il direttore dell'Associazione cooperativa ittica di Kamishima-chō, che assieme al *chōnaikaichō* (il direttore responsabile dei *chōnaikai*) rappresenta il vertice istituzionale della comunità. Una particolare attenzione verrà inoltre rivolta alla questione della leadership del *kumiaichō*, analizzata in rapporto alle trasformazioni economiche e istituzionali avvenute di recente nella comunità. Nel capitolo quarto saranno presi in esame il declino del ruolo del *miyamochi*, il responsabile delle cerimonie religiose, e dell'*inkyoshu*, un'organizzazione di anziani ex *miyamochi* che presiede alle cerimonie più importanti e che esercita una forte influenza sulla comunità.

Nella seconda parte del libro si entrerà gradualmente nel contesto etnografico, e sarà dedicata un'attenzione particolare all'etnografia del Capodanno. Nel capitolo quinto si introdurrà il tema del Capodanno a Kamishima-chō, mettendo in correlazione l'organizzazione e le varie cerimonie religiose della comunità con quelle che si svolgono nelle aree limitrofe. Nel capitolo sesto si pongono in rilievo i contributi apportati dalla letteratura etnologica giapponese, che si è focalizzata principalmente sulle caratteristiche simboliche del Capodanno di Kamishima-chō, usando un approccio di tipo comparativo. Infine, nel settimo capitolo, verrà presa in esame la celebrazione del *gētā matsuri*, che rappresenta la fase più importante del Capodanno di Kamishima-chō, perché offre un quadro completo dei rapporti di potere sul piano organizzativo tra le vecchie istituzioni comunitarie (*miyamochi* e *inkyoshu*) e le nuove (*chōnaikai*, "Associazione di vicinato", e *gyōgyokumiai*, "Associazione cooperativa ittica"). Al termine del libro, un'appendice con alcune tabelle di approfondimento e un breve glossario che riporterà i principali etnemi.

Suggerimenti significativi sono venuti dagli incontri e dai colloqui avuti con Pier Giorgio Solinas (Università di Siena) e da Massimo Raveri (Università "Ca' Foscari" di Venezia), che mi ha fornito ulteriori spunti di approfondimento. Accanto a essi, ci sono persone che sono state coinvolte in modo più diretto nella stesura del testo: Gianluca Ligi (Università "Ca' Foscari" di Venezia) ha avuto la cortesia di leggere e commentare questo lavoro. Desidero inoltre ringraziare coloro che mi hanno aiutato a orientarmi nella raccolta del materiale bibliografico, in particolare Johannes Harumi Wilhelm (Università di Vienna) e Hitoshi Yamada (Università Hosei). Un particolare ringraziamento va inoltre a Otello Giovanardi e Saša Raicevich dell'Istituto Superiore Protezione e Ricerca Ambientale (ISPRA). Così come ringrazio tutti coloro mi hanno aiutato con i loro consigli e le loro critiche. Resto ovviamente il solo responsabile di ogni errore.

UN GIAPPONE PERIFERICO

1. *Premessa*

30 dicembre 2008

Partendo dalla città costiera di Toba-shi con il primo traghetto della mattina si raggiunge l'isola di Kamishima-chō impiegando circa quaranta minuti con una sola sosta sull'isola di Sugashima. Il viaggio via mare, spesso cancellato durante l'inverno per via del cattivo tempo, è molto confortevole: schermi fissati sulle pareti della cabina indicano in tempo reale l'esatta posizione del traghetto, intervallando la mappa nautica di tanto in tanto con schede informative sulle varie isole della baia. Ci sono a bordo pochi passeggeri, la maggior parte pendolari e qualche studente, vi sono inoltre alcune casse in polistirolo contenente pesce surgelato, quotidiani e riviste imballati accuratamente messi vicino allo sportello di entrata. Per ragioni di sicurezza, non si può uscire dalla cabina dei passeggeri, anche quando le condizioni meteorologiche lo permettono. L'ultima parte del viaggio è particolarmente movimentata dato che l'isola di Kamishima-chō si trova in acque molto agitate, perché confina con il mare di Enshu a est e con il mare di Kumano a ovest, una zona difficile per la navigazione, mentre sul versante settentrionale fronteggia il Canale di Irigo, dove la corrente marittima è estremamente pericolosa a causa della vicinanza con l'Oceano Pacifico.

Verso le 10 si fa scalo al porto di Kamishima-chō, dove alcuni signori anziani, muniti di piccoli carrelli, attendono sulla banchina. Dopo essersi incontrati e salutati con le poche persone che escono dal traghetto, iniziano a caricare sui carrelli i vari scatoloni per poi scomparire in qualche viottolo del villaggio. Il molo è un buona posizione per vedere l'organizzazione spaziale del vil-

laggero, che consiste in una successione di abitazioni distribuite in un complicato intreccio di viottoli e stradine che, collegando i principali edifici (santuari, templi, edifici amministrativi, ecc.), salgono fino ai ripidi crinali, dato che l'isola di Kamishima-chō è caratterizzata da un territorio prevalentemente montuoso. Un senso di trascuratezza e di abbandono pervade ogni cosa: crepe sulle strade, cocci di *takotsubo* (anfore per la pesca del polpo) sparpagliati ovunque, pareti delle case scrostate, vecchi pozzi di cemento in disuso, reti e attrezzi della pesca abbandonati sulla banchina. La giornata è particolarmente fredda e sull'isola non ci sono luoghi di ristorazione, a parte qualche *minshuku* (pensione familiare) dove le poche stanze a disposizione sono già tutte prenotate da un'equipe televisiva della NHK, venuta a Kamishima-chō per documentare la celebrazione del Capodanno.

Camminando sulla via principale del villaggio – uno stradone di cemento che percorre tutto il villaggio da est a ovest – scorgo dei cartelli informativi sui vari luoghi dell'isola da visitare, e in particolare sullo scrittore Yukio Mishima (1925-1970) e sul suo romanzo *Shiōsai* (“La voce delle onde”) ambientato nell'isola. Seguo le indicazioni per lo Yatsushirō jinja, il principale santuario shintō della comunità, e salgo lungo una ripida gradinata di cemento imboccando uno stradina che serpeggia tra varie case. Circa a metà del percorso, scorgo una piccola diga in cemento armato abbandonata e infestata dalle piante. Lì incontro un signore anziano che abita vicino e mi dice che non posso proseguire per quella strada, perché finisce poco dopo. Gli domando se in passato gli abitanti di Kamishima-chō avessero mai avuto problemi con la siccità. Mi spiega che l'acquedotto sottomarino ha sostituito i *tanku* (“cisterna”) e i *damu*, le vecchie dighe del villaggio, e che la gente di Kamishima-chō ha avuto in passato “dei problemi” con l'approvvigionamento idrico. Mi congedo e proseguo per una via laterale.

Incontro una signora anziana che stava uscendo dalla sua abitazione, una casa in legno a due piani situata nei pressi del tempio locale. Davanti all'entrata di casa noto che ci sono alcune aste di bambù legate assieme. Mi presento e domando alla signora se le canne di bambù sono quelle usate durante la cerimonia di Capodanno. La signora chiama suo marito che era in casa, che mi racconta che quelle canne di bambù sono chiamate *onna no take* e che la quantità di bambù dipende da quanti uomini vivono in una casa. Questo singolare aspetto l'avevo osservato distrattamente

anch'io, mentre camminavo tra le stradine del villaggio, notando che le canne di bambù erano in genere una o due per casa e raramente superavano quel numero. Chiedo alla signora come viene preparato l'*awa*, l'enorme cerchio bianco che viene sollevato la notte di Capodanno, durante lo svolgimento di una cerimonia religiosa chiamata *awa tsuki* ("sollevare l'*awa*"). La signora mi spiega che il materiale usato è il *gumi*, rami di ulivo selvatico che vengono presi sulla montagna, mentre il resto del materiale viene comprato "al di là" (*mukō*), riferendosi, molto probabilmente, alla città di Toba-shi. L'uomo entra quindi in casa e ritorna con una cordicella di paglia, chiamato *wara* ("paglia"), spiegandomi che serve per avvolgere i rami di *gumo*.

Anche il *wara* viene comprato "al di là", sebbene venga intrecciato a Kamishima-chō. La ragione per cui mi mostra il *wara* è che quest'anno, secondo un particolare criterio di selezione, tocca alla sua famiglia preparare l'*awa*, e in particolare al nuovo *miyamochi* ("uomo in carica"), un signore incaricato annualmente di organizzare i rituali e le cerimonie religiose della comunità. La coppia è imparentata infatti con la famiglia dei Nagisa, il cui capofamiglia, eletto come nuovo *miyamochi*, gestisce una pensione (*minshuku*) dove saranno ospitati tutti i vari partecipanti durante la notte di Capodanno.

Mentre chiacchiero con i Nagisa, ci raggiunge un uomo sulla quarantina, vestito con una tuta bianca e con in mano un plico di volantini. L'anziano mi spiega che è un suo parente e che sta distribuendo i volantini nei tre quartieri (*seko*) di Kamishima-chō. L'uomo si avvicina, ci presentiamo, consegna alcuni fogli ai due anziani, dandone uno anche a me. Sul foglio, una semplice fotocopia, sono riportate le istruzioni, le date delle cerimonie, gli orari e il luogo di ritrovo dei partecipanti. Leggendo il volantino, intitolato "Norme per la celebrazione del *gētā matsuri* di Kamishima-chō", noto che è redatto dall'Associazione di vicinato (*chōnaikai*) e che viene distribuito dai membri dell'Associazione cooperativa ittica locale (*gyōgyokumiai*). L'uomo che avevo incontrato era un pescatore, membro dell'Associazione cooperativa ittica locale, imparentato con la famiglia del *miyamochi*, che aveva l'incarico di distribuire volantini preparati dall'Associazione di vicinato.

Salutati i Nagisa, raggiungo in breve tempo l'entrata del santuario Yatsushirō, dove mi aspetta una lunga e ripida scalinata in pietra che mi avrebbe portato nel piccolo santuario nascosto nella

foresta. La salita, piuttosto faticosa, offre comunque la possibilità di vedere il panorama del mare, che ha reso Kamishima-chō una meta turistica piuttosto ambita. Raggiunto il santuario, cammino per una stradina che mi porta davanti all'edificio principale. A fianco, appoggiato su una parete di pietra, scorgo un grosso cerchio bianco con un diametro di circa due metri. È l'*awa* che i Nagisa mi avevano menzionato prima. Il suo aspetto però è quello di un oggetto apparentemente abbandonato. La carta che avvolge il fascio di *gumi* è sporca e rovinata dalla pioggia, e in alcune parti è mangiata dagli insetti. Questo è il vecchio *awa*, che sarà sostituito da uno nuovo, preparato il giorno successivo nella sede della cooperativa ittica. Un aspetto interessante di questo oggetto mi verrà fatto presente settimane più tardi da una anziana bigliettaia del molo: lo spessore dell'*awa* è molto più sottile rispetto al passato, e per questo motivo, secondo quanto mi raccontava, la gente di Kamishima-chō andava a prendere il bambù sulla montagna: divenuto più leggero, perché ci sono sempre meno persone nella comunità in grado di sollevarlo, si poteva usare un tipo di bambù meno resistente, presente in abbondanza sull'isola, e non più quello che si comprava "al di là", una specie di bambù più grossa e resistente, utilizzata in passato anche in alcune tecniche di pesca costiera. Simbolo di una realtà sociale che si sta lentamente dissolvendo, l'*awa* diviene l'emblema di una comunità sempre più anziana, divenendo inoltre uno dei tanti simboli culturali che rappresentano la condizione attuale in cui versa il Giappone rurale.

Per una serie di coincidenze e casi fortuiti, quel giorno avevo assistito a una "sintesi etnografica" dell'argomento di questa ricerca: da un lato, il complesso sistema organizzativo che si cela dietro alla celebrazione del Capodanno a Kamishima-chō, dall'altro, le trasformazioni economiche, politiche e sociali avvenute in questa piccola comunità di pescatori. Come vedremo in dettaglio nei capitoli successivi, queste due tematiche sono fortemente interrelate fra loro. In questo capitolo inizierò a esaminare la realtà economica e sociale di questa comunità, fortemente condizionata dalle caratteristiche geografiche dell'isola. Dal punto di vista dell'amministrazione territoriale Kamishima-chō è un *ritō* ("isola remota"), una delle isole minori dell'arcipelago giapponese. Come per molte altre comunità residenti in queste isole, Kamishima-chō presenta notevoli aspetti critici per le sue caratteristiche strutturali (l'invecchiamento demografico, la di-

soccupazione, l'emigrazione dei giovani) e per le problematiche inerenti le strategie politiche attuate dal Governo per garantire la vitalità di queste comunità rurali. In questo capitolo vedremo come, nel contesto delle comunità stanziati nei *ritō*, e in particolare in quella di Kamishima-chō, le politiche mirate al miglioramento della situazione economica e sociale hanno determinato dei profondi cambiamenti nella cultura organizzativa locale e, di riflesso, nell'organizzazione religiosa.

2. Periferie insulari

Secondo il Ministero del Territorio Nazionale, delle Infrastrutture, dei Trasporti e del Turismo, viene definita "isola" (*shima*) una porzione di territorio con un perimetro costiero di almeno 0,1 km. L'arcipelago giapponese è costituito da 6852 isole disposte su tre archi, che si estendono dal nord dell'isola di Hokkaidō fino al sud dell'arcipelago di Ryūkyū. L'arco centrale comprende il Giappone propriamente detto ed è costituito dalle quattro isole principali di Hokkaidō, Honshū, Shikoku e Kyūshū, le più grandi di tutto l'arcipelago. Gli altri due archi sono formati ciascuno da una catena di piccole isole, e precisamente quello a nord dalle isole Curili (*Chishima rettō*, le "mille isole") e quello a sud dalle isole Ryūkyū. Le isole minori che attorniano l'arco principale sono chiamate *ritō* e solamente 315 presentano un insediamento¹⁹. Le comunità stanziati nei *ritō* rappresentano soltanto lo 0.6% dell'intera popolazione, sebbene i *ritō* contribuiscano a demarcare i confini della Zona Economica Esclusiva (ZEE)²⁰, uno spazio marino (4.470 km²) dodici volte più grande della superficie totale del Giappone. Proprio per la loro posizione strategica, i *ritō* sono al centro di conflitti geopolitici con gli Stati confinanti con l'arcipelago giapponese, in particolare la Repubblica Popolare Cinese e la Corea del Sud. Per esempio, le isole disabitate di Senkaku (Senkaku Shotō), conosciute anche con il nome cinese di Diaoyutai e attualmente sotto l'amministrazione giapponese, sono reclamate dalla Repubblica Popolare Cinese in quanto terri-

¹⁹ Nihon Ritō Sentā, *Ritō fukkōka handobukku* 『離島振興課ハンドブック』, Tōkyō, Kokuritsuinsatsukyoku, 2004.

²⁰ La Zona Economica Esclusiva è un'area del mare, adiacente alle acque territoriali, in cui uno Stato costiero ha diritti sovrani per la gestione delle risorse naturali.

tori facenti parte della provincia di Taiwan. La disputa territoriale sulle isole Senkaku ha recentemente raggiunto un nuovo picco di tensione per la gestione delle risorse naturali, causando anche una disputa sulla questione della sicurezza nelle acque internazionali²¹. Un altro caso riguarda l'isola di Takeshima, conosciuta anche con il nome coreano di Dokto e situata a sud-est dell'isola di Ulleungdo nel Mar del Giappone, che ha causato frizioni diplomatiche tra il Governo giapponese e quello della Corea del Sud per la gestione della Zona Economica Esclusiva.

Cos'è dunque un *ritō*? Una definizione viene data da Tsuneichi Miyamoto, un folklorista che dedicò gran parte della sua vita allo studio di queste isole, definendole nel modo seguente:

[...] un mondo circondato dal mare. La sua società ha una certa indipendenza, ma non può sopravvivere senza un legame economico con una parte dello Honshū. Quando i prodotti di un'isola non sono più necessari, allora quest'isola deve cercare un altro posto più lontano per vendere i suoi prodotti. Questa situazione costringe i residenti di un'isola remota a una vita molto difficile²².

Questa “parte dello Honshū” rappresenta il principale centro politico, economico e culturale del Giappone strategicamente concentrato nella cintura industriale situata lungo la costa del Pacifico²³. In quest'area geografica vi sono tre aree metropolitane formate dalla conurbazione delle città di Tōkyō-Yokohama, Ōsaka-Kyōto-Kobe e l'area metropolitana di Chūkyō, che fa capo alla città di Nagoya. Circa la metà della popolazione giapponese risiede in questi tre centri urbani, mentre la restante risiede nei *chihō*, le regioni geografiche più periferiche che dipendono dalle attività economiche di queste tre macroaree urbane. Il forte squi-

²¹ La realtà di questa instabilità diventò evidente il 7 settembre 2010 quando una nave della guardia costiera giapponese e un peschereccio cinese entrarono in collisione nei pressi delle isole Senkaku. Le isole, che erano amministrate dal governo militare statunitense dopo la Seconda Guerra Mondiale e, a partire dal 1972, sotto il governo giapponese, da Okinawa-ken, sono diventate una questione geopolitica tra la Repubblica Popolare Cinese e il Giappone, quando una relazione della Commissione Economica delle Nazioni Unite per l'Asia e l'Estremo Oriente rivelò la possibilità di grandi riserve sottomarine di petrolio e di gas nelle vicinanze.

²² T. Miyamoto, *Nihon no ritō - 1 (Miyamoto Tsuneichi chosakushū)* 『日本の離島一』 (宮本常一著作集), Tōkyō, Miraisha, 1969, pp. 17-18.

²³ Y. Sugimoto, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 66-69.

librio economico e demografico fra la popolazione urbana e la popolazione rurale è un fenomeno multidimensionale dove giocano fattori come la depopolazione, la denatalità, l'emigrazione dei giovani, il deterioramento sociale, la disgregazione dell'economia locale, il collasso delle riserve di capitale sociale e umano e il declino della qualità della vita di chi rimane nelle aree geografiche più marginali. Anche nel caso delle comunità stanziate nei *ritō*, le condizioni demografiche, economiche e sociali sottendono processi strutturali che hanno coinvolto l'intera nazione. I fenomeni di contrazione demografica del tessuto rurale iniziano ad apparire durante il periodo del dopoguerra, attorno agli anni Cinquanta, proprio quando il fenomeno dell'esplosione demografica nelle aree urbane raggiunse il suo picco. Già attorno agli anni Sessanta il problema del declino demografico delle aree rurali aveva innescato politiche interventiste nell'economia regionale, come lo *jiba sangyō shinkō jigyō* ("Progetti per la promozione dell'industria regionale"), o la creazione di movimenti come lo *isson ippin* ("un villaggio un prodotto") negli anni Settanta²⁴.

La frammentazione sociale costituisce la principale causa di disgregazione delle comunità rurali, dello sviluppo di un senso d'inferiorità sociale, di una crescente "consapevolezza dello spopolamento" (*kaso ishiki*), o "complesso dello spopolamento" (*shinriteki kasoka*)²⁵, e infine di un'elevata incidenza di disturbi depressivi tra i residenti nelle aree rurali²⁶. Ad accrescere questo senso di desolazione, vi è inoltre il fenomeno della cosiddetta "seconda popolazione", composta dai figli emigrati che ritornano a visitare i genitori e i parenti durante le principali celebrazioni festive: il *bon* (la festa dei morti), che si svolge ad agosto, e lo *shōgatsu* ("Capodanno"). Per alcuni giorni le comunità rurali si ripopolano e, attraverso la celebrazione degli eventi festivi, si rafforza il senso dell'unità familiare. Tuttavia, le visite temporanee ai parenti contribuiscono anche alla demoralizzazione del villaggio, che, dopo pochi giorni, ritorna a essere un luogo solitario.

²⁴ J. Knight, *Rural Revitalization in Japan: Spirit of the Village and Taste of the Country*, «Asian Survey» 34, 1994, pp. 634-646.

²⁵ A. Hasegawa, *Joron-chiiki kasseika no shiten to mondai* 「序論 地域活性化の視点と問題」, in A. Hasegawa, K. Fujisawa, T. Takemoto, Y. Arahi (eds.), *Kaso chiiki no keikan to shūdan* 『過疎地域の景観と集団』, Tōkyō, Nihon Keizai Hyōronsha, 1996.

²⁶ K. Ogino, *Kaso chitai no bunka to kyōki-Okunoto no shakai seishin byōri*, 『過疎地帯の文化と狂気—奥能登の社会精神病理』, Tōkyō, Shinsen-sha, 1977.

Un esempio di questo fenomeno sociale è proprio il *gētā matsu-ri* celebrato a Kamishima-chō, dove i figli e i parenti dei residenti locali rimangono soltanto per il breve periodo della celebrazione del Capodanno. Come vedremo successivamente, questo “legame a intermittenza” comporterà squilibri interni alla comunità di Kamishima-chō, causando, in certi casi, il fenomeno opposto: i residenti locali vanno a trovare i parenti e i figli, non partecipando così alle celebrazioni religiose della comunità. A questi fattori si collega anche il fenomeno del cosiddetto *tsumabusoku* (“scarsità di spose”)²⁷, ovvero la difficoltà di molti uomini di contrarre matrimonio al di sotto dei trent’anni di età. Le aree spopolate sono spesso dipinte come luoghi depressi, senza futuro, *bukimi* (“sinistri”), *sabishii* (“tristi”), *akiya* (“case vuote”): “villaggi della morte” (*shi no shūroku*), come li ha definiti enfaticamente Hiroshi Aoyama²⁸. A partire dal dopoguerra, le trasformazioni demografiche delle aree rurali sono state troppo consistenti per non destare la preoccupazione del Governo, che ha iniziato a intervenire mediante politiche mirate a riadattare alle nuove esigenze il sistema economico e produttivo di quelle aree, andando incontro anche a una politica di rivisitazione del sistema sociale delle comunità rurali. Le politiche di rivitalizzazione demografica sono state molte nell’arco degli ultimi trent’anni: l’istituzione di bonus denominati *shussan shukkin* (“premi per le nascite”), la creazione di feste come gli *shūdan omiai* (“appuntamento di gruppo”) o di agenzie matrimoniali *kōryūkai* (“società di contatto”) sono alcuni esempi dei tentativi fatti per promuovere e favorire la natalità e il ripopolamento delle comunità rurali.

Nell’arco degli ultimi cinquant’anni, il Governo giapponese ha inoltre approvato numerosi interventi legislativi per promuovere lo sviluppo economico e sociale dei *ritō*. La “Legge per il miglioramento delle rotte marittime per le isole remote” (*ritōkōroseibihō*), promulgata il 4 luglio 1952 (in seguito abbreviata come “Legge delle isole remote”, *ritōhō*), fu la prima misura d’intervento governativo a favore delle comunità rurali stanziate sulle isole remote: in base alle norme di questa legge, il Governo avrebbe fornito i fondi pubblici necessari per il miglioramento

²⁷ K. Shukuya, *Ajia kara kita hanayome: mukaerugawa no ronri* 『アジアから来た花嫁: 迎える側の論理』, Tōkyō, Akashi shoten, 1988.

²⁸ H. Aoyama, *Tenryū ringyōchi kara no hōkoku* 「天竜林業地からの報告」, in Sanson Keizai Kenkyūsho (ed.), *Sanson ga kowareru sono mae ni* 『山村が壊れるその前に』, Tōkyō, Nihon Keisai Hyōronsha, 1994.

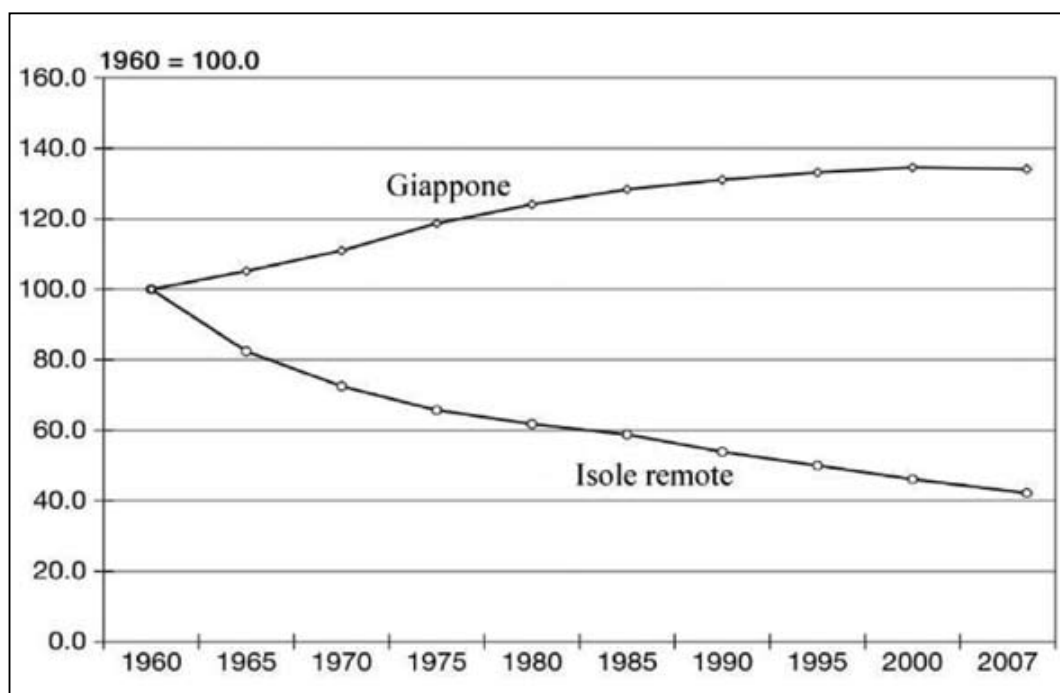


Grafico 1. Trend del declino demografico della popolazione del Giappone e dei *ritō*. Fonte: *Ritō tokei nenpō* 2008.

dei collegamenti tra le isole e la terraferma. La successiva “Legge per lo sviluppo delle isole remote” (*ritōshinkōhō*), promulgata il 22 luglio 1953 come legislazione provvisoria con un limite di dieci anni, fu emendata quattro volte ed estesa cinque volte. Lo *ritōshinkōhō* si pone come obiettivo principale il miglioramento della qualità della vita e la promozione dell’infrastruttura industriale locale, svolgendo inoltre un ruolo nella protezione di una zona economica esclusiva, come è stato specificato attraverso un emendamento della legge nel 2003. Oltre allo *ritōshinkōhō* il Governo ha emendato altre misure legislative per promuovere lo sviluppo economico locale: la Legge per le misure speciali per la promozione e lo sviluppo delle isole di Amami Oshima (promulgata il 21 giugno 1954), delle isole di Ogasawara (promulgata l’8 dicembre 1969), e, infine, di Okinawa-ken (promulgata il 31 dicembre 1971).

Le municipalità che amministrano i *ritō* sulla base di queste leggi hanno il compito di attuare un programma di sviluppo regionale, il quale viene supportato finanziariamente e legalmente dall’amministrazione governativa centrale. I fondi per i progetti di opere pubbliche fanno parte del budget del Ministero delle Infrastrutture e del Trasporto e sono distribuiti tra i vari ministeri governativi, le agenzie e le municipalità. I *ritō* beneficiano anche

di altri programmi, come il supporto finanziario per lo sviluppo economico delle aree spopolate, che consiste in un programma di sovvenzione per lo sviluppo di progetti in conformità con i *ritōshinkōhō* e le politiche amministrative delle municipalità. La maggior parte delle opere pubbliche viene realizzata con i fondi stanziati dalle autorità governative locali, e soltanto in certi casi ricevono dei cofinanziamenti provenienti dalle stesse comunità. Il Governo interviene invece per la realizzazione di infrastrutture come porti ittici, frangiflutti e aeroporti, oppure quando è richiesta la sua partecipazione finanziaria in operazioni come la protezione delle coste e il controllo dell'alta marea. Secondo lo *Ritō fukkōka handobukku 2004* ("Guida allo Sviluppo delle isole remote 2004")²⁹ i *ritōshinkōhō* coprono finanziariamente 315 isole remote e sebbene il Governo abbia investito considerevoli somme di denaro per accrescere il welfare dei *ritō*³⁰, la popolazione di queste aree ha continuato a decrescere di anno in anno.

Con lo scoppio della bolla economica nel 1991, la crisi economica e finanziaria che ha investito il Giappone nei decenni successivi ha causato una drastica riduzione dell'assistenza finanziaria governativa per la promozione dello sviluppo economico delle isole remote: la spesa generale per la costruzione di opere pubbliche dei *ritō* è scesa da 1,7% nel 2001 a 1,57% nel 2004³¹. Ciò che ha aggravato ulteriormente la situazione economica e sociale dei *ritō* è stata inoltre la politica di accorpamento delle municipalità, avviata dal Governo per ridurre le spese finanziarie degli enti governativi locali. Il numero delle municipalità che oggi supervisionano i *ritō* è sceso da 221 a 210 tra il 1998 e il 2003³². Considerate

²⁹ Nihon Ritō Sentā, *Ritō fukkōka handobukku*, cit.

³⁰ L'ammontare complessivo delle spese sostenute annualmente dal Governo è di 160 miliardi di yen, cioè l'1,7% delle spese per le opere pubbliche sostenute annualmente.

³¹ Nihon Ritō Sentā, *Ritō fukkōka handobukku*, cit.

³² Le politiche di accorpamento delle municipalità avviate dal Governo ebbero origine nel periodo Meiji (1868-1912) e si svolsero secondo due diverse modalità: attraverso un processo di combinazione (municipalità di piccola grandezza si fondono in un'unica unità amministrativa) oppure attraverso un processo di annessione (un grosso centro urbano assorbe i villaggi limitrofi). Generalmente vengono individuate tre distinte fasi di accorpamento delle municipalità: la cosiddetta "Grande Amalgamazione Meiji", la "Grande Amalgamazione Shōwa" e infine le fusioni avvenute dopo il 1961. T. Fukutake, *Nihon no nōson* 『日本の農村』, Tōkyō, University of Tōkyō Press, 1980; (trad. ingl. *Rural Society in Japan*, Tōkyō, University of Tōkyō Press, 1978).

una condizione necessaria per avviare una politica di decentrazione, le leggi di accorpamento delle municipalità servivano quindi a trasferire le funzioni precedentemente svolte dal Governo centrale ai governi prefetturali o a quelli municipali.

La situazione di crisi economica e finanziaria è stata determinante anche nelle questioni politiche di riassetto e riorganizzazione dei settori produttivi. Nel settore dell'industria ittica, ad esempio, l'attività della pesca viene spesso definita come "il lavoro delle tre k": *kiken* ("pericoloso"), *kitsui* ("duro") e *kitanai* ("sporco"), e la pesca costiera, che costituisce la principale risorsa economica di comunità stanziata nei *ritō*, è uno dei settori maggiormente colpiti³³. La mancanza di un guadagno regolare, spesso poco retribuito, l'impossibilità di avere ferie legalmente garantite e la bassa qualità della vita dei pescatori, sono tra le principali cause che spingono i giovani ad abbandonare le comunità di mare. Per arginare i disagi sociali e i danni economici fu promulgata nel 2002 la Legge per la Promozione dell'Incorporazione delle Associazioni Cooperative Ittiche: le cooperative ittiche locali (*gyogyōkumiai*) vennero fuse insieme, al fine di migliorare la produttività ittica attraverso un sistema amministrativo centralizzato. Le trasformazioni avvenute a livello organizzativo nelle cooperative ittiche hanno inoltre determinato un cambiamento nelle politiche interne delle comunità di mare. I cambiamenti sono avvenuti perché i *gyogyōkumiai* svolgono un ruolo vitale non solo nell'economia delle aree costiere e insulari ma anche nell'organizzazione sociale, perché sono parte integrante delle istituzioni della comunità.

Sebbene le politiche mirate alla rivitalizzazione demografica e alla riqualificazione delle aree rurali siano state costanti, esse non hanno avuto alcun successo nell'arrestare il collasso o l'abbandono di molte comunità rurali³⁴. Con il fallimento degli interventi governativi e prefetturali si assiste all'emergere del fenomeno detto *kasochi* ("zona scarsamente popolata"), come è stato definito dalla Legge Speciale per la Promozione dell'Indipendenza delle Aree Depopolate (*kaso chiiki jiritsu sokushin*

³³ J.H. Wilhelm, *Particular Aspects of Village Life and Fisheries*, in M. Makino, J.H. Wilhelm, T. Yamamoto (eds.), *Overseas Fishery Cooperation Foundation Japan. Japan and Her Fisheries*, Tōkyō, Overseas Fishery Cooperation Foundation Japan, 2004, pp. 61–70.

³⁴ H. Masaki, *Japan Stares into a Demographic Abyss*, «The Asian Pacific Journal: Japan Focus», 2006, fonte: <http://japanfocus.org/products/details/1864>.

tokubetsu sochihō)³⁵ per indicare quelle aree rurali afflitte da invecchiamento demografico, dal forte calo della produttività e delle infrastrutture. Il sociologo Akira Ōno ha coniato il termine *genkai shūraku* per indicare le comunità maggiormente colpite dall'invecchiamento demografico, con il 50% della popolazione che ha superato i 65 anni³⁶. Tipicamente, i *genkai shūraku* sono le comunità stanziate nei *ritō*, lontane dai centri economici urbani, fisicamente isolate, prive dei servizi e delle opportunità a cui molte altre comunità rurali possono invece accedere. Come vedremo nei paragrafi successivi, Kamishima-chō rientra in questa tipologia di comunità, in quanto afflitta da tutta una serie di problematiche di natura economica, demografica e sociale che la qualificano come un *genkai shūraku*.

3. La comunità di Kamishima-chō

Kamishima-chō è una piccola isola localizzata a 136° 59' longitudine est e 34° 32' latitudine nord, situata all'entrata della Baia di Ise (*Isewan*), al confine tra la Mie-ken e Aichi-ken. Rispetto alla penisola di Shima, Kamishima-chō dista circa sedici chilometri dalla costa di Toba-shi, essendo situata nel punto più a est, tra le isole di Toshijima-chō e Sugashima, e a soli quattro chilometri da Capo di Irako della penisola di Atsumi, a Aichi-ken. Kamishima-chō è inoltre circondata da numerosi isolotti disabitati: a est troviamo Shirayajima, a sud-est Kurojima, a sud Aisakijima vicino al Capo di Aizaki, mentre a ovest Hachijogashima, Asegamijima e Kujirakakeshima. Dal punto di vista dell'amministrazione territoriale, a seguito delle politiche di accorpamento delle comunità rurali, la comunità di Kamishima-chō è diventata una cittadina che, dal 1954, fa capo alla città costiera di Toba-shi³⁷, a Mie-ken. Oltre a Kamishima-chō, Toba-shi amministra anche le isole di Kozukumijima, Ozukumijima, Sugashima, Toshijima, Sakateji-

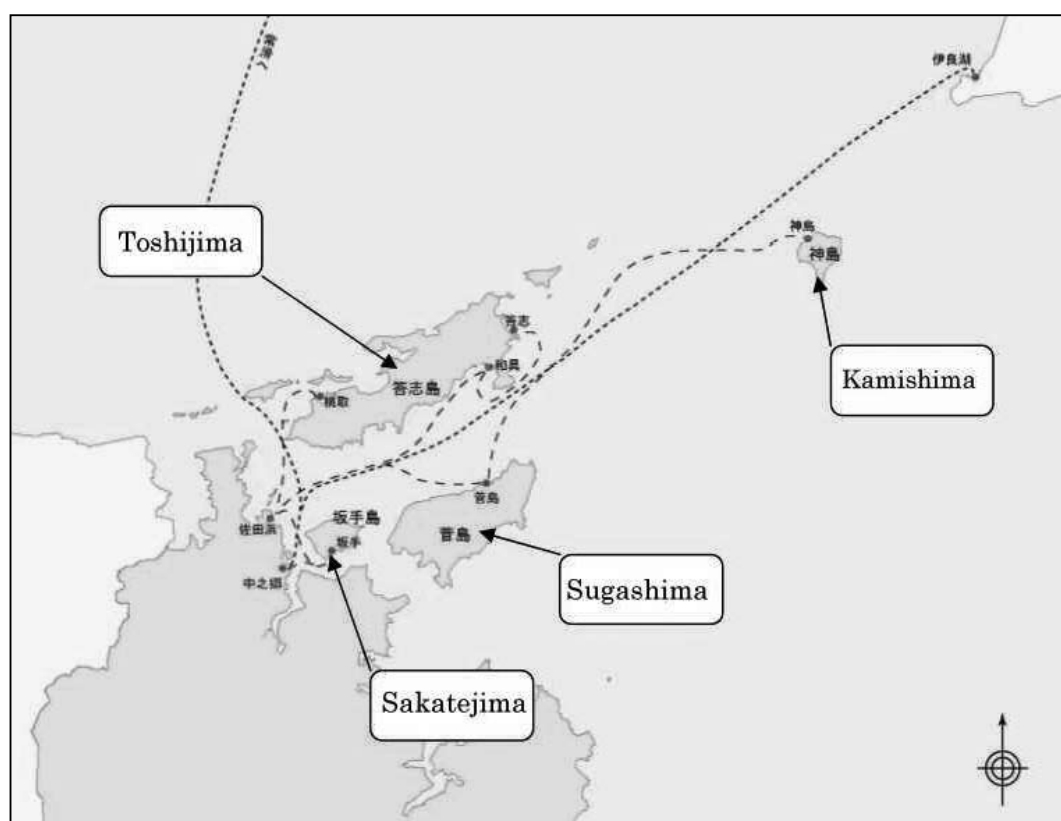
³⁵ Questa legge, rimasta effettiva fino al 2009, venne revisionata nel 2010 e rinominata Legge Speciale Revisionata per la Promozione dell'Indipendenza-Autonomia delle Aree Depopolate (*kaisei kaso chiiki jiritsu sokushin tokubetsu sochihō*).

³⁶ A. Ōno, *Sanson kankyo shakaigaku josetsu*, Tōkyō, Nōson Ryōson Bunka Kyōkai, 2005, pp. 22-23.

³⁷ Nel 1954 Kamishima passò da Kamishima-mura a Kamishima-chō sotto la giurisdizione della città di Toba-shi. Oltre a Kamishima-chō, si accorparono a Toba-shi anche i villaggi di Kamo, Kagamiura, Sugashima e Momotori.

ma, Mitsujima e Irukajima, situate nella Baia di Ise. Sebbene il territorio di Kamishima-chō appartenga ufficialmente alla città di Toba-shi, vi sono alcune eccezioni riguardo alla proprietà di alcuni immobili e alla gestione di particolari aree dell'isola, amministrata dagli organi istituzionali locali e dai quartieri di villaggio (*seko*).

Kamishima-chō è suddivisa in tre quartieri denominati *higashi seko* (“quartiere est”), *naka seko* (“quartiere centro”) e *minami seko* (“quartiere sud”), e rappresentano, insieme ai *chōnaikai* (“Associazioni di quartiere”) e al *gyokyōkumiai* (“Associazione cooperativa ittica”), gli organi esecutivi della comunità. I tre *seko*, a differenza dei *chōnaikai*, amministrano alcuni spiazzi detti *tsuka* (lett. “cumulo di conchiglie”), situati lungo la banchina davanti al porto di Kamishima-chō, usati per la riparazione e la pulizia delle reti. Oltre agli *tsuka*, vi sono alcuni edifici che appartengono al *gyokyōkumiai*, come l'edificio del *rōjinkai* (“Associazione dei pensionati”), due magazzini (un ex deposito di medicinali e un magazzino del mercato ittico), e uno spiazzo situato davanti allo *hōmotsuden*, un particolare edificio che contiene i tesori del santuario Yatsushirō, il principale santuario



Mapa 1. Le quattro principali isole della Baia di Ise.



Foto 1. L'isola di Kamishima, vista dal versante nord.

shinto di Kamishima-chō. Anche questo edificio possiede alcuni terreni svincolati dall'amministrazione prefetturale: la montagna situata dietro al santuario e la lunga gradinata che collega il santuario al villaggio (chiamata *akamichi*, cioè "strada rossa"), che appartiene alle autorità governative nazionali ed è amministrata da Toba-shi³⁸.

L'economia locale è principalmente basata sulla pesca costiera nella Baia di Ise, un tipico estuario dai fondali bassi che offre un'ampia varietà di specie marine.³⁹ Notevolissima è la diffusione delle alghe: *wakame* (*Undaria pinnatifida*) e *arame* (*Eisenia bicyclis*) sono le specie maggiormente raccolte dalle donne

³⁸ Insieme allo *akamichi* ricade sotto la responsabilità dell'amministrazione di Toba-shi anche il faro di Kamishima-chō (*Kamishima-chō tōdai*). Questa capillare pianificazione territoriale ha implicato un complesso processo burocratico per le autorità governative di Toba-shi. Nel 2002 è stata avviata un'indagine del Dipartimento della Costruzione e dei Lavori Pubblici di Toba-shi (*Toba-shishi no dōbokuka to kensetsuka*) per stabilire gli esatti confini tra territorio pubblico e privato: un'équipe di funzionari statali si è stanziata a Kamishima-chō per un paio di giorni per misurare i territori amministrati dai *seko* e dal *gyokyōkumiai*, e gli appezzamenti di terreno sul retrostante monte Bōze, utilizzati come orti.

³⁹ Tra le principali specie pescate dai pescatori di Kamishima-chō vanno annoverate *ikanago kōnago* (specie simile cicereello, *Ammodytes personatus*), *shirasu* (varie specie acciughe, *Engraulis japonicus*), *katakuchi iwashi* ("sardina", *Sardinops sagax*), *tai* ("pagro", *Pagrus major*), *tako* ("polpo", *Octopus vulgaris*), *ise ebi* ("aragosta", *Panulirus japonicus*), *aji* ("sugarello" *Trachurus japonicus*), *kisu* ("sillago", *Sillago japonica*), *kaki* ("ostrica", *Crassostrea gigas*) e *sazae* ("turbinide", *Turbo cornutus*).

di Kamishima-chō durante i mesi di luglio e agosto il cui ruolo nella pesca costiera è piuttosto attivo sebbene circoscritto in determinati periodi dell'anno. La pesca dell'*awabi* ("abalone", *Haliotis sorensen*) è un'altra delle mansioni che le donne (chiamate *ama*, "donne di mare") svolgono nel periodo estivo facendo immersioni subacquee. Tuttavia, l'inquinamento marino ha influito pesantemente sulla biodiversità locale, causando la riduzione del numero di letti di alghe e di altri settori di vitale importanza nella conservazione dell'habitat faunistico locale. Un altro fattore decisivo che ha contribuito inoltre al depauperamento della fauna marina è stata la pesca di frodo e l'uso di imbarcazioni dotate di reti fuori norma, che hanno stravolto talmente l'habitat naturale che i pescatori di Kamishima-chō usano spesso l'espressione *gyogyō no seisuiwa undei no sa* ("la pesca è cambiata dalla mattina alla sera") quando fanno riferimento alle condizioni drammatiche della pesca costiera nella baia.

L'attività della pesca costiera, pur costituendo l'attività economica principale della comunità, viene integrata con attività imprenditoriali collaterali come i *minshuku* (le pensioni a gestione familiare) e i *ryōkan* (ostelli), che vengono generalmente gestiti dalle mogli dei pescatori per far fronte al turismo stagionale. Reclamizzata nei dépliant turistici come *koibito no sichi* ("il sacro luogo degli innamorati"), *ai no shima* ("l'isola dell'amore"), Kamishima-chō è famosa anche per la bellezza dei suoi paesaggi, che l'ha resa una meta ambita per i soggiorni romantici. A favorire inoltre l'immagine di un luogo intatto dalle contaminazioni della città è la particolarità della conformazione geologica dell'isola, che ha fortemente limitato lo sviluppo urbanistico, caratterizzando così la struttura insediativa di Kamishima-chō come un agglomerato rurale concentrato in uno spazio estremamente limitato, che occupa quasi completamente il versante settentrionale dell'isola.

A dare notorietà alla comunità di Kamishima-chō è stato soprattutto il celebre romanzo *Shiosai* ("La voce delle onde") dello scrittore Yukio Mishima (1925-1970), che visitò l'isola nell'estate del 1953, dove fu ospitato nella casa del direttore della cooperativa ittica locale. Mishima, che in quel periodo stava attraversando la fase filoellenica improntata alla ricerca di una nuova Grecia in Giappone, considerava Kamishima-chō come «un'isola magnifica, tagliata fuori dalla civilizzazione e abitata da persone buone

e semplici»⁴⁰. Nonostante la semplice trama del romanzo, *Shiosai* riscosse un grande successo tra i lettori giapponesi, e vennero fatte numerose trasposizioni cinematografiche, consacrando definitivamente l'isola di Kamishima-chō nell'immaginario collettivo nazionale come un luogo abitato da pescatori che quotidianamente affrontavano i pericoli del mare, vivendo però una vita semplice e modesta, legata alle tradizioni del luogo. Grazie a queste sue caratteristiche, Kamishima-chō incarna l'idea di *furusato* (“antico villaggio”), un ritaglio di spazio sociale immutato nel tempo, emblema dell'antico mondo rurale⁴¹.

A favorire infine la sua popolarità presso gli ambienti accademici giapponesi e, in particolare, negli studi del *minzokugaku* (“studio dei costumi popolari”), le celebrazioni del Capodanno di Kamishima-chō sono state oggetto di una serie di dibattiti incentrati sulle analogie simboliche con altre cerimonie religiose svolte in altre aree rurali del Giappone, e sulle origini storiche del *gētā matsuri*, il principale ciclo festivo di Capodanno. Lo stesso Yanagita Kunio (1875-1962), il padre fondatore del *minzokugaku*, visitò nel 1898 l'isola di Kamishima-chō descrivendo la vita e le usanze della comunità nel suo saggio *Yukaitōki*. Il *gētā matsuri* è stato nominato *juyō mukei minzoku bunkazai* (lett. “importante patrimonio culturale popolare”) dal Governo giapponese nel 1979, ed enfaticamente reclamizzato come *minzoku no kokoro* (“il cuore del folklore”) oppure *fushigina matsuri* (“festa misteriosa”), espressioni derivate da varie réclame o dagli stessi locali, che hanno sviluppato una sorta di “coscienza di distinzione” per la particolarità e la singolarità delle loro cerimonie religiose.

4. Una grande famiglia

Una delle definizioni che utilizzano spesso gli abitanti di Kamishima-chō per indicare la propria comunità è quella di “grande famiglia”, un'espressione che allude indubbiamente alla

⁴⁰ A. Hiraoka, *Segare Mishima Yukio* 『倅・三島由紀夫』, Tōkyō, Bungei Shunjū, 1972, pp.120-122. *Shiosai* è un romanzo incentrato sulla storia d'amore tra Hatsue, una pescatrice *ama* figlia di un benestante locale, e Shinji, un pescatore che riuscirà a conquistare la mano di lei, grazie al suo coraggio nel salvare l'equipaggio dell'imbarcazione del padre di Hatsue durante una tempesta notturna.

⁴¹ Cfr. W.W. Kelly, *Rationalization and Nostalgia: Cultural Dynamics of New Middle Class Japan*, «American Ethnologist» 13, 1986, pp. 603-618.

solidarietà e ai forti vincoli sociali, ma che sottende anche, più semplicemente, un'intricata rete di parentele che vanta origini piuttosto antiche. I primi insediamenti a Kamishima-chō risalgono al periodo Kofun, dal 250/300 d.C. fino alla metà del VI secolo, e le origini delle prime popolazioni sull'isola sono strettamente correlate con le popolazioni che si stanziarono a Toba-shi e sulle isole limitrofe, in quanto sono tutte geograficamente vicine ed ecologicamente simili⁴². Partendo da questi primi cenni storici è possibile inoltre spiegare in modo congruente l'attuale struttura della comunità di Kamishima-chō, la cui specificità biologica ed eterogeneità interna sono la conseguenza dell'azione di diversi fattori microevolutivi che hanno agito nel tempo (isolamento e flussi genetici interni). Katayama e Toyomasu⁴³ hanno studiato le relazioni genetiche tra la comunità di Kamishima-chō e quella di Toba-shi, Toshijima-chō e Momotori-chō, rivelando informazioni sulla relazione di parentela biologica tra queste popolazioni. Partendo dall'analisi della distribuzione polimorfica dei gruppi sanguigni e dei cognomi di ogni popolazione, Katayama e Toyomasu hanno raggiunto la conclusione che le relazioni migrazionali tra queste popolazioni hanno evidenziano come la comunità di Kamishima-chō fosse in qualche modo distante dalle altre, mentre l'analisi della distanza genetica ha rivelato come tutte queste popolazioni fossero indipendenti tra loro.

Se da un lato l'analisi della diversa distribuzione e frequenza delle forme cognomiali consente di ricostruire da un punto di vista storico l'evoluzione biologica della minoranza etnica presente a Kamishima-chō, dall'altro rende possibile individuare sia il grado di omogeneizzazione della comunità per il ristretto gruppo di cognomi, sia la loro distribuzione geografica all'interno della comunità. La Tabella 1 mostra come la maggior parte delle famiglie residenti a Kamishima-chō abbiano il cognome "Kokubo", "Maeda", "Terada", "Amano" oppure "Fujiwara". Invece, la ragione per cui sono presenti nuclei familiari isolati è principalmente dovuta a un matrimonio di tipo esogamico. Un esempio è quello della famiglia "Enoki": nel 1963 K. Fujiwara sposò Hiyomi, il cui

⁴² S. Nakaoka, *Toba Shima shinshi* 『鳥羽志摩新誌』, Toba-shi, Nakaoka shoten, 1970.

⁴³ K. Katayama, T. Toyomasu, *A Genetic Study on the Local Populations in Mie Prefecture. IV. The Genetic Relations among the Kamishima, Toshi, Momotori and Toba populations*, «Japanese Anthropology Society» 87, 1979, pp. 377-392.

Cognome	Nr.	Amano	17	Kamada	5
Kokubo	87	Fujiwara	20	Suzuki	1
Matsuba	1	Naito	1	Shotsuki	1
Maeda	15	Okuno	1	Takagi	2
Yamamoto	6	Nakaku	1	Oka	1
Terada	23	Ikeda	9	Hosoenshin	1
Okada	3	Shiroishi	1	Enoki	1
Amanokazu	1	Hashimoto	5	Uesugi	1

Tabella 1. Numero dei cognomi presenti a Kamishima-chō nel 2008.

padre Tokumatsu, originario di Sakatejima (l'isola più vicina a Toba-shi) era stato adottato da una coppia senza figli.

Quando Tokumatsu si sposò, prese il cognome dei suoi genitori biologici "Enoki", formando la prima generazione di Enoki a Kamishima-chō. La distribuzione territoriale dei cognomi presenti a Kamishima-chō mette inoltre in luce un altro importante aspetto delle strutture di parentela e delle pratiche matrimoniali all'interno della comunità. Toyomasu, Katayama, Miyazaki, Kazumichi e Matsumoto⁴⁴ hanno studiato i cognomi della popolazione di Kamishima-chō, caratterizzata da un'endogamia del 91,9%. In base alle loro ricerche è risultato che l'isonimia maritale della popolazione⁴⁵ non era statisticamente significativa rispetto a quella di isonimia casuale⁴⁶. Le proporzioni di isonimia maritale e di isonimia casuale erano molto più alte a Kamishima-chō rispetto ad altre popolazioni limitrofe⁴⁷.

⁴⁴ T. Toyomasu, T. Katayama, Kazumichi, T. Miyazaki e H. Matsumoto, *Genetic Study on the Local Populations in Mie Prefecture. I. Blood Component Polymorphisms in Kamishima Island*, «Japanese Anthropology Society» 85, 1977, pp. 311-323.

⁴⁵ L'isonimia maritale è indicativa del grado di consanguineità nella popolazione indipendentemente dal grado di consanguineità nei singoli matrimoni, in quanto la probabilità che due discendenti da un antenato comune abbiano lo stesso cognome varia, nella maggior parte dei casi in misura proporzionale al grado di consanguineità.

⁴⁶ Per "isonimia casuale" s'intende la probabilità che due individui presi a caso abbiano lo stesso cognome.

⁴⁷ Gli autori ritenevano che si fosse ridotto il polifletismo dei cognomi a Kamishima-chō, perché quando i cognomi furono ascritti, ogni cognome fu dato a un determinato gruppo di parenti. Questo significava che il grado di interrelazione implicato dall'alto coefficiente calcolato dell'isonimia marita-

Gli esempi di queste pratiche matrimoniali abbondano e spesso sono molto complessi da analizzare: B. Fujiwara, ad esempio, sposò Kusuyo, la seconda figlia di un fratello di sua madre. Saburoji e Fukuko si sposarono nel 1942 e, dato che le loro nonne erano sorelle, sono cugini di secondo grado. N. Kokubo sposò Seiji, un figlio della sorella di sua madre. Asako, madre di O. Ikeda, è una sorella del nonno di G. Kokubo. Asako sposò Heizo, il figlio del fratello del nonno di Goroku. Inoltre, Ofumi si sposò con un cugino, Giichi. Heizo, inoltre, è un fratello del padre di Kizoyo, e di conseguenza Ofumi e Kiyozo sono cugini. Sebbene in Giappone le pratiche endogamiche siano una caratteristica peculiare di comunità residenti in aree geografiche isolate come i *ritō* o le piccole comunità di montagna, a Kamishima-chō l'usanza di contrarre matrimonio con un cugino è ormai in fase di declino, sostituita da una nuova forma di organizzazione matrimoniale esogamica translocale, perché coinvolge anche popolazioni stanziate in aree limitrofe. Gli uomini di Kamishima-chō che hanno raggiunto una fascia d'età tra i venti e quaranta anni partecipano a degli incontri di gruppo che si tengono a Toba-shi per conoscere donne nubili provenienti dall'area di Kobe, Ōsaka e Toba.

Tale usanza non è comunque limitata all'area di Kamishima-chō, ma interessa anche molte aree rurali dove è difficile trovare una moglie. Questo particolare fenomeno sociale, definito dai mass media con il termine *yomehiri* ("assetato di moglie") oppure *yoke kikin* ("affamato di moglie"), viene comunemente attribuito al "problema del matrimonio del successore", ed è riscontrato principalmente presso i villaggi di mare e di montagna. Dato che la difficoltà di trovare una moglie può diventare il motivo principale per cui molti uomini lasciano il proprio villaggio, i governi municipali, come quello di Toba-shi, sono direttamente coinvolti nel "brokeraggio matrimoniale"⁴⁸ con l'intento di rivitalizzare le comunità rurali. Sebbene i matrimoni esogamici stiano soppiantando le tradizionali norme sociali che prescrivevano la scelta del coniuge all'interno del gruppo, tuttavia non sono stati in grado di controbilanciare o annullare gli effetti dell'invecchia-

le era dovuto a una remota consanguineità. A supporto di questa ipotesi, gli autori riferiscono che a Kamishima-chō c'è una bassa frequenza di matrimoni fra primi cugini, mentre sono molto frequenti matrimoni fra cugini di secondo e terzo grado.

⁴⁸ J. Traphagan, J. Knight (eds.), *Demographic Change and the Family on Japan's Aging Society*, Albany, State University of New York Press, 2003.

mento demografico. Essendo un'isola, Kamishima-chō non ha condiviso il destino di molti villaggi rurali soggetti a un processo di riclassificazione sociale, che l'avrebbe progressivamente inclusa in un'area urbana, modificando così l'assetto e la consistenza numerica della popolazione.

A Kamishima-chō l'impatto dell'invecchiamento demografico va inoltre incontro a una rivisitazione profonda di contenuti e organizzazione del sistema dell'istruzione. N. Nakami, preside della scuola media di Kamishima-chō (*Kamishima-chō chūgakkō*) da circa due anni, durante un'intervista mi ha riferito che nell'anno scolastico 2008-2009 gli studenti della scuola elementare di Kamishima-chō (*Kamishima-chō shōgakkō*) erano tredici e gli studenti delle medie erano invece quattordici, mentre la nuova classe elementare era composta da un solo alunno. «Il preoccupante calo demografico di studenti», continuava a spiegare il preside, «comporterà la fusione delle due scuole nel 2014» [Kamishima-chō, dicembre 2008]. Inoltre, dato che a Kamishima-chō non ci sono scuole superiori e nemmeno a Toba-shi, gli studenti devono trasferirsi a Ise oppure a Ōsaka facendosi ospitare dai parenti. Il pendolarismo locale è fortemente condizionato dal sistema dei trasporti sulla terraferma, limitato alle poche fermate durante la giornata, che spesso non coincidono con gli orari di lavoro. Le avverse condizioni atmosferiche sono inoltre la causa principale di cancellazioni del viaggio, perché rendono impraticabile l'attraversamento del canale di Irago.

Il pendolarismo di Kamishima-chō è distinguibile in una "mobilità geografica temporanea" (uno spostamento di breve durata che comporta il ritorno al luogo di residenza) e in una "mobilità geografica permanente" (uno spostamento che implica un cambiamento di residenza per un periodo di almeno un anno) caratterizzata non solo da fenomeni di migrazione intralocale (ad esempio, la città di Toba-shi) o interprefetturale (città come Ōsaka, Nagoya, Toyota, Inazawa, ecc.), ma anche internazionale. Per fare alcuni esempi, B. Fujiwara e sua moglie Kusuyo si trasferirono a Pusan, principale porto della Corea del Sud, dove lavorarono in una nave cargo per circa dieci anni. Anche T. Ikeda si trasferì a Pusan quando era ancora uno studente di terza elementare, con i suoi sei fratelli e i genitori. In seguito si trasferì a Tōkyō, dove vi rimase fino all'età di diciotto anni. Nel 1946, dopo che suo fratello maggiore morì in guerra, ritornò

a Kamishima-chō per fare il pescatore. H. Terada lavorò nella cucina di una nave cargo che trasportava cemento dal Kyūshū a Nagoya. J. Amano viveva con i suoi parenti, insieme ai nonni e alle due sorelle, fino a quando non raggiunse l'età di vent'anni. Dopo essersi sposato rimase a Kamishima-chō fino all'età di venticinque anni. In seguito, durante il periodo di ripresa economica del Giappone, andò a lavorare in una nave cargo, che trasportava legname da Wakamatsu a Nagoya. Nel 1975 ritornò a Kamishima-chō, dove lavorò come impiegato presso l'associazione cooperativa ittica locale (*gyokyōkumiai*), ritirandosi all'età di sessant'anni.

Prima dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale, la difficoltà di trovare un lavoro che garantisse uno standard di vita migliore spinse molte persone a migrare sulla terraferma. Tuttavia, a causa della drammatica crisi economica che sconvolse l'economia mondiale alla fine degli anni Venti, molte delle persone che avevano abbandonato l'isola vi fecero ritorno. Alla fine della Seconda Guerra Mondiale, le aspettative di vita in Giappone erano tra le più basse tra i Paesi sviluppati⁴⁹. Dal 1960, con la crescita economica del Paese, si assistette a un nuovo fenomeno di migrazione verso le città, che non era sempre visto in chiave negativa. Al contrario, a Kamishima-chō si usava dire che una persona che non aveva avuto la possibilità di conoscere il mondo esterno era “una persona che non aveva ricevuto del cibo dagli stranieri” (*hitomeshi tabewanu ningen ni natte shimau*). Le conseguenze dell'abbandono del nucleo familiare da parte dei giovani in cerca di prospettive lavorative più favorevoli hanno indubbiamente minato la stabilità dell'intera organizzazione sociale, influenzando inoltre sulla sfera dei rapporti interpersonali. B. Fujiwara, ad esempio, non va più a trovare i suoi figli che vivono in città, mentre solo il figlio maggiore va a trovarlo due volte al mese. H. Terada non incontra più i suoi parenti durante la celebrazione del Capodanno, perché preferisce invece andare a fare visita ai suoi figli che vivono con la famiglia a Toba-shi.

Vi sono anche casi di giovani che fanno ritorno presso la comunità di origine. Un esempio è quello di M. Amano, ritornata a Kamishima-chō dopo aver lavorato quattro anni a Nagoya. Il suo

⁴⁹ J.M. Raymo, T. Kaneda, *Changes in the Living Arrangements of the Japanese Elderly: The Role of Demographic Factors*, in J. Traphagan, J. Knight (eds.), *Demographic Change and the Family in Japan's Aging Society*, Albany, SUNY Press, 2003, pp. 27-52.

ritorno, tuttavia, non è dovuto a motivi di nostalgia, ma al forte disagio dovuto al costo eccessivo della vita in città. Un esempio del tutto diverso è quello di T. Fujiwara, una signora che lavora per una cooperativa per l'assistenza degli anziani a Kamishima-chō, che, durante un'intervista ha rivelato il suo profondo legame con la comunità:

Tutti noi dobbiamo aiutarci l'un l'altro nell'isola, perché non dipendiamo da nessun altro. È la nostra isola, ed è sempre stato così, fin dall'antichità. [...] Sono nata qui, cresciuta qui, sono andata via nell'entroterra quando mi sono sposata e sono ritornata a vivere qui. [Kamishima-chō, marzo 2009]

Il desiderio di Fujiwara è sempre stato quello di riportare i giovani sull'isola:

Kamishima-chō è un posto ottimo per allevare i figli. Ci sono cose che si possono imparare fuori dall'isola, i giovani hanno sogni differenti [e] stanno facendo qualcosa che non riguarda l'isola [perché] è importante che raggiungano i loro obiettivi da soli senza essere forzati dagli anziani. [...] Io ho quattro figli: il primo vuole diventare uno chef di cucina italiana, il secondo vuole diventare hair stylist, il terzo è già un hair stylist, mentre il quarto lavora a Chiba.[Kamishima-chō, marzo 2009]

Riguardo invece ai problemi legati al pendolarismo tra Kamishima-chō e Toba-shi, Fujiwara prende una posizione molto chiara:

Non possiamo lavorare fuori dall'isola a causa del trasporto. L'ultimo traghetto che parte da Kamishima-chō è alle cinque del pomeriggio. Ogni tipo di lavoro in città è un part-time. [...] La gente dell'isola si aspetta gli imprevisti: se c'è vento il trasporto sull'isola viene cancellato e si rimane a Toba-shi. La gente di Kamishima-chō è abituata a trattare con situazioni inaspettate e a lasciare perdere ciò che non si riesce a fare. [Kamishima-chō, marzo 2009]

Fujiwara reputa la gente di Kamishima-chō abituata alle difficoltà e ai forti disagi sociali, e afferma con orgoglio isolano: «I Giapponesi recentemente hanno iniziato a pretendere, ma non la gente di Kamishima-chō» [Kamishima-chō, marzo 2009].

5. “Illuminiamo un luogo adombrato”

Da quanto detto finora possiamo comprendere come la storia della comunità di Kamishima-chō dipenda principalmente dalla posizione geografica dell'isola. Kamishima-chō si presenta come un territorio prevalentemente montuoso e particolarmente esposto a fenomeni atmosferici di grande intensità. Essendo situata all'entrata della Baia di Ise, è stata in passato una tappa fondamentale per le rotte marittime commerciali, garantendo un riparo sicuro per le imbarcazioni durante le violente perturbazioni atmosferiche. Per questo motivo il villaggio è stato costruito nella parte settentrionale dell'isola, in quanto le montagne lo riparano dalle violente raffiche di vento dei *taifū* (“tifoni”). «I tifoni arrivano da sud, sud-est e da est e in inverno il vento più intenso non supera i venti metri al secondo», ricorda H. Maeda, un anziano pescatore di Kamishima-chō e «le case, essendo posizionate a nord-ovest, sono protette dalla montagna e quindi non vengono danneggiate. Anche quando arrivò lo *Isewan taifū* (“il tifone della Baia di Ise”)⁵⁰, le cui raffiche di vento arrivarono a sessanta metri al secondo, solamente qualche *kawara* (“tegola”) volò via dalle case e non fu pericoloso per il villaggio». Sebbene la struttura orografica abbia permesso che Kamishima-chō costituisca un riparo naturale per le abitazioni, all'arrivo di un tifone le imbarcazioni vengono portate sulla costa presso Toba-shi. «In passato e ancora oggi», continua Maeda, «durante i tifoni tutte le barche prendono rifugio a Toba-shi, perché hanno un porto migliore. La posizione geografica di Toba-shi è un *tennenkō* [“porto naturale”] e non è danneggiato dai tifoni» [Kamishima-chō, dicembre 2009].

Sebbene il clima eserciti maggiormente la sua influenza quando le sue variazioni tendono a condizionare il modo di vita di una comunità geograficamente dislocata come quella di Kamishima-chō, l'impatto dipende non solo dalle avversità atmosferiche, ma anche dalla stessa capacità della comunità di reagire, organizzarsi e di trovare in tempo valide innovazioni tecnologiche o di ricevere aiuti esterni. Nel 1940 le uniche costruzioni per contrastare il pericolo delle inondazioni a Kamishima-chō erano un piccolo porto lineare e un arginamento a est del villaggio, mentre il resto della costa

⁵⁰ L'agenzia meteorologica del Giappone (*Kishōchō*) diede il nome *Isewan taifū* al tifone “Vera”, che si abbatté il 26 settembre 1969 sulla Baia di Ise. Fu uno dei più grandi disastri naturali mai registrati che abbiano colpito il Giappone.

settentrionale era costituita da spiaggia sabbiosa. Proprio a causa della costante minaccia dei tifoni, soprattutto dopo il passaggio dello *Isewan taifū*, furono fatte pressioni per la ristrutturazione del porto con i finanziamenti stanziati dalle autorità governative grazie al *ritō shinkōhō* (“Legge per la promozione delle isole remote”, Legge n. 72 del 1953), il cui principale scopo è quello di «migliorare la vita e promuovere il benessere delle persone che vivono nelle isole lontane dalla terraferma [...] attraverso il miglioramento delle condizioni fondamentali, necessarie per eliminare l’arretratezza causata dalla loro lontananza, e attraverso la creazione di contromisure necessarie per la promozione dell’industria»⁵¹. In particolare, nel quarto punto dell’articolo 4 viene esplicitamente fatto riferimento ai «miglioramenti delle strutture per la conservazione del territorio nazionale, necessari a eliminare o a prevenire disastri causati da inondazioni, tifoni, ecc.»⁵².

L’ampliamento del porto di Kamishima-chō fu però reso possibile solamente grazie all’intervento di Hajime Tamura⁵³, un importante politico che fece da ponte tra gli abitanti di Kamishima-chō e le autorità governative. Grazie a “Tamura sensei” (“maestro Tamura”, come viene chiamato dagli abitanti di Kamishima-chō in segno di rispetto), fu possibile la ricostruzione e l’ampliamento del porto. Pianificato nel 1951, il porto fu completato sotto il “Sesto piano di mantenimento del porto ittico” (*rokudai seibikeikaku gyokō*), con lo slogan politico “Illuminiamo un luogo adombrato” (*nichi no ataran tokoro ni nichi wo ateyo*), in piena sintonia con le disposizioni del *ritō shinkōhō*⁵⁴. Il costo complessivo della

⁵¹ Articolo 1, *Ritō Jittai Chōsa Inkai hen* 『離島実態調査委員会編』, 1966, p. 404.

⁵² Articolo 4, cit., p. 405.

⁵³ Hajime Tamura (1924) è stato un importante funzionario della Camera dei Rappresentanti. Nel Partito Liberaldemocratico (PLD) occupò la carica di Presidente della Commissione Parlamentare sulle Contromisure, Presidente della Pubblicità e Presidente della Commissione Investigativa. Nel 1989 fu eletto sessantaseiesimo Presidente della Camera dei Rappresentanti e nel 1994 gli fu conferito dal Governo il prestigioso titolo di *kun itto kyokujitsu toka daijuso* (Gran Ciambellano dell’Ordine del Sole Nascente).

⁵⁴ La costruzione del porto di Kamishima-chō è avvenuta in più fasi. Per risolvere il problema del riparo delle imbarcazioni durante le tempeste fu costruito un frangiflutti lungo 50 metri tra il 1932 e il 1933. In seguito, l’opera di mantenimento della costa fu gestita dalle autorità della prefettura, mentre gli ormeggi furono costruiti dagli abitanti nel 1936. Nel 1953 il porto fu nominato “Secondo progetto di fissaggio del porto ittico” e, durante lo stesso anno, fu applicato il *ritō shinkōhō* anche all’isola di Kamishima-chō. Il dragaggio e la ricostruzione dell’area di approdo furono organizzati nel 1972

ristrutturazione del porto fu ammortizzato grazie all'intervento dell'amministrazione di Toba-shi e di Mie-ken. L'abilità di "Tamura sensei" fu di coordinare il coinvolgimento amministrativo della prefettura sul piano dei finanziamenti (in caso contrario, il solo contributo finanziario di Toba-shi per il frangiflutti del porto avrebbe reso possibile il suo allungamento di soltanto 100 metri) facendo inoltre pressione affinché fosse costruito anche un faro dotato di avanzata tecnologia.

Il "porto di Tamura" (*Tamura no minato*), come viene spesso chiamato dai locali, è diventato un punto nevralgico per la navigazione marittima, sul quale poggia anche gran parte dell'economia locale. Il ruolo svolto da Hajime Tamura per il miglioramento della qualità di vita della comunità non solo gli garantì un sicuro bacino elettorale, ma anche la profonda riconoscenza degli abitanti. A Kamishima-chō venne infatti eretta a spese della comunità una statua in suo onore e collocata a *higashi seko* ("quartiere est"), vicino alla spiaggia. Davanti alla statua c'è la seguente iscrizione:

L'isola remota di Kamishima-chō è situata all'entrata della Baia di Ise, punto strategico per la navigazione marittima. La pesca costiera è un'attività molto importante per l'isola pertanto il mantenimento del porto come base di questa attività è il desiderio di tutti i pescatori. Tamura Hajime *sensei*, che tutti gli abitanti dell'isola ammirano, si è dedicato all'amministrazione nazionale come governatore per più di quarant'anni. Ha lavorato per la nostra povera Kamishima-chō con amore e con il massimo delle sue abilità politiche, portandoci sviluppo. È stato Presidente della Camera dei Rappresentanti in un periodo difficile a livello internazionale. Il suo eccellente lavoro merita il più grande rispetto della nazione giapponese. Qui, per la sua grande personalità e i benefici che ci ha portato per anni, esprimiamo la nostra gratitudine, ricordandolo per sempre.

L'importanza strategica del porto, oltre a mettere in luce le decisive interrelazioni tra insediamento e territorio di fronte alle pericolosità naturali, mette al centro della riflessione anche la questione della sua dislocazione geografica, che costituisce il principale problema che ostacola lo sviluppo socio-economico della comuni-

e nel 1980 grazie all'intervento finanziario della prefettura, che stanziò un budget di 7 milioni di yen.

tà. Uno dei principali dibattiti politici che coinvolse anche i residenti di Kamishima-chō nel dopoguerra, fu quello del progetto di riqualificazione territoriale della Baia di Ise. Dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, nella fase di crescita economica del Paese, fu commissionato un progetto di un ponte che collegasse la città di Toba-shi con il Capo di Irako. L'idea della costruzione del ponte fu suggerita inizialmente nel cosiddetto "Rapporto Wiseman" (*Wai-zuman chiiki kaihatsu chōsadan*, lett. "Rapporto Wiseman sullo sviluppo regionale")⁵⁵ stilato nel 1964 dall'ONU, dove si suggeriva di stabilizzare il sistema del welfare locale e di sviluppare le risorse economiche dell'industria ittica attraverso l'ampliamento della rete autostradale nell'area del Chūbu.

Le idee principali espresse in questo rapporto erano la costruzione di una strada che percorresse la baia grazie al "Gran ponte della Baia di Ise" (*Isewan Ōhashi*), che avrebbe collegato con la terraferma tutte le isole della baia. Il ponte e la strada avrebbero inoltre risolto il pressante problema del traffico sulle autostrade Nagoya-Kobe e Tōkyō-Nagoya, creando una circonvallazione via mare chiamata Nankaidō (lett. "strada marittima sud"), che avrebbe inoltre collegato le zone industriali est e ovest. Nel 1979 le autorità governative crearono una commissione chiamata "Unione per la promozione della costruzione del ponte sulla Baia di Ise" (*Isewan kakyō sokushin kiseidomeikai*), che si ispirava alle idee proposte nel Rapporto Wiseman. Il progetto della commissione era chiamato "Nuova Era della Baia di Ise" (*Isewan shinjidai*), e aveva lo scopo di trovare i fondi necessari per la creazione di un'imponente infrastruttura in grado di rilanciare l'economia locale e di creare nuove opportunità di lavoro.

Il progetto del ponte fu commissionato al professor Youichi Kikuchi, del Dipartimento di Tecnologia dell'Università di Nagoya, e prevedeva la costruzione di trenta ponti posizionati all'entrata della baia, per una lunghezza complessiva di 19 km. Durante il quinto incontro generale dell'"Unione per la promozione della costruzione del ponte sulla Baia di Ise", avvenuto nel 1983 a Toba-shi, il professore incaricato presentò il progetto, che prevedeva, oltre alla realizzazione del ponte, anche la costruzione di una centrale nucleare e di un aeroporto sul mare. Il progetto di riqualificazione della Baia di Ise non trovò inizialmente un forte

⁵⁵ Cfr. <http://www.city.Toba-shi.mie.jp/kakuka/kikaku/isewankou/keika.html> (visitato il 15/12/2009).

supporto presso le comunità locali. Nel caso di Kamishima-chō, Kushida Isamu, autore del libro *Shiosai no Kamishima-chōkō* (lett. “Ripensare a Kamishima-chō di Shiosai”)⁵⁶, riportò la reazione della comunità riguardo al progetto di costruzione di una strada che attraversasse la loro isola:

Gli anziani di Kamishima-chō dicono che non vogliono che il ponte della Baia di Ise passi per l’isola. Possono dormire senza chiudere le loro case durante la notte. Una volta però che il ponte sarà costruito e una strada attraverserà Kamishima-chō, non potranno lasciare le loro case aperte. Non ci sono ladri in quest’isola. I residenti di Kamishima-chō sono come i membri di una grande famiglia e hanno un forte senso di solidarietà. Ma se il ponte sarà connesso allo Honshū e le nuove generazioni lasceranno Kamishima-chō, il loro senso di solidarietà cambierà. Gli anziani hanno questo timore e vogliono essere lasciati in pace. Ma cosa pensano le persone di mezza età e i giovani? Se il ponte fa parte delle necessità di quest’epoca, dobbiamo accettarlo. Anche le generazioni più giovani pensano che sia necessario modernizzare le loro vite a Kamishima-chō come pure la loro industria del pesce. Il sistema sociale cambierà in futuro, così non vogliono essere lasciati indietro.

Il progetto non riuscì evitare un impatto disastroso sull’ambiente e sulla popolazione locale, costituendo inoltre una minaccia per l’economia delle comunità marittime, basata principalmente sulla pesca costiera. Le difficili condizioni climatiche e soprattutto l’instabilità della situazione tettonica, con frequenti terremoti e tsunami, costituiscono un ulteriore problema. Dal 1992, indagini geofisiche e analisi dei sedimenti marini sono state sistematicamente condotte nell’area della strada pianificata, che insieme allo *Isewan Ōhashi*, si estenderà per 90 km lungo tutta la fascia costiera orientale, divenendo il “Nuovo Asse Nazionale Litoraneo dell’Oceano Pacifico”⁵⁷. Nell’arco degli ultimi trent’anni, con l’emergere di problematiche sempre più pressanti, come il ristagnamento delle infrastrutture economiche e sociali locali, molti dei problemi legati alla realizzazione del ponte sono gradualmente slittati in secondo

⁵⁶ I. Kushida, *Shiosai no Kamishimakō* 『潮騒の神島孝』, Mikako Bunkasha, 1985, p. 168.

⁵⁷ Cfr. <http://www.pref.mie.jp/CHIIKI/HP/rito/plan/pdf/3-1.PDF> (visitato il 16/12/2009); <http://www.city.Toba-shi.mie.jp/kakuka/machi/ritou-sinkou/kakyoutyousa/kakyoutyousa2.pdf> (visitato il 16/01/2009).

piano. A differenza di Kushida Isamu, che sosteneva che «il mistero di Kamishima-chō doveva essere custodito per sempre»⁵⁸, molte comunità di mare, compresa quella di Kamishima-chō, hanno iniziato a fare pressione alle autorità governative per la realizzazione del ponte. Secondo una recente inchiesta condotta dalle autorità prefetturali di Mie, risultò che circa il 72% della popolazione stanziata nell'area della baia era a favore della costruzione del ponte, mentre il 23% non lo era.

Durante un incontro tra il governatore di Mie-ken e gli abitanti di Kamishima-chō, svoltosi nel novembre del 2007 al *ritō kaihatsu sentā* (“Centro per lo sviluppo delle isole remote”) di Kamishima-chō, S. Kokubo spiegò al governatore come il ponte di Ise avrebbe risolto il problema delle ristrettezze economiche che affliggeva molte delle famiglie della comunità, ma che le ripercussioni sul piano sociale avrebbero portato «la gente a trattare male i bambini e gli anziani»⁵⁹. Inoltre, sempre secondo Kokubo, il ponte avrebbe risolto il problema del calo demografico, dato che «le donne non vogliono sposare i giovani di Kamishima-chō»⁶⁰. Il governatore spiegò che il progetto dello *Isewan Ōhashi*, sebbene fosse in cantiere da molto tempo e facesse parte dei Progetti di Infrastruttura Nazionale, ha avuto una battuta di arresto a causa della difficile situazione finanziaria del Governo giapponese, suggerendo però l'idea di proporre la costruzione del ponte attraverso il “Piano di Sviluppo delle Isole Remote”.

⁵⁸ I. Kushida, *Shiosai no Kamishima-kō*, cit., p. 168.

⁵⁹ Cfr. <http://www.pref.mie.jp/KOHO/HP/honne/h19/Toba-shi.htm#top>

⁶⁰ *Ibidem*.

UN INTRECCIO DI POTERI

1. *Una sovrapposizione di organizzazioni*

La comunità di Kamishima-chō viene spesso descritta come una “piccola società” (*chiisai shakai*). Se dal punto di vista geografico l’isola di Kamishima-chō è effettivamente piccola, caratterizzata da un agglomerato rurale concentrato in uno spazio estremamente limitato, dal punto di vista dell’organizzazione, invece la comunità presenta un’ampia e complessa rete di istituzioni. La struttura organizzativa di Kamishima-chō si basa, da un lato, su una relazione con il territorio che ha definito storicamente le norme generali di regolamentazione sociale (i tre quartieri del villaggio chiamati *seko*), dall’altro, su un sistema introdotto dalle autorità governative durante la Seconda Guerra Mondiale (le Associazioni di vicinato, chiamate *chōnaikai*). Attorno a questi due sistemi organizzativi gravitano una serie di organizzazioni di piccola o media grandezza, che svolgono mansioni semplici come la manutenzione delle strade e della rete fognaria, il taglio dell’erba, la disinfestazione delle zanzare, o mansioni più complesse, come l’organizzazione delle brigate antincendio, l’Associazione dei pensionati (*rōjinkai*), l’Associazione delle donne, i *kō* (“confraternite religiose”), l’Associazione genitori-insegnanti, l’Associazione degli studenti, ecc. Le caratteristiche strutturali di questi due sistemi organizzativi si differenziano principalmente per due aspetti: da un lato, i *seko* rappresentano la ripartizione territoriale dell’insediamento storico di Kamishima-chō e incorporano il sistema religioso locale, organizzandosi come traiettorie d’indentificazione religiosa per la comunità, dall’altro, la funzione amministrativa dei *chōnaikai* rivela invece una fluidità organizzativa contrapposta alla staticità dei *seko*, perché fa fronte alle vicissitudini del quotidiano.

La gestione degli eventi religiosi della comunità è una delle

recenti mansioni che i *chōnaikai* hanno iniziato a gestire. Dal 2003, i *chōnaikai* collaborano con l'Associazione cooperativa ittica (*gyokyōkumiai*) per l'organizzazione degli eventi religiosi del santuario Yatsushirō. Originariamente l'amministrazione finanziaria di questi eventi era gestita unicamente dal sistema dei *seko*, ma a causa della costante insufficienza di fondi subentrò il *gyokyōkumiai*. Il 2003 fu un anno significativo per la comunità di Kamishima-chō, perché la cooperativa locale si fuse con quella di Toba-shi, divenendo un unico ente cooperativo, che comprendeva anche alcuni *gyokyōkumiai* presenti nell'area della Baia di Ise. Proprio per le sue abilità finanziarie e i maggiori introiti derivanti dall'esperienza acquisita dalla nuova realtà amministrativa, venne deciso di affidare al *gyōgyokumiai* la responsabilità di gestire i fondi degli eventi religiosi del santuario Yatsushirō, compresi gli eventi festivi del Capodanno e del Bon, che erano gestiti dalle Associazioni giovanili (*seinendan*) direttamente legate al sistema dei *seko*. Con la loro scomparsa, a causa del calo demografico, l'amministrazione di questi eventi prima passò ad alcuni membri della comunità che avevano raggiunto i quarant'anni d'età, poi, dal 2001, passò sotto la responsabilità dei *chōnaikai*.

Quella che può sembrare, a un primo sguardo, una semplice questione di riorganizzazione amministrativa, in realtà mette in luce tematiche molto più complesse, come la percezione e la rielaborazione culturale dello spazio abitativo, in cui questi sistemi organizzativi si inseriscono. Nel definire il ruolo delle strutture organizzative comunitarie di Kamishima-chō, le interrelazioni tra insediamento e territorio costituiscono il principale fattore che interagisce nella storia di questa comunità. Partendo dall'assunto che le comunità rurali hanno sovrapposto alla geografia naturale una "geografia volontaria", che appare particolarmente coerente con l'ambiente complessivo da cui deriva e in cui si inserisce, la decifrazione del tessuto insediativo è la condizione necessaria per l'analisi della complessità dei modelli di istituzionalizzazione territoriale di una comunità. In questo capitolo verrà preso in esame il rapporto tra questi due sistemi organizzativi, per capire come queste istituzioni abbiano effettivamente creato fenomeni di ibridazione organizzativa all'interno di una particolare struttura insediativa. Come avremo modo di vedere in seguito, nel contesto delle celebrazioni di Capodanno di Kamishima-chō, la dimensione organizzativa legata al territorio riveste un ruolo estremamente significativo sul piano culturale e religioso.

2. Case, mare, vento

La configurazione spaziale del territorio di Kamishima-chō ha posto complessi vincoli alle condizioni di insediamento: l'interdipendenza tra territorio e comunità si è tradotta in una struttura urbanistica caratterizzata da un agglomerato rurale concentrato in uno spazio estremamente limitato, che occupa completamente il versante settentrionale dell'isola. Sebbene i fattori chiave che portarono alla costruzione del villaggio fossero la disponibilità di terreno per edificare e il riparo delle montagne dal vento, i primi insediamenti sull'isola non furono tuttavia sulla fascia settentrionale. Sull'isola ci sono tre valli idee per la costruzione di case, e situate a sud, a ovest e a nord. In ordine di ampiezza l'area più spaziosa è la valle a sud (con maggiori risorse idriche rispetto alle altre valli), seguita da quella a ovest e infine da quella a nord. Testimonianze archeologiche dimostrano che i primi insediamenti erano nella valle a sud, chiamata Gorinohama, il cui nome significa letteralmente "antico villaggio sulla spiaggia". Tale insediamento, però, essendo troppo esposto alle violente raffiche di vento provenienti da sud, fu spostato tra il 1200-1300 a settentrione, nell'attuale zona insediativa. Quasi a indicare la vulnerabilità dell'area di fronte alla violenza dei fenomeni atmosferici, la parte superiore di Gorinohama è chiamata *kaze no kami* ("divinità del vento"), un'area in cui sono stati ritrovati anche reperti come punte di frecce, mentre nella parte più interna, sulle pendici della montagna situata dietro alla scuola elementare di Kamishima-chō, sono ancora presenti i resti di un cimitero e le fondamenta di alcune case. La costruzione del villaggio di Kamishima-chō avvenne in più fasi, con piccoli villaggi (*mura*) insediati inizialmente nella valle a nord e successivamente a ovest. Questi villaggi divennero in seguito i tre quartieri (*seko*) di Kamishima-chō che costituiscono l'attuale struttura urbanistica del villaggio⁶¹.

⁶¹ Prima che la parola *seko* entrasse in uso, i tre quartieri di Kamishima-chō venivano chiamati *mura* oppure *buraku*. *Higashi seko*, per esempio, venne chiamato *higashi mura* ("villaggio est") fino all'inizio del periodo Shōwa (circa 1936). In seguito, la parola venne cambiata in *higashi buraku* o *higashi seko*. *Buraku* è tuttavia un termine che riflette maggiormente le implicazioni burocratiche e amministrative del villaggio, dato che tale termine viene usato nei documenti ufficiali del Governo Meiji. Dopo il periodo Meiji, *buraku* venne usato anche in contesti non amministrativi. Tuttavia la principale differenza tra *buraku* e *seko* risiede proprio nell'uso quotidiano dei due termini: il primo ricorre principalmente in questioni legate all'amministrazione locale, il secondo rispecchia maggiormente il senso di appartenenza al proprio quartiere.

La forte compressione insediativa del villaggio rivela inoltre come la molteplicità dei rapporti tra costruito e intorno spaziale sia strettamente connessa all'organizzazione e all'attività comunitaria locale, segnale non estraneo alla specificità di questa determinata forma di insediamento. A Kamishima-chō era molto comune infatti la partecipazione attiva della comunità alla costruzione di una nuova abitazione e questa particolare forma di cooperazione, chiamata *deai* ("incontro"), implicava una costante negoziazione degli spazi abitativi, concordata tra i vari membri della comunità⁶². Le case sono costruite principalmente in due aree: il terreno pianeggiante vicino alla costa, e il versante nord-ovest sul pendio della montagna. Le case più antiche sono costituite da un piano e la loro altezza è relativamente bassa, mentre le case moderne, in particolare quelle situate sulle pendici della montagna, si presentano come strutture abitative caratterizzate da un seminterrato di cemento rinforzato, su cui poggia una struttura lignea composta da due piani.

In passato le fondamenta erano di pietra su cui si appoggiavano i pilastri portanti, e, sebbene lo spazio edificabile fosse assai limitato, le case erano costruite con specifici criteri architettonici che rispettassero le distanze tra una e l'altra. Le fondamenta erano quindi costruite più piccole rispetto allo spazio edificabile, in modo che il tetto non invadesse lo spazio del vicino. L'usanza di rispettare lo spazio abitativo altrui a Kamishima-chō è chiamata *amadare sanjaku* ("gocce di pioggia di 3 *jaku*"), nel senso che lo sgocciolio delle grondaie non doveva invadere il territorio del vicino, reso possibile mantenendo una distanza di tre *jaku* (90 cm) tra le abitazioni⁶³. La struttura tradizionale

⁶² Secondo una recente inchiesta il 67% dei residenti ha avuto un'esperienza di *deai*, sebbene il picco sia stato raggiunto circa 30-40 anni fa. In seguito solo il 3,6% dei residenti ha fatto *deai* 15 anni fa. Oggi questa pratica è ormai scomparsa a causa della mancanza di manodopera e la costruzione di nuove abitazioni viene affidata a imprese edili esterne. Cfr. M. Okamoto, K. Sakuraba, e S. Hōta, *Kōmitsudo kyojū kankyō ni miru gyomin no jūkyō kūkan to sumaikata ni kansuru kōsatsu: Mie-ken Kamishima-chō no ritō gyoson no jirei wo toshite (seikatsukūkan no chiikisei, kenchiku, keikaku II)* 「高密度居住環境にみる漁民の住居空間と住まい方に関する考察:三重県神島の離島漁村の事例を通して(生活空間の地域性,建築計画II)」, «Gakujutsukōenkōgaishū. E-2, Kenchikukeikaku II, jūkyō-jūtakuchi, nōsonkeikaku, kyōiku» 『日本建築学会学術講演梗概集E-2建築計画2農村計画 教育』, Shadanhōjin Nihon kenchikugakukai, 2006, pp. 233-234.

⁶³ S. Tanabe, Y. Tanabe, *Shiosai no Kamishima-Kamishima minzokuron* 『潮騒の神島—神島民俗論—』, Tōkyō, Hikari shobō, 1980.

delle abitazioni presenta più di un'entrata, con una veranda al pianterreno connessa a una stradina esterna gradinata chiamata *seko michi* (lett. "strada di quartiere"). Per evitare il forte vento d'inverno, nella maggior parte delle case l'entrata principale è orientata a est oppure a sud, ed è costruita sul lato più stretto della casa, chiamato *tsumairi*. La presenza di più ingressi è dovuta all'esigenza dei residenti di muoversi più liberamente tra i vicoli stretti del villaggio, ma soprattutto è una conseguenza dell'ampliamento e della ristrutturazione degli spazi abitativi per far fronte ai cambiamenti del nucleo familiare e per la realizzazione dei servizi igienici, divenuti necessari dopo la chiusura dei bagni pubblici nel 1979.

Una caratteristica peculiare delle case di Kamishima-chō è inoltre il modo di vivere lo spazio domestico, sfruttato al massimo delle sue possibilità. Generalmente suddiviso in *niwanaka* ("ingresso"), *katte* ("cucina"), *oku* ("stanza interna") e *dewi* ("entrata secondaria"), lo spazio abitativo interno è organizzato in modo tale che l'ospite sia condotto all'interno della casa senza attraversare la cucina. Sebbene gli spazi interni siano ridotti, l'interno della casa ha un ruolo importante per le pratiche rituali della comunità. In particolare, durante la celebrazione del Capodanno, il *miyamochi* mette a disposizione la propria casa, dove partecipano esclusivamente gli uomini della comunità. La corrispondenza tra l'uso dello spazio abitativo e il piano delle parentele può essere espressa con una frase pronunciata da un'anziana: «Il sangue è denso sul versante del padre, mentre è diluito sul versante della madre»⁶⁴ [Kamishima, 2009], nel senso che i rapporti di parentela sono più stretti sul versante paterno rispetto a quello materno⁶⁵.

⁶⁴ *Tete gata dotsuchi da to chiga koi ga haha gata dotsuchi da to chiga usui.*

⁶⁵ A Kamishima-chō vi è l'usanza di attribuire un nome maschile alle abitazioni: "Matazaemon Kokubo" (Matazaemiya), "Saburojiya", "Taitsuya", "Seizaemiya", "Sanshiya", "Hanzaemiya", "Yubinya", ecc., sono alcuni esempi di questa tradizione locale. Inoltre, è ancora presente a Kamishima-chō l'usanza presso alcune famiglie di portare il nome della propria abitazione: "Saburojiya" ("casa Saburoji"), ad esempio, è arrivata alla ventiduesima generazione. L'attuale proprietario della casa, Saburoji Kokubo, dopo aver ereditato la casa ha cambiato il nome da Tomizaburo Kokubo in Saburoji Kokubo, un nome che successivamente passerà al figlio maggiore.

3. Territorio e organizzazioni

All'interno della dialettica dei rapporti tra territorio e istituzione, Ajo Fukuda ha delineato due principali forme di organizzazione comunitaria basate sulla configurazione del territorio e sulla struttura delle relazioni interne allo spazio costruito: *muragumi* e *kinringumi*⁶⁶. *Muragumi* è un termine che indica una zona insediativa separata dal resto del villaggio, i cui confini sono tracciati da un fiume o da una strada. Ogni villaggio può contenere un certo numero di *muragumi* e ogni abitazione può appartenere soltanto a uno di questi⁶⁷. Nomi topografici e termini appartenenti al lessico architettonico rurale vengono spesso utilizzati per indicare il *muragumi*: *hora* (“caverna”), *sawa* (“ruscello”), *yashiki* (“magione”), nell'area dello Tōhoku, *tsubo* (un'unità di misura corrispondente a 3,3 m) nell'area del Kantō nord, *niwa* oppure *niwaba* (“giardino”), *yato* (“vallata”) nel Kantō sud, *kaito* (“interno di un recinto”) *kōchi* (“terra coltivata”), *kōji* (“viottolo”) nell'area del Kantō e Chūbu, mentre nell'area del Kyūshū *kado* (“porta”)⁶⁸. In altri casi, *muragumi* viene indicato dai residenti con nomi che riguardano la direzione oppure i punti cardinali: sopra, centro, sotto (*ue naka shita*), est, ovest (*higashi nishi*), nord, sud (*kita minami*).

Muragumi svolge principalmente tre funzioni sociali all'interno del villaggio: 1) mutuo soccorso e sostegno nelle attività quotidiane del villaggio, che consistono nell'assistenza allo svolgimento di cerimonie funebri o matrimoniali, la pulizia di un pozzo, la riparazione di un tetto, la raccolta fondi per aiutare le vittime di un disastro, oppure, come abbiamo visto nel caso di Kamishimachō, la partecipazione attiva della comunità durante la costruzione di una nuova abitazione; 2) cooperazione per le attività

⁶⁶ A. Fukuda, *Nihon sonraku no minzoku teki kōzō* 『日本村落の民俗的構造』, Hirofumido, 1979.

⁶⁷ Vi sono tuttavia alcuni casi in cui due *muragumi* che svolgono differenti funzioni condividono lo stesso gruppo di abitazioni. In questi rari casi si assiste a una forma di sovrapposizione amministrativa, in cui un'abitazione appartiene a due differenti *muragumi*.

⁶⁸ La varietà dei nomi dimostra come il *muragumi* sia una forma di organizzazione sociale basata su un particolare stile di vita locale. In alcune aree del Giappone, per esempio, *muragumi* viene identificato con *sōshikigumi* (“gruppo funerario”) oppure *mujōkō* (“sostegno per le spese funerarie”), dato che la ritualità funebre veniva gestita da piccole cooperative e sottogruppi, incaricati di organizzare il lavoro e preparare il materiale per la produzione di bare, tavolette votive (*ihai*), fiori e vari oggetti per il corredo funebre.

comunitarie, che consistono principalmente nella riparazione di un canale, il controllo dell'acqua, oppure il taglio dell'erba; 3) organizzazione delle funzioni religiose da parte di confraternite chiamate *kō*, le cui pratiche devozionali si focalizzano su un'unica divinità. *Muragumi* a sua volta è suddiviso in piccoli gruppi chiamati *kinringumi*, che hanno il compito di svolgere una serie di lavori comunitari per la gestione del *muragumi*. *Kinringumi* è un termine che indica una particolare tipologia di associazione di vicinato, che amministra autonomamente una determinata area del *muragumi* senza l'intervento diretto di un'autorità governativa⁶⁹. Le principali funzioni assegnate al *kinringumi* sono l'organizzazione amministrativa locale, la cooperazione e il mutuo soccorso tra i suoi membri. Anche il *kinringumi* viene suddiviso in sottogruppi denominati *tonarigumi*, che possono svolgere mansioni simili a quelle assegnate al *kinringumi*. La principale differenza tra *muragumi* e *kinringumi* consiste nel fatto che il primo rappresenta una zona separata del villaggio, basata su una serie di relazioni sociali tra residenti, mentre il secondo termine indica un'area del *muragumi*, generalmente costituita da una fila o gruppo di case, i cui membri svolgono alcune funzioni basilari di amministrazione locale (detto anche *jichikai*, cioè "corpo autoamministrativo locale"). Entrambi i termini implicano inoltre l'idea che l'unità base del villaggio sia principalmente il vicinato, che costituisce il principio del *chiensoshiki*, cioè del "territorio condiviso, vincolato da un'organizzazione"⁷⁰.

Questa breve premessa mi permette di analizzare quindi le principali strutture organizzative di Kamishima-chō vincolate al *chiensoshiki*: il sistema del *seko* ("quartiere"), che corrisponde al *muragumi*, e il sistema del *chōnaikai* ("Associazione di quartiere"), che corrisponde invece al *kinringumi*. Come vedremo successivamente, Kamishima-chō è suddivisa in tre quartieri denominati *higashi seko* ("quartiere est"), *naka seko* ("quartiere centro") e *minami seko* ("quartiere sud"), mentre sono presenti quattro *chōnaikai*, ognuno suddiviso a sua volta in sei o sette *tonarigumi*. È interessante notare come a Kamishima-chō i *chōnaikai* non abbiano però un'esatta corrispondenza geografica all'interno della comunità: se i confini dei *seko* sono determinati

⁶⁹ T. Takeuchi, *Takeuchi toshimi chosakushū 1-sonraku shakai to kyōdōkankō* 『竹内俊美著作集 1—村落社会と協同慣行』, Meicho Shuppan, 1990.

⁷⁰ Cfr. A. Fukuda, cit.



Mappa 2. Suddivisione dei *seko* a Kamishima-chō: (A) *higashi seko* (“quartiere est”), (B) *naka seko* (“quartiere centro”), (C) *minami seko* (“quartiere sud”). I simboli ● e ■ indicano le famiglie che appartengono a uno stesso *chōnaikai*, ma situate in due differenti *seko* (in questo caso tra *naka seko* e *higashi seko*).

principalmente da elementi geografici, i quattro *chōnaikai* sono invece distribuiti in maniera tale che i membri appartenenti a uno stesso *chōnaikai* possano risultare residenti anche in due differenti *seko* (mappa 2.).

Sebbene questi due sistemi organizzativi rappresentino i due poli istituzionali verso cui si orienta la vita comunitaria, da soli non offrono un quadro complessivo delle strutture organizzative di Kamishima-chō. Per comprendere quindi la realtà organizzativa di Kamishima-chō nel suo complesso e per inserirla nel contesto generale delle istituzioni presenti a livello nazionale, useremo uno schema formulato da Manabu Ajisaka⁷¹ (schema 1.), che ha definito i principi costitutivi e le finalità delle organizzazioni locali presenti in Giappone, per delineare il grado di solidarietà collettiva presso la comunità di Kamishima-chō nel contesto sociale, economico e demografico. L'asse verticale indica la differenza nei principi di adesione a un'organizzazione: la parte superiore indica l'adesione automatica da parte di tutti gli individui e di tutte le famiglie che vivono in un determinato luogo, mentre la parte inferiore indica l'adesione volontaria o parziale. L'asse orizzontale indica invece i differenti principi di adesione basati sulla funzione e sulla finalità: la parte sinistra indica le organizzazioni aventi finalità individuali o parziali, mentre la parte destra indica quelle con finalità totali o molteplici. All'interno dei quattro quadranti possiamo quindi organizzare i principali tipi di organizzazione locale:

1. Associazioni di vicinato (*chōnaikai*): sono tra le più importanti associazioni presenti in Giappone, di cui fanno parte circa il 70-80% delle famiglie (quadrante I).

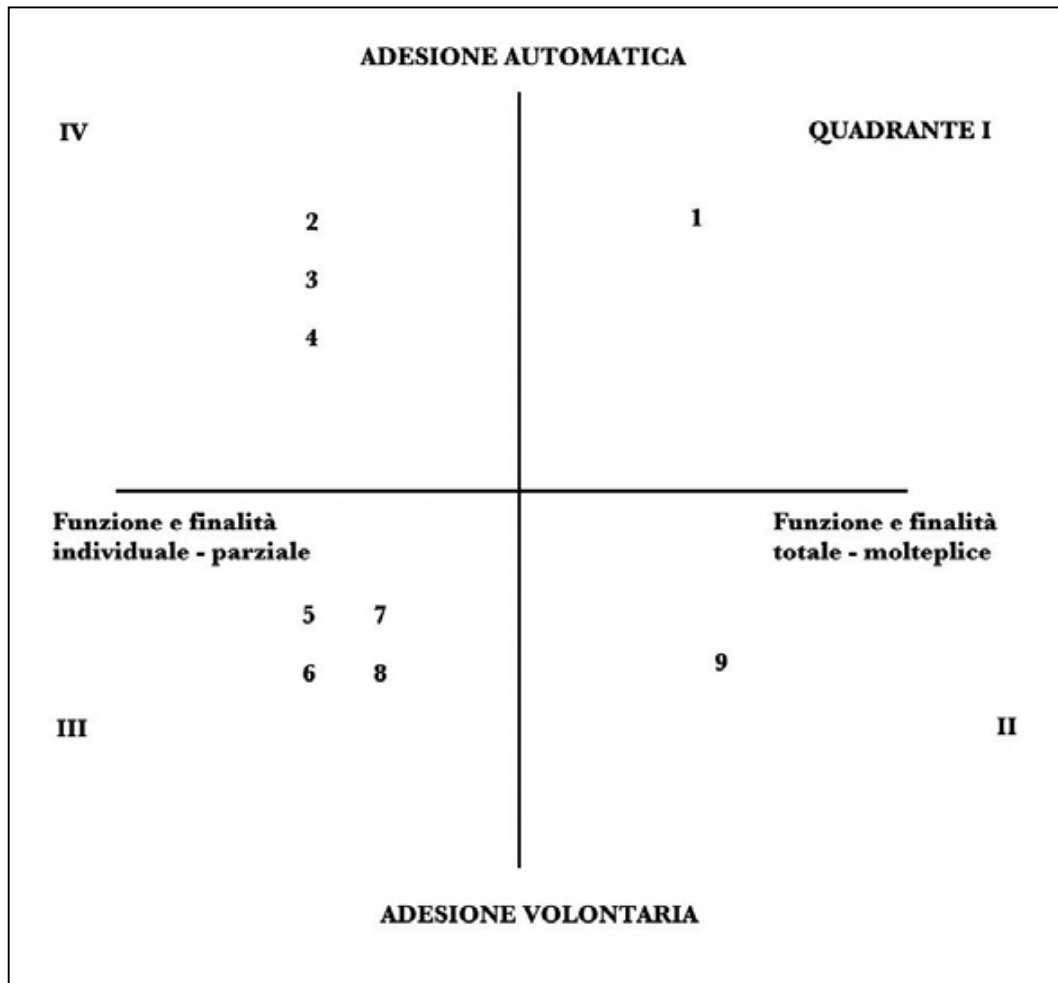
2. Associazioni di assistenza all'amministrazione della municipalità locale. Associazione per la prevenzione del crimine, associazione per la prevenzione degli incendi, associazione per le attività atletiche, ecc. (quadrante IV).

3. Associazione di genere e di età. Associazione delle donne locali, associazioni giovanili, associazione dei pensionati (quadrante III).

4. Associazioni d'affari e sindacali. Associazione dei mercanti, cooperative ittiche, industriali, commerciali (quadrante IV).

5. Associazioni religiose. Associazioni legate al santuario shin-

⁷¹ A. Manabu, *Local Organizations and Groups in Japan-Chiefly in Neighborhood Associations (Chonaikai, Jichikai)*, «Hyoron Shakaikagaku» 『評論社会学』63, 2000, pp. 1-13.



Schema 1. Divisione delle principali organizzazioni locali del Giappone.

to locale, confraternite religiose, ecc. (quadrante III).

6. Associazioni e gruppi per lo svago e il tempo libero. Club sportivi, gruppi amatoriali, ecc. (quadrante IV).

7. Associazioni di volontariato. Gruppi di volontari, associazioni non profit (quadrante III).

8. Associazione di categoria e classe sociale. Associazione degli scienziati del Giappone, associazione degli impiegati (quadrante III).

9. Partiti politici (quadrante II).

Secondo Manabu, i gruppi e le associazioni comprese tra 1 e il 4 richiedono l'adesione di tutti coloro che hanno la residenza e un'attività lavorativa situata in una certa comunità, oppure in una specifica area urbana o insediamento rurale⁷². Quest'ultima

⁷² A. Manabu, , *Local Organizations*, cit., p. 4.

osservazione è possibile applicarla al contesto di Kamishima-chō per una serie di motivi di carattere economico, sociale e territoriale. Kamishima-chō, essendo un'isola, si presenta come un'area strettamente localizzata e caratterizzata da una forte compressione insediativa, che ha determinato l'inquadrimento del sistema sociale della comunità. Inoltre, le attività economiche locali sono basate principalmente sulla pesca, determinando il forte legame tra la struttura economica e il territorio sul piano occupazionale. Infine, della distribuzione delle famiglie nei quattro *chōnaikai*, tranne qualche raro caso, risulta che tutte le famiglie appartengono a un *chōnaikai*. A Kamishima-chō sono presenti le associazioni e i gruppi elencati nello schema dal numero 1 fino al numero 5: *rōjinkai* ("Associazione dei pensionati"), *gyokyōkumiai* ("Associazione cooperativa ittica"), *Kamishima-chō fujinkai* ("Associazione delle donne di Kamishima-chō"), *seinendan* ("Associazione giovanile"), *shōbōbundan* ("brigata antincendio") e *kō* ("confraternite religiose"). Va inoltre menzionato il *tōya* e l'*inkyōshu*, un sistema organizzativo religioso legato ai *seko*, che sarà trattato separatamente nel capitolo IV. Quasi tutte queste organizzazioni hanno come punto di riferimento i *chōnaikai* per le questioni amministrative e per le attività in cui si richiede una collaborazione.

Il sistema del *chōnaikai* (chiamato anche *chōkai* dai locali) venne introdotto a Kamishima-chō prima dell'inizio della Seconda Guerra Mondiale⁷³. A Kamishima-chō sono presenti quattro associazioni di vicinato, suddivise a loro volta in venticinque sotto-associazioni (*tonarigumi*). Un quinto *chōnaikai*, chiamato *Kamishima-chō chōnaikai* è una struttura amministrativa costituita da due rappresentanti (*hyōgiin*) provenienti da ogni *chōnaikai*, da un ragioniere, e da due persone elette che svolgono la funzione di capo (*chōnaikaichō*) e vicecapo (*fukukaichō*). Oltre a questi membri viene eletto anche un rappresentante del villaggio, che ha il compito di presiedere al consiglio comunale di Toba-shi. Il *Kamishima-chō chōnaikai* ha il compito di dirigere l'amministrazione locale del villaggio, e gli incontri ufficiali si

⁷³ Secondo un'inchiesta condotta nel 1990 dal Ministero dell'Interno, riguardo ai *chōnaikai* presenti nelle 3268 municipalità, il 28,6% dei *chōnaikai* venne fondato prima dell'inizio della Seconda Guerra Mondiale, il 12% tra il 1955 e il 1964 e il 10% dopo il 1975. Originariamente c'erano solo tre *chōnaikai* a Kamishima-chō, ma durante la guerra le autorità governative imposero la creazione di un quarto per favorire la comunicazione tra le famiglie.

svolgono al *ritō kaihatsu sentā*⁷⁴. La principale mansione del capo del *chōnaikai* consiste nel partecipare agli incontri di Toba-shi, su invito del consiglio comunale della città; svolge inoltre il ruolo di rappresentante del *kominkan* (“casa del popolo”), uno spazio progettato per lo svolgimento delle attività ricreative per gli abitanti di Kamishima-chō. Anche l’assistente capo svolge un ruolo di responsabile organizzativo del *kominkan*, come sostituto durante le riunioni con gli altri membri del *chōnaikai*, quando necessario. Ruoli diversi invece svolgono gli altri rappresentanti, a cui viene delegato il compito di informare le famiglie riguardo le decisioni prese durante l’incontro, di raccogliere la quota di adesione per i *chōnaikai* e i fondi per il *tennō matsuri* (“festa dell’imperatore”) e altri festival estivi, e di occuparsi della disinfestazione delle fognature durante l’estate e della cattura dei gatti randagi⁷⁵. La funzione amministrativa dei *chōnaikai* si rivela quindi estremamente importante, perché riguarda l’aspetto normativo della comunità giapponese e rappresenta una pratica di controllo sociale: la responsabilità collettiva (*rentai sekinin*), il potere normativo di approvare o sanzionare il comportamento individuale, la solidarietà collettiva e il senso di competitività rappresentano le caratteristiche peculiari dello *han*, un sistema sociale costituito da piccoli gruppi di individui, su cui si basa il sistema del *chōnaikai*, che assicura la conformità comportamentale e attitudinale tra i membri di una comunità in una struttura di mutua dipendenza. Ogni comunità, salvo rara eccezione, ha una propria rete *han*, rappresentata dalle associazioni di vicinato che costituiscono il livello più basso dell’amministrazione giapponese, e trasmettono

⁷⁴ Il *ritō kaihatsu sentā* (“Centro per lo sviluppo delle isole remote”) fu costruito nel 1976 su iniziativa delle autorità governative di Mie-ken. Alla raccolta e alla gestione dei fondi per la sua costruzione intervennero le autorità nazionali, la prefettura, la città di Toba-shi e Kamishima-chō. Il *Kamishima-chō chōnaikai* gestì parte di questo fondo, raccogliendo il denaro necessario vendendo gli edifici che appartenevano ai *seinendan* (Associazioni giovanili). L’edificio fu costruito a *minami seko*, sebbene il terreno occupato non appartenesse ufficialmente a questo *seko*, dato che da un punto di vista giurisdizionale il terreno di Kamishima-chō appartiene a Mie-ken, mentre l’edificio appartiene alla città di Toba-shi.

⁷⁵ Nei *chōnaikai* di Kamishima-chō si svolgono ogni mese due incontri, uno generale per far fronte alle questioni inerenti al nuovo anno finanziario, e l’altro dei funzionari del *chōnaikai*. Il costo della gestione viene coperto da un fondo speciale stanziato dal *chōnaikai*, mentre gli esiti degli incontri vengono comunicati attraverso la rete del *tonarigumi*.

i programmi governativi o semi-governativi alla comunità⁷⁶.

Nel contesto della società giapponese queste strutture organizzative convergono all'interno di forze politiche nazionali caratterizzate da una particolare forma di "autoritarismo amichevole" designato alla condivisione e interiorizzazione di norme dominanti della società e finalizzate all'irreggimentazione e al controllo sociale senza l'apporto di pratiche coercitive, in diretta correlazione con il grado di coesione della cultura locale. Questa forma di organizzazione politica, che costituisce l'intelaiatura della società giapponese, possiede alcune caratteristiche peculiari: istituisce meccanismi di potere altamente visibili e tangibili; inculca varie forme di ideologie moralistiche finalizzate allo scoraggiamento dell'iniziativa individuale; legittima vari codici per creare ambiguità e per disorientare il dissenso sociale; infine, utilizza piccoli gruppi come base di mutua sorveglianza e come deterrente del comportamento deviante⁷⁷.

⁷⁶ Cfr. Y. Sugimoto, Yoshio, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁷⁷ I *chōnaikai* sono stati uno dei principali oggetti di studio della sociologia giapponese, in particolare della sociologia urbana, rurale e politica. Nonostante la vastità degli studi sull'argomento, è comunque possibile fare una breve sintesi dei principali dibattiti sociologici che hanno riguardato i *chōnaikai*. Dal 1945 al 1960, i dibattiti si focalizzarono sulle caratteristiche politiche dei *chōnaikai* presenti nelle aree rurali e, in particolare, sulla questione se queste organizzazioni fossero indipendenti o meno dalle autorità governative statali. In questo periodo la sociologia urbana, nel tentativo di affermare una propria identità accademica, si focalizzò sul processo di formazione dei nuovi *chōnaikai*. Il periodo dal 1960 al 1980 fu caratterizzato da un forte sviluppo economico nelle aree urbane e rurali e dalla nascita di nuove problematiche sociali. La sociologia urbana focalizzò l'attenzione sulle interrelazioni tra i *chōnaikai* e le teorie allora in voga: la teoria dei sistemi, la teoria dei movimenti sociali e la teoria della comunità, mentre la sociologia politica riprendeva i dibattiti teorici dell'accademia americana applicandoli nel contesto della società giapponese. Dal 1980 in poi, gli studi sociologici si sono focalizzati sulla rivalutazione dei ruoli, inclusi quelli politici, dei *chōnaikai* nelle aree regionali. Cfr. K. Masashi, *Chikusoshiki (chōnaikai-burakukai) kenkyū no keifu to genjō: tokuni kuchisoshiki no seijiteki yakuwari wo megutte* 「地区組織(町内会・部落会)研究の系譜と現状:特に地区組織の政治的役割をめぐって」, «Keiejōhō kenkyū: Setsunan daigaku keiejōhō gakubu ronshū» 『経営情報研究(摂南大学経営情報学部論集)』, 5, 1997, pp. 165-210. In antropologia Theodor Bestor, ad esempio, ha analizzato i *chōnaikai* come istituzioni sociali che producono e riproducono il tradizionalismo come processo sociale per sostenere gli attuali modelli di organizzazione sociale. Cfr. T.C. Bestor, *Neighborhood Tokyo*, Stanford, Stanford University Press, 1989. Iwasaki Nobuhiko ha focalizzato invece l'analisi sul ruolo che hanno svolto i *chōnaikai* nei movimenti ambientalisti. Cfr. I. Nobuhiko et al., *Chōnaikai no kenkyū* 『町内会の研究』, Tōkyō, Ochanomizu shobō, 1989.

4. L'organizzazione dei seko

Il villaggio di Kamishima-chō è attraversato da due fiumi: *mizo* e *dai mizo*. Questi due fiumi rappresentano i confini che separano i tre *seko* di Kamishima-chō: *higashi seko* (“quartiere est”), *naka seko* (“quartiere centro”) e *minami seko* (“quartiere sud”). Il fiume *mizo* separa *higashi seko* da *naka seko*, mentre il *dai mizo* divide *naka seko* da *minami seko*. Come abbiamo notato nel paragrafo precedente i *muragumi* vengono generalmente indicati con punti cardinali (nord-sud; est-ovest) oppure con termini che indicano una posizione (sopra-centro-sotto). Il caso di Kamishima-chō si presenta invece come anomalo: se l'uso di *naka seko* è giustificato perché situato al centro degli altri due *seko*, perché gli altri due *seko* sono stati chiamati est e sud? Sebbene abbia chiesto ad alcuni residenti il motivo per cui i tre *seko* sono stati nominati in questo modo, non ho ricevuto una risposta del tutto soddisfacente. Un'ipotesi plausibile, sebbene non confermata dai miei informatori, potrebbe essere quella del punto di vista dei pescatori mentre lasciano il porto del villaggio. Essendo la bocca di porto posizionata a ovest, la parte destra del villaggio (*higashi seko*) diventa quindi la zona est rispetto alle imbarcazioni uscenti, mentre la parte sinistra del villaggio diviene invece la zona sud (*minami seko*).

La complessa realtà sociale dei *seko* di Kamishima-chō è caratterizzata inoltre da un'articolata struttura organizzativa interna, che varia in base al *seko*. Ogni *seko* ha un rappresentante chiamato *tsuka iin*, più comunemente detto *seko no yakuin*, eletto insieme ad altri rappresentanti con la mansione di assistenti e contabili. Il termine “*tsuka iin*” deriva da “*tsuka*”, che significa originariamente “cumulo di conchiglie”, dato che in passato lo *tsuka* a Kamishima-chō era un luogo pubblico dove venivano ammassate le conchiglie e i gusci dei molluschi che diventavano appunto dei cumuli. Lo *tsuka* era inoltre un luogo dove venivano messe le barche per ripararle dalle onde durante i tifoni, e ogni *seko* ne aveva uno. Lo *tsuka* più importante è quello di *higashi seko*, situato davanti al porto tra il negozio di Hashimoto T. e un cartello che riporta la scritta *Irago no mieru oka* (“la collina con la vista sul Canale di Irago”), e, prima della costruzione del porto, fungeva in passato da riparo per le barche⁷⁸.

⁷⁸ In passato lo *tsuka* veniva usato anche come spiazzo per depositare la

Vicino al santuario Aragami c'è una strada ripida chiamata *don don*, situata tra lo *tsuka* e la spiaggia di Higashinohama, che porta in cima a una collina chiamata *ōka*⁷⁹, un'area utilizzata come deposito di *takobako* (contenitori per pescare i polpi), i cui proprietari devono pagare una tassa annuale di 500 yen a *higashi seko*. Riguardo agli altri due *tsuka*, quello di *naka seko* è situato davanti all'ufficio postale di Kamishima-chō, mentre quello di *minami seko* è davanti al *ritō kaihatsu sentā*. Quest'ultimo *tsuka*, sebbene non venga così chiamato dai membri di *minami seko*, è il luogo dove si svolgono alcune cerimonie rituali come lo *shishi mai* ("danza del leone"). I rappresentanti di *higashi seko* sono generalmente tre e restano in carica due anni. Gli incontri ufficiali si tengono il 3 gennaio presso il *ritō kaihatsu sentā* e, dato che l'elezione avviene per sorteggio, solo coloro che partecipano agli incontri possono eleggere i nuovi rappresentanti. Il passaggio dell'incarico dal vecchio al nuovo rappresentante si effettua con il passaggio rituale del *kōbako*, una piccola cassetta di legno contenente lo stendardo di *higashi seko*, il *kakejiku*, uno striscione con la scritta "Amaterasu Ōmikami" (nome della dea del sole nel pantheon shinto), le carte utilizzate per il sorteggio dei rappresentanti, diversi documenti antichi e registri. Il *tōkōbako* viene conservato dal nuovo *tsuka iin* nel *tokonoma*⁸⁰ della sua abitazione. La quota annuale dei membri di *higashi seko* è di 1000 yen per ogni famiglia, che viene conservata presso l'Associazione cooperativa ittica di Kamishima-chō oppure versata in un conto

terra prelevata dalle montagne, che veniva utilizzata per la costruzione delle case. I residenti a *higashi seko* e *naka seko* utilizzavano spesso lo *tsuka* di *minami seko* come deposito, perché la sua posizione geografica era migliore rispetto agli altri *tsuka*. Tuttavia, questo poteva generare dei conflitti, perché i membri di *minami seko* non potevano usare il proprio *tsuka* liberamente. Un altro problema simile sorse quando si decise di costruire il mercato ittico locale. Dal 1940 al 1978 il mercato ittico di Kamishima-chō era situato davanti allo *tsuka* di *minami seko*, costituendo un problema per i pescatori di *higashi seko* e *naka seko*, perché rendeva difficile il trasporto delle barche sulla spiaggia. Si iniziò quindi a trasportare le barche e a disporre le reti e gli utensili per la pesca vicino al mercato ittico, invadendo anche lo *tsuka* di *minami seko*. Cfr. S. Tanabe, Y. Tanabe, *Shiosai no Kamishima-Kamishima minzokuron* cit.

⁷⁹ Il termine originale per indicare questa collina era *ōkatsuka*. In seguito divenne *ōkazuka*, e solo recentemente il termine ha subito una contrazione divenendo *ōka*.

⁸⁰ Il *tokonoma* è una nicchia, ricavata nella parete di una stanza che funge da sala, rivolto nella direzione propizia.

corrente postale⁸¹.

La creazione di un fondo comunitario serviva per finanziare l'Associazione dei pensionati di Kamishima-chō oppure quella dei giovani, come avveniva a *minami seko*. A *naka seko*, fino a quattro anni fa, il fondo fungeva da banco di mutuo soccorso per i commercianti, elargendo prestiti con un tasso di interesse annuale più basso rispetto a quello bancario. A differenza di *higashi seko*, i rappresentanti eletti a *naka seko* sono quattro e i candidati possono essere eletti più di una volta, fino al raggiungimento di settant'anni di età. I nuovi rappresentanti restano in carica quattro anni, sebbene possano essere sostituiti se hanno raggiunta l'età massima consentita. Gli incontri ufficiali di *naka seko* si tengono il 3 gennaio presso il *ritō kaihatsu sentā* ("centro per lo sviluppo delle isole remote"), anche se in passato veniva usato un magazzino come sede per le riunioni. Questo edificio era chiamato *naka shibu* ("area centrale") ed è stato usato fino a trenta anni fa. Durante lo svolgimento degli incontri si decidono, oltre all'elezione dei nuovi rappresentanti e al resoconto degli eventi annuali, i nuovi *kannushi* (sacerdoti shinto) per il santuario Yatsushirō e i nuovi rappresentanti del tempio buddhista Keiko⁸².

A *minami seko*, i rappresentanti eletti sono tre e restano in carica quattro anni. Gli incontri si svolgono a metà gennaio, quando vengono distribuiti dei portafortuna con l'immagine di Ebisu, il *kami* ("divinità") della pesca. Anche per quest'ultimo *seko*, prima della costruzione del *ritō kaihatsu sentā*, le riunioni si svolgevano inizialmente presso la casa di un loro membro che offriva ospitalità. In seguito, venne utilizzata una capanna di legno chiamata *shibu*, situata vicino all'ufficio postale di Kamishima-chō, e infine, grazie alla raccolta di fondi, dopo la sua demolizione venne costruito lo *minami kaikan* ("sala riunioni sud"), un edificio a due piani in cemento armato. La costruzione di questi edifici

⁸¹ La donazione per il fondo era di 500 yen fino al 1946, dopodiché è stata aumentata a 1000 yen. Per il pagamento delle quote si usava l'espressione *hyakuen no hineri wo motteiku* ("portare un *hineri* di 100 yen"). Il termine *hineri* significa lett. "pezzetto di carta attorcigliato" contenente le monete. I rappresentanti si recano presso le famiglie che non avevano mandato un rappresentante all'assemblea per riscuotere la quota di partecipazione incartata dentro ad uno *hineri*. Tale espressione è nata proprio per questo motivo.

⁸² Vengono eletti due *kannushi* (sacerdoti shinto) per ogni *seko*, mentre per il tempio buddhista Keiko vengono eletti quattro rappresentanti di *naka seko*, sei di *higashi seko* e cinque di *minami seko*.

presso i vari *seko* era indice di una forte rivalità interna al villaggio: *minami seko* costruì un edificio perché in competizione con *higashi seko*, mentre i membri di quest'ultimo *seko* sono orgogliosi del *tōkōbako*, un oggetto posseduto unicamente da loro. Fino a circa vent'anni fa ogni *seko* aveva la propria associazione giovanile (*seinendan*), chiamata rispettivamente *higashi shibu* ("filiale est"), *naka shibu* ("filiale centro") e *minami shibu* ("filiale sud"). Ogni *shibu* aveva una propria sede dove i giovani svolgevano attività ricreative. Gli incontri si svolgevano una volta al mese, mentre, una volta all'anno c'era un incontro generale di tutti e tre i *shibu*, che si svolgeva presso la scuola elementare di Kamishima-chō prima della costruzione del *ritō kaihatsu sentā*. Questo incontro era particolarmente importante in quanto vi si discuteva dell'organizzazione delle manifestazioni invernali e estive⁸³.

5. Lo "spirito seko"

Dal quadro complessivo emerge che Kamishima-chō dispone di una struttura amministrativa così articolata da suscitare un primo interrogativo sui rapporti interni tra i vari sistemi organizzativi e su come questi vengono percepiti dalla comunità. La risposta che mi fu data da un funzionario di un *chōnaikai* fu che non c'era «alcuna frizione tra i *seko* e i *chōnaikai*» (*seko to chōnaikai tonō shigoto no masatsuha mattakunai*). Molte per-

⁸³ Vi era anche un'associazione giovanile per le ragazze, che faceva parte della stessa struttura organizzativa. Tra le varie mansioni assegnate, le più importanti erano quelle della vendita di alghe (utilizzate a Kamishima-chō per la costruzione delle pareti delle case) per recuperare fondi per l'associazione. Un altro lavoro consisteva nel bruciare i fiori vecchi di anice stellato nel cimitero sulla spiaggia il 16 agosto. Questo compito veniva chiamato *gaki no tanayaki* (lett. "bruciare uno spirito affamato sulla mensola") e veniva svolto insieme ai ragazzi dell'associazione, i quali consegnavano i fiori alle ragazze che li bruciavano. Il repentino calo demografico dei giovani sull'isola decretò la chiusura di queste strutture, sebbene ancora oggi molte delle attività che venivano svolte dai *seinendan* siano riprese dai *chōnaikai*, mentre le mansioni svolte dall'associazione femminile, come il *gaki no tanayaki*, vengono oggi svolte da *Kamishima-chō fujinkai*. Questa associazione è costituita da quasi 40 persone, i cui rappresentanti rimangono in carica un anno. A marzo si svolge l'elezione dei nuovi rappresentanti: il capo dell'associazione e il suo vice, un ragioniere e un segretario. Inoltre ogni *chōnaikai* invia un rappresentante all'associazione, il quale rimane in carica due anni.



Foto 2. Seko no michi (“la strada dei seko”). Kamishima-chō (2008).



*Foto 3. Lo stendardo di *higashi seko* viene esposto dal 31 dicembre all’11 gennaio presso il santuario Aragami. Kamishima-chō (2008).*

sone che avevo intervistato lo confermarono, ribadendo che questo era un sistema adoperato nella loro comunità per ovviare ai grossi problemi economici e demografici. La questione però sul motivo per cui i *seko* non fossero scomparsi, rimanendo invece parte integrante della comunità, era rimasta ancora irrisolta. Per trovare una risposta ho provato a esaminare i dati riguardanti le proprietà immobiliari di Kamishima-chō, parzialmente ricavati dalle informazioni fornitemi dai funzionari dello *Kamishima-chō chōnaikai*. Secondo questi dati, la comunità di Kamishima-chō è costituita da 205 strutture abitative, ciascuna delle quali non corrisponde necessariamente a un singolo nucleo familiare. Si può quindi fare una sintesi in tre punti della tipologia della proprietà immobiliare.

1. Proprietari non più residenti a Kamishima-chō mantengono la casa disabitata; non pagano le tasse al *chōnaikai*, in quanto non appartengono più a nessuna organizzazione locale, limitandosi invece a pagare le tasse antincendio per mantenere la proprietà della casa. Le motivazioni per il mantenimento della proprietà sono principalmente dovute al desiderio di soggiornare sull'isola durante il Capodanno oppure per trascorrere le vacanze estive. Sebbene non vi siano più legami formali con il *chōnaikai*, il mantenimento della proprietà immobiliare implica però una serie di vincoli formali con il proprio quartiere (*seko*) di appartenenza, che devono essere rispettati con l'aiuto dei parenti residenti sull'isola oppure attraverso deleghe speciali per il pagamento delle di tasse. Ogni mese di maggio vengono infatti riscosse le tasse e coloro che non risiedono più a Kamishima-chō possono effettuare il pagamento durante il periodo di soggiorno. In alternativa, parenti possono fungere da garanti, versando le tasse in loro vece tramite trasferimento bancario.

2. Proprietari residenti sull'isola che possiedono due case, di cui una appartiene ufficialmente al *chōnaikai*. Le tasse sono a carico solo per quest'ultima casa, mentre le tasse antincendio sono a carico di entrambe. L'uso di un secondo immobile serve principalmente per lo svolgimento di piccole attività imprenditoriali locali, come negozi, *minshuku* (pensione a gestione familiare), ristoranti oppure magazzini. K. Fujiwara, per esempio, è un pescatore che vive in una casa appartenente al *chōnaikai*, Originariamente l'immobile apparteneva a Seizaimon, un ex capo villaggio. Nel 1971 K. Fujiwara trasformò la sua residenza in un *minshuku* (denominato "Kiyoe") e nello stesso anno acquistò una

seconda casa che apparteneva all'associazione giovanile di quartiere. La scelta di vendere l'immobile a Kiyozo era dovuta all'idea, nata in quel periodo, di costruire a Kamishima-chō un centro che potesse accogliere anche tutte le associazioni giovanili presenti nel villaggio. Kiyozo, dopo aver trattato con lo *Kamishima-chō chōnaikai* e con l'amministrazione di Toba-shi, acquistò l'immobile e il denaro venne trasferito sul fondo per la costruzione del nuovo centro. In altri casi, la seconda casa è stata trasformata in un magazzino. K. Yamamoto, residente e gestore di un *minshuku* (denominato "Sankaiso") di proprietà del *chōnaikai* trattò l'acquisto di un secondo immobile per trasformarlo in un magazzino. Particolare caso è invece quello di S. Kokubo, che viveva in una casa di proprietà sia dello *chōnaikai* sia di *seko est*. Acquistò da uno zio paterno una seconda casa, quando questi si trasferì a Toba-shi nel 1975, e dopo alcuni anni la casa venne demolita e ricostruita, usando il piano terra come magazzino per ami da pesca, mentre al secondo piano vennero costruite due stanze, una per gli ospiti e un'altra per suo figlio. Un ultimo esempio è quello di T. Hashimoto, che vive in una casa che utilizza anche come negozio di generi vari denominato "Hashimoto shoten" ("negozio di Hashimoto"). Prima di abitare in questa casa, Hashimoto viveva in una casa che apparteneva a *higashi seko*, di cui è anche membro, la quale è di proprietà del *chōnaikai* del quartiere. La nuova casa di Hashimoto appartiene invece a *seko centro* ed è amministrata da un altro *chōnaikai*. Sebbene non vi sia un regolamento interno alla comunità di Kamishima-chō che vincoli i membri di un determinato *seko* a mantenere i rapporti con esso in caso di trasferimento di residenza, Hashimoto non intrecciò mai alcun legame con *naka seko*, mantenendo invece i rapporti con *higashi seko*. Di conseguenza Hashimoto paga le tasse sia per *higashi seko* sia per *naka seko*.

3. Proprietari non più residenti a Kamishima-chō mantengono la casa disabitata, versano le tasse per lo *chōnaikai*, in quanto continuano a mantenere l'adesione, e le tasse antincendio per il mantenimento della proprietà. Sebbene non vi sia stato modo di individuare le ragioni specifiche del mantenimento della proprietà, è possibile dedurre che sia sostanzialmente motivata dal forte desiderio di continuare a mantenere i contatti con la comunità.

Sulla base di questi dati, si può comprendere che il versamento delle tasse non è una semplice questione amministrativa, ma rivela anche i profondi legami sociali esistenti tra i membri appar-

tenenti allo stesso *seko*. I proprietari possono anche non appartenere al *chōnaikai*, ma rimangono comunque membri del *seko* e il possesso di una casa significa ottenere la condizione necessaria per esserne membro. Questa realtà sociale, determinata da un forte senso di appartenenza al proprio quartiere, può essere riassunta in una frase pronunciata da un funzionario di *minami seko*: «Se perdi il tuo rapporto con Kamishima-chō, la norma è essere estromessi dal *seko*» (*Kamishima-chō no kotonoi kakawari wo motanakunareba, seko kara nuku no ga gensoku*). Questa dichiarazione indica come il sistema dei *seko* costituisca un insieme di valori talmente radicati nell'identità individuale che si può affermare che gli abitanti di Kamishima-chō sono legati non tanto alla propria comunità, quanto al proprio *seko* di appartenenza: la comunità di Kamishima-chō è costituita da un insieme di comunità più piccole e circoscritte da confini geografici. Anche da un punto di vista linguistico, se esaminiamo l'etimologia del termine *seko* notiamo che il termine indica il confine di qualche insediamento rurale o urbano: secondo il *Kokugo Daijiten* (“Dizionario della lingua nazionale”) *seko* significa “strada laterale o passo stretto”⁸⁴, mentre nel *Kadokawa Nihon Chimei Daijiten* (“Dizionario geografico del Giappone Kadokawa”) indica “una strada fuori mano” oppure “una parte della città o del villaggio”⁸⁵. Infine, questi confini sono anche simbolici, perchè plasmatis in un processo di interazione sociale che ridefinisce il concetto di comunità come comunità simbolica:

“Comunità” sembra [...] implicare simultaneamente sia similitudine che differenza. La parola esprime così un'idea *relazionale*: l'opposizione di una comunità alle altre o alle altre entità sociali. [...] Sembra opportuno, quindi, concentrare la nostra [attenzione sulla] natura della comunità [...] che incarna questo senso di discriminazione, cioè il *confine*.

Per definizione, il confine segna l'inizio e la fine di una comunità. Ma perché tale marcatura è necessaria? La semplice risposta è che

⁸⁴ *Nihon kokugo daijiten* 『日本国語大辞典』, vol.7, Tōkyō, Shogakukan, 2001.

⁸⁵ Kadokawa shoten, *Kadokawa Nihon chimei daijiten* 『角川日本地名大辞典』, vol. 24, Mie-ken, Kadokawa shoten, 1991. Nello *Shima no Minzoku* (“Folklore [della penisola] di Shima”) il termine *seko* viene anche usato in un altro villaggio, a Kō Ago, mentre il termine *sekonomi* viene usato nel villaggio di Kohama, entrambi sotto l'amministrazione di Toba-shi; cfr. T. Wakamori, *Shima no minzoku* 『志摩の民俗』, Yoshikawa Kobunkan, 1965.

il confine incapsula l'identità della comunità e, come l'identità di un individuo, è chiamato in essere dalle esigenze di interazione sociale. I confini sono marcati perché le comunità vogliono essere distinte. Il modo in cui sono contrassegnate dipende interamente dalla specifica comunità in questione. Alcuni, come i confini nazionali o amministrativi, possono essere legali e sanciti dalla legge. Alcuni possono essere fisici, espressi magari da una catena montuosa o da un mare. Alcuni possono essere razziali o linguistici o religiosi. Ma non *tutti* i confini, e non tutte le componenti di *ogni* confine, sono così oggettivamente evidenti. Possono essere considerati, piuttosto, [...] in termini differenti, non solo da persone su parti opposte ad esso, ma anche da persone dalla stessa parte. [...] Questo è l'aspetto *simbolico* di confine della comunità e, nella misura in cui aspiriamo a comprendere l'importanza della comunità nell'esperienza delle persone, è la più importante⁸⁶.

Taro Wakamori riportò l'espressione "spirito *seko*" (*seko konjō*) per indicare come «la mentalità della gente fosse chiusa nei confronti degli altri *seko*»⁸⁷. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, nel delineare le principali caratteristiche organizzative dei tre *seko* è emersa una certa rivalità tra i residenti. Alcune espressioni dei miei informatori rivelano proprio questa rivalità tra i *seko*: «Penso che non ci sia alcun *kōbako* se non a *higashi seko*, perché est è la direzione da cui sorge il sole» (*higashi kōbako no yōna hako ha chi no sekoniha nainodehanaika higashi ha nichi no deru kata dakara*); «c'è lo *ōka* a *higashi seko*, ma non c'è alcuna collina chiamata *tsuka* a *naka seko* e *minami seko*» (*higashiseko ni wa ōkaga aruga naka seko to minami seko ni wa tsuka to meishō no tsuku kodakai tochiwanai*). Indubbiamente, con il subentrare dei *chōnaikai*, questo senso di rivalità è passato in secondo piano, soprattutto quando lo spostamento del baricentro istituzionale a favore delle nuove organizzazioni ha determinato un riassetto dei rapporti sociali: come abbiamo infatti osservato precedentemente, i residenti di due differenti *chōnaikai* possono appartenere a due *seko* differenti.

Un altro motivo per cui i *seko* sono parte integrante della comunità è dovuto ai loro stretti rapporti con i *kō* (oppure *kōshū*), le confraterinte religiose locali, che pianificano e preparano

⁸⁶ A. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, London and New York, Routledge, 2007 (ed. or. 1985), pp. 12-13.

⁸⁷ T. Wakamori, *Shima no minzoku* cit. p. 45.

pellegrinaggi verso mete di culto religioso. Questa particolare struttura organizzativa, che lega il fedele osservante agli obblighi culturali fissati dai vari *kō*, resta la figura tipica del mondo religioso iscritto nella comunità locale, rappresentando una forma di socialità religiosa che si definisce nel segno della mobilità e dell'adesione temporanea⁸⁸. Tra le principali confraternite religiose di Kamishima-chō vanno annoverate: Sanjō *kō*, Fuji *kō*, Akiba *kō*, Kōshin *kō*, Tsushima *kō*, Nembutsu *kō*, Akiba *kō*, e una serie di altri piccoli sottogruppi legati al tempio buddhista di Aomineyama Shofuku presso la città di Toba-shi. Di tutte queste confraternite, l'unica rimasta ancora attiva a Kamishima-chō è quella di Kōshin *kō*, i cui membri appartenenti allo stesso *kō* sono imparentati tra loro e provengono da tutti e tre i *seko*.

Una delle confraternite più importanti a Kamishima-chō era invece il Nembutsu *kō*, un'organizzazione che differiva dagli altri *kō* per struttura organizzativa e finalità. Presente in ogni *seko*, il Nembutsu *kō* era un gruppo di mutuo soccorso per le famiglie disagiate, nato per far fronte alla povertà che affliggeva in passato la comunità. Sebbene l'espressione "Nembutsu *kō*" indichi una confraternita religiosa buddhista che pratica il *nembutsu* (la recitazione del nome del Buddha Amida), a Kamishima-chō i membri di organizzazione non praticavano alcun tipo di attività religiosa e non vi erano speciali occasioni d'incontro. La funzione principale del Nembutsu *kō* era invece quella di coprire le spese del funerale e di assistere alla preparazione della cerimonia funebre e alla cremazione del defunto. Il sistema di mutuo soccorso del Nembutsu *kō* consisteva nel fornire un sussidio a una famiglia che doveva affrontare le spese di un funerale, la quale riceveva oltre al sussidio una lista di membri ausiliari provenienti dalla famiglia che aveva ricevuto precedentemente il sussidio. Il sussidio veniva interrotto nel momento in cui una nuova famiglia necessitava dell'aiuto finanziario. Anche quando capitava una morte improvvisa, la famiglia che riceveva il sussidio raccoglieva i fondi tra i membri appartenenti allo stesso Nembutsu *kō* per poi farne dono alla famiglia colpita. Per questo motivo, i membri del Nembutsu *kō* erano costituiti dalla famiglia e non dal singolo. Con la scomparsa del Nembutsu *kō*, sostituito dal sistema dei *chōnaikai*, scompaiono le strutture formali di solidarietà

⁸⁸ Cfr. I. Reader, P. Swanson, *Editor's Introduction. Pilgrimage in the Japanese Religious Tradition*, «Japanese Journal of Religious Studies» 24, 1997, pp. 225-270.

sociale, ma non l'aspetto comunitario, basato sui forti legami di solidarietà sociale creatisi all'interno del gruppo religioso di appartenenza e cementati da una rete sociale.

Infine, un'altra caratteristica importante dei *seko* che li contraddistingue dai *chōnaikai*, riguarda l'interconnessione tra il loro spazio abitativo e lo spazio divino, basato su logiche culturali della tradizione shinto. A differenza del buddhismo che ha sviluppato una complessa e articolata visione dello spazio, lo Shinto si basa su una teologia del territorio⁸⁹, in cui ogni tentativo di portare la forza rinvigorente di un *kami* ("divinità") a uno specifico gruppo sociale si traduce in pratiche religiose, che si svolgono in occasioni annuali come il Capodanno. Nei tre *seko* di Kamishima-chō sono presenti tre piccoli santuari (*jinja*) dedicati ad Aragami-sama ("divinità rozza"), un *kami* protettore dei *seko*. I *chōnaikai* non hanno invece alcuno spazio adibito alle pratiche religiose, rimanendo, sul piano organizzativo, semplici "invenzioni istituzionali"⁹⁰. A Kamishima-chō gli spazi istituiti per le celebrazioni religiose sono di vitale importanza e i *seko* rappresentano l'orientamento spaziale che caratterizza le pratiche religiose di questa comunità. Come vedremo nel capitolo VII, la celebrazione del Capodanno di Kamishima-chō si basa principalmente su questa configurazione territoriale, determinando le norme culturali e le pratiche rituali.

⁸⁹ Cfr. J.K. Nelson, *Enduring Identities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000.

⁹⁰ T.C. Bestor, *Tradition and Japanese Social Organization: Institutional Development in a Tokyo Neighborhood*, «Ethnology» 24, 1985, p. 122.

III

L'ASCESA DEL *KUMIAICHŌ*

1. Pesca, cultura, trasformazione

Chiedere informazioni a un qualsiasi abitante di Kamishima-chō riguardo alle principali attività lavorative della comunità è forse la parte più semplice di un'intervista etnografica. Spesso, specialmente quando intervistavo i pescatori, iniziavo con un canovaccio di domande tipo: “Quali specie vengono pescate a Kamishima-chō?”, “Com'è organizzata la pesca locale?”, “Com'è cambiata la pesca negli ultimi venti-trent'anni?”, “Le persone che lavorano nelle barche sono imparentate fra loro?”. Erano domande piuttosto semplici che mi aiutavano, come spesso avviene in etnografia, a cercare un punto di contatto, un argomento di comune interesse, soprattutto quando l'intervistato, stanco di rispondere alle mie domande, diveniva l'intervistatore scoprendo che provenivo anch'io da un'isola. In alcuni casi però, questo approccio poteva anche ritorcersi contro, causandomi un certo imbarazzo: «Di che colore è il [tuo] mare?» (*umiwa naniro desuka*) fu una domanda che mi rivolse un anziano pescatore appassionato di pittura. Non sapendo cosa e come rispondere, l'anziano, che aveva ormai superato gli ottant'anni, la maggior parte dei quali spesi a pescare, iniziò a descrivermi il “suo mare” usando termini locali non sempre facili da capire. Uno di questi termini, *aka ami* (lett. “mare rosso”), indicava per esempio il colore rossastro della superficie del mare, quando i banchi di *kōnago* (“ammodite”, *Ammodites personatus*) salivano in superficie attirati dal luccichio di alcune aste usate in una complessa tecnica di pesca chiamata *kōnago sukui*.

Il *kōnago sukui* rappresentava, insieme al *takoryō* (“pesca del polpo”), la principale attività svolta dai pescatori di Kamishima-chō ed era chiamata *otoko no shigoto* (“il lavoro degli uomini”) per con-

trapporsi alla pesca subacquea che rientrava nelle mansioni delle donne (*ama*, “donne di mare”). Per praticare il *kōnago sukui* era necessario avere «una buona vista» (*me ga yoku*), «intuizione» (*satoru*) e una buona «tecnica» (*jukuren*), e richiedeva una complessa cooperazione tra pescatori. Le reti venivano calate in mare non lontano dalle coste di Kamishima-chō e veniva impiegata una sola barca con a bordo tre pescatori. I banchi di *kōnago* venivano individuati grazie ai cormorani, seguiti dai gabbiani, che sorvolavano i banchi quando questi raggiungevano la superficie, tingendo l’acqua di rosso. Il ruolo degli uccelli era importante anche per capire a quale profondità era stanziato il banco di *kōnago*: se i cormorani sorvolavano ancora l’*aka ami*, significava che i pesci non avevano ancora raggiunto la superficie. In questo caso i pescatori gettavano dei sassi in mare per spaventare i *kōnago* in modo che il banco si dividesse in gruppi più piccoli e raggiungesse la superficie del mare. Quando i pesci infine risalivano in superficie, se il banco di *kōnago* era ancora troppo grande, per spaventare il pesce s’immergeva l’*uzao* (lett. “asta del cormorano”), una canna di bambù adornata con cinque o sei piume di cormorano legate insieme come un ventaglio, e disposte su una delle estremità e nella parte centrale dell’asta. La principale funzione delle piume era quella di simulare la presenza di cormorani mentre si tuffano in mare. Un altro strumento usato per dividere l’*aka ami* era il *huriita*, un’assicella di legno di cedro a forma di pesce, che serviva a spaventare il pesce e a condurlo verso la superficie. Quando il pesce era ancora stanziato sul fondo del mare, i pescatori utilizzavano il *huriita* per far “danzare” i *kōnago*. La sua ampiezza variava in base alla stagione di pesca del *kōnago*: per la pesca del *bokōnago* (“*kōnago* adulto”) nel periodo tra gennaio e marzo si utilizzava un *kate* (“sassola”) più ampio rispetto a quello usato per la pesca dello *shinko* (lo stato larvale del *kōnago*). Anche la rete del *kate*, chiamata *tamo ami*, caratterizzata da una forma a sacco, variava in base alla dimensione del *kōnago* e aveva la capacità di pescare anche 10 *to* (18 litri) di *shinko* per volta.

Nel 1960 il *kōnago sukui* venne abbandonato per lasciar spazio al *funabiki ryō*⁹¹, una tecnica di pesca meno rischiosa in gra-

⁹¹ Il *funabiki ryō* prevede un’unità operativa di due pescherecci e due barche di trasporto, ognuna dal peso di 15 tonnellate (tra Aichi-ken e Mie-ken esistono circa 200 flotte per la pesca del *kōnago*). L’uso di una particolare rete trainata dai due pescherecci, che mantengono una distanza tra loro di circa 100 metri, richiede una complessa organizzazione del lavoro tra i membri dell’equipaggio.

do di garantire un profitto maggiore, sebbene implicasse rischi di depauperamento della fauna marina, e la riorganizzazione delle associazioni di pescatori di Mie-ken e di Aichi-ken per far fronte al pressante problema della gestione dell'industria ittica del *kōnago*. Il 1960 fu una data importante per i pescatori di Kamishima-chō non solo per via dell'innovazione della tecnica di pesca locale, ma anche per la sua organizzazione, quando il vecchio sistema di pesca fortemente gerarchizzato fu sostituito dai *gyogyōkai* ("società dei pescatori"), divenuti in seguito *gyogyōkumiai* ("Associazioni cooperative ittiche"), che nell'arco dei successivi cinquant'anni trasformarono completamente lo scenario economico e sociale delle comunità di mare. Nell'ambito delle politiche economiche e sociali legate al mondo della pesca in Giappone, i *gyogyōkumiai* rappresentano l'identità istituzionale delle comunità e perno del sistema amministrativo locale e nazionale. Le profonde trasformazioni avvenute nell'ambito della pesca, oltre ad aver influito indubbiamente sullo scenario sociale di molte comunità di mare, rappresentano anche il principale elemento d'infiltrazione istituzionale che ha intaccato le proprietà strutturali del sistema organizzativo locale⁹².

Nel processo di modernizzazione della pesca costiera assistiamo a un cambiamento progressivo delle cariche istituzionali con il passaggio del ruolo dell'*ōmoto* (un ristretto gruppo di famiglie, che in passato detenevano il monopolio di quasi tutte le attività economiche della comunità) a quello del *kumiaichō* ("direttore dell'associazione cooperativa ittica") che, assieme al *chōnaikaichō* (il direttore responsabile delle associazioni di vicinato, i *chōnaikai*) rappresenta il vertice istituzionale della comunità. In questo capitolo verrà preso in esame l'evoluzione della leadership del *kumiaichō*, in quanto la sua autorità possiede un carattere largamente informale, essendo basata tanto sul prestigio personale e sulle doti manageriali quanto su un complesso sistema di rapporti interpersonali, territoriali e di parentela. Vedremo come la leadership del *kumiaichō* si è evoluta a tal punto

⁹² Come raccontava un anziano pescatore di Kamishima-chō, riguardo ai cambiamenti avvenuti nella pesca nella sua comunità, «nelle barche lavoravano tre o quattro persone [...] ora ci sono molte macchine nelle barche e quindi ci sono molte meno persone, ma in passato tutto veniva fatto dagli uomini. I giovani andavano nelle altre barche [appartenenti ad altre famiglie] per imparare il lavoro dei pescatori, ma adesso non lo fanno più, perché adesso i pescatori di Kamishima-chō non amano più lavorare insieme».

da rappresentare il vertice istituzionale della comunità, adombrando le altre cariche tradizionali come quella del *miyamochi* (“persona in carica”) nell’organizzazione e nell’amministrazione delle cerimonie religiose della comunità.

2. L’Associazione cooperativa ittica di Kamishima-chō

Sebbene la pesca costituisca un settore economico di grande rilievo, il Giappone attualmente si trova ad affrontare problemi come la scarsità delle risorse marine nelle sue acque costiere e di mare aperto, il rapido aumento delle importazioni di pesce e di altri prodotti della pesca, l’invecchiamento dei pescatori e la scarsità di manodopera in questo settore tra le nuove generazioni (gli standard della vita urbana sono particolarmente attraenti per i giovani, oltre al fatto che l’industria del pesce non offre ferie legalmente garantite, né un rientro economico stabile), il crollo nelle prestazioni dell’attività dei singoli pescatori, delle imprese dedite alla pesca e delle organizzazioni cooperative per la pesca⁹³. Per far fronte quindi al crescente problema della scarsità delle risorse marine e della manodopera, è stato avviato in anni recenti, su iniziativa delle autorità governative nazionali, prefetturali e locali, una politica di fusione delle singole associazioni cooperative ittiche locali. Il primo ottobre del 2002, ventidue cooperative stanziate nell’area tra Toba-shi e Isobe si accorparono per creare l’Associazione Cooperativa Ittica Toba-shi-Isobe (*Toba-shi-Isobe gyogyōkyōdōkumiai*)⁹⁴. La cooperativa di Kamishima-chō entrò a far parte del nuovo organo istituzionale nello stesso anno, diventando così “Associazione Cooperativa Ittica Toba-Isobe Sezione Kamishima-chō” (*Kamishima-chō Toba-Isobe gyogyōkyōdōkumiai*).

Questa particolare denominazione, oltre a riflettere il nuovo quadro istituzionale in cui i pescatori di Kamishima-chō sono entrati a far parte, sta a indicare il grado di complessità raggiun-

⁹³ Il numero di operatori coinvolti nell’industria della pesca è diminuito del 43% dal 1988 al 2005.

⁹⁴ Nell’ambito delle politiche economiche e sociali legate al mondo della pesca, il sistema del *gyogyōkyōdōkumiai* (“organizzazione corporativa”) e dello *gyogyōkumiai* (“Associazioni cooperative ittiche”) rappresentano l’identità istituzionale delle comunità e il perno del sistema amministrativo locale e nazionale.

to dalle politiche amministrative sulla pesca che, a partire dal secondo dopoguerra, hanno riconfigurato l'economia della pesca costiera. Fino al 1948 la cooperativa di Kamishima-chō era una delle tante *gyogyōkai*, cioè una “società ittica”, nata grazie all'emendamento della Legge sulla Pesca del 1901. Nel 1949, con l'entrata in vigore della nuova Legge sulla Pesca (e in particolare grazie alla Legge sulla Cooperativa Ittica), lo *Kamishima-chō gyogyōkai* divenne *Kamishima-chō gyogyōkumiai* (“Associazione Cooperativa ittica di Kamishima-chō”)⁹⁵. Nel 2008 l'associazione cooperativa ittica di Kamishima-chō era composta da 137 membri regolari e da 103 membri associati. Questa distinzione interna è basata sul sistema delle licenze di pesca: coloro che svolgono un'attività di pesca che supera i 90 giorni lavorativi possono godere dello status di membro regolare, mentre il diritto di appartenenza alla cooperativa ittica locale in qualità di membro associato viene riconosciuto a coloro che svolgono un'attività di pesca che non supera i 50 giorni lavorativi. Lo status acquisito all'interno della cooperativa non può essere inoltre esteso ad altri membri e residenti nella stessa casa.

A partire dal 2003, tuttavia, a causa di una carenza nell'organico, lo status di membro della cooperativa è stato assegnato anche alle donne della comunità. La struttura dell'amministrazione della cooperativa ittica di Kamishima-chō è affidata a sette funzionari: il direttore responsabile della cooperativa (*kumiaichō*), il capoufficio responsabile dell'amministrazione delle finanze della cooperativa, due responsabili incaricati di acquistare le attrezzature necessarie per la pesca, un funzionario dell'unione credito e un ufficiale di collegamento. Una delle principali mansioni svolte dalla cooperativa ittica è l'amministrazione del mercato ittico locale, che rappresenta il principale polo commerciale della comunità. L'ufficio della cooperativa, dopo aver aperto la radio locale per avvisare i pescatori delle condizioni meteorologiche, prende

⁹⁵ Tra la fine del periodo Meiji (1868-1912) e la metà del periodo Taisho (1912-1926) le politiche di riforma delle istituzioni della pesca erano finalizzate a sviluppare la pesca in acque distanti e, in particolare, la pesca costiera. Tuttavia il processo di conversione dei *gyogyōkai* ai *gyogyōkumiai* fu difficile e particolarmente lento per via della debolezza strutturale delle associazioni ittiche: la mancanza di personale amministrativo qualificato e la mancanza di esperienza nel gestire i rapporti commerciali al di fuori della comunità furono le principali cause. Cfr. M. Makino, *Study on the Legislative History of Fishery Rights Reform after the W.W.II*, «Social Systems» 4, 2001, pp. 61-76.

contatti con i commercianti e i grossisti sulla quantità di pescato del giorno. Se il pescato soddisfa i criteri di vendita, il pesce viene smistato al mercato ittico in base alla specie e al metodo con cui è stato pescato. Il pesce pescato con il *funabiki ryō* viene inviato al mercato ittico di Tsu-shi (Mie-ken) perché nessun commerciante si reca a Kamishima-chō per trattare la vendita di *iwashi* (“sardina”) e *kōnago* (“ammodite”).

Il mercato ittico di Kamishima-chō è attivo dall’1 fino alle 4.30 e rimane aperto anche durante la mattina se gli amministratori della cooperativa lo ritengono opportuno. Per evitare dispute tra i pescatori sull’ordine di precedenza delle vendite del pescato, le imbarcazioni da pesca sono state suddivise in sei gruppi. Questo metodo di suddivisione si basa sull’ordine di ancoraggio delle barche nel porto e viene cambiato quotidianamente, seguendo un preciso schema di successione (ad esempio, se il gruppo 3 è il primo a vendere il pescato, il giorno successivo sarà il gruppo 4, ecc.). All’interno di ogni gruppo la prima barca a iniziare le vendite è quella situata più a est rispetto alle altre, essendo il porto rivolto a settentrione mentre la bocca di porto è rivolta verso ovest. Il metodo di contrattazione della vendita del pesce si basa sul sistema dell’asta a un’unica offerta. Ogni giorno commercianti di pesce provenienti da Toyohama (Penisola di Chita), Katana e Shinojima (Aichi-ken), Tsuwashima e Toyohama (Mie-ken) si recano a Kamishima-chō per valutare la qualità del pesce e per decidere il prezzo dell’offerta, che, una volta stabilito, viene scritto su un foglietto e consegnato al *kumiaichō* e non può essere modificato. Una diversa contrattazione tra domanda e offerta viene riservata invece alla vendita degli *awabi* e degli *iseebi* (“aragoste”), in quanto viene fatta per telefono prima che la pesca abbia inizio, mentre la vendita del cetriolo di mare si svolge dopo. Oltre a queste specie, lo *hamachi* (“coda gialla”) e il *tai* (“orata”) sono tra le specie più pescate (in certi casi la pesca del *tai* può raggiungere anche le 2-3 tonnellate), essendo l’isola di Kamishima-chō situata in un’area marittima estremamente ricca di questa specie, e proprio per questa sua peculiarità Kamishima-chō viene chiamata *tai no shima* (“l’isola dell’orata”)⁹⁶.

La responsabilità sociale della cooperativa di Kamishima-chō e, in particolare, quella del *kumiaichō*, rappresenta l’aspetto pri-

⁹⁶ Il termine *tai no shima* indica inoltre l’area di pesca condivisa tra l’associazione cooperativa ittica di Kamishima-chō e quella di Sugashima.

mario di una visione di organizzazione economica “interna” e può essere vista come la condizione necessaria che definisce i meccanismi intrapersonali e interpersonali dei pescatori di questa comunità. Ne consegue che le decisioni prese dal *kumiaichō* devono avere un orientamento responsabile nei confronti dei membri della sua comunità: come mi è stato spesso riferito dagli anziani della comunità: «Se vuoi ricavare profitto personale sfruttando la tua carica, sarai presto criticato dai residenti» (*gyōgyoga subete sewa shimasu kara yahari sokori dōchō shite kana akanwake desuna*). Per il discorso che stiamo affrontando è dunque di particolare interesse il tema relativo alla leadership, la quale fa luce sulle dinamiche sociali e sugli equilibri interni alla comunità. È affrontando questo tema che è possibile trovare spunti di riflessione sui cambiamenti del sistema organizzativo comunitario, perché la leadership ha innanzitutto a che vedere con i risultati, basandosi sulla capacità di adoperarsi per affrontare l'impatto delle trasformazioni economiche e sociali avvenute nella comunità, e sapendo creare una politica di consenso generale.

3. Leadership locale e trasformazione istituzionale

Nelle scienze sociali, la leadership viene generalmente intesa come un processo d'influenza, il cui grado è dato dalla combinazione di tre fattori: 1) la posizione di potere del leader, 2) la struttura del compito, 3) i rapporti interpersonali tra il leader e i componenti del gruppo. La leadership è un processo dinamico che tiene conto delle abilità del leader e dei suoi collaboratori nel raggiungimento degli obiettivi fissati dal gruppo stesso, e questa sua caratteristica è particolarmente rilevante nel contesto della comunità di Kamishima-chō, perché i fattori economici (il delicato rapporto tra la pesca costiera e le risorse marine, le recenti politiche di accorpamento della cooperativa locale, ecc.), geografici (l'insularità e il dislocamento geografico della comunità) e demografici (invecchiamento della popolazione, migrazione dei giovani, ecc.), determinanti nel condizionamento del welfare locale, richiedono particolari abilità politiche e manageriali. Il ruolo assunto dal leader è quindi primariamente fedele a un criterio di responsabilità nei confronti della comunità, che lo vincola a perseguire una politica finalizzata a soddisfare i bisogni primari della comunità.

Il punto più alto della gerarchia sociale della comunità di Kamishima-chō è occupato quindi dal *kumiaichō*, che assieme al *chōnaikaichō* (il direttore responsabile delle Associazioni di vicinato, i *chōnaikai*) rappresenta il vertice istituzionale della comunità. Abbiamo trattato nel capitolo precedente dell'evoluzione dei sistemi organizzativi comunitari, precedentemente basati sulla suddivisione territoriale della comunità (i quartieri, chiamati *seko*) e successivamente sostituiti da nuove organizzazioni (*chōnaikai*, *rojinkai*, *gyogyokumiai*, ecc.), che hanno determinato lo spostamento del baricentro istituzionale a loro favore. Il ruolo del *chōnaikaichō* viene in genere affidato a una persona che ha già svolto il ruolo del *kumiaichō*, in quanto ha dato già prova delle sue abilità politiche e manageriali nell'amministrazione della cooperativa e ha goduto del consenso degli altri membri della comunità. Inoltre, il *chōnaikaichō*, una volta che ha terminato il suo incarico, ricopre anche la carica del *rojinkaichō* (il direttore responsabile dell'associazione degli anziani).

Questo passaggio di cariche istituzionali dimostra come esperienza e anzianità costituiscano le condizioni in base alle quali la totalità della comunità accetta la leadership. L'anzianità è un elemento importante nel sistema di valori della comunità e viene messo in risalto anche nella tradizione religiosa locale, e il ruolo esercitato dagli anziani nella comunità costituisce un altro aspetto importante della leadership locale: il rapporto tra il *kumiaichō* e il gruppo degli ex *kumiaichō* anziani, che agiscono indirettamente sulle strategie politiche adottate dal *kumiaichō*. È possibile quindi affermare che la comunità di Kamishima-chō è caratterizzata da due modelli di leadership: una leadership formale (il leader può essere formale, quando ne ha l'incarico ufficiale), affidata al *kumiaichō*, e una leadership informale (una forma d'influenza indiretta, caratterizzata dalla capacità di determinare un consenso volontario), esercitata dagli anziani. Infine, un'ultima caratteristica che contraddistingue la leadership di Kamishima-chō riguarda la cultura politica locale, regolata dai rapporti di parentela, che affondano le radici in una consolidata struttura sociale. Come si vedrà più avanti, la parentela a Kamishima-chō gioca un ruolo importante, perché assicura non solo il rispetto dell'autorità del leader locale, ma anche i criteri della sua elezione e della successione alla leadership. Sebbene il ruolo del *kumiaichō* venga oggi affidato in base a criteri meritocratici, i residenti di Kamishima-chō accettano una persona

come loro leader se imparentato con una famiglia *ōmoto*⁹⁷.

4. L'evoluzione storica della leadership locale: *ōmoto* e *shōsen Konpira kō*

Fino alla metà del periodo Meiji (1868-1912) l'organizzazione della comunità di Kamishima era basata sul sistema *ōmoto*. A Kamishima-chō erano presenti quattro famiglie *ōmoto*, che detenevano il monopolio di quasi tutte le attività economiche del villaggio e possedevano circa un terzo del terreno coltivabile (all'incirca 4 *cho*, cioè 39.600 m²). Il sistema *koesaki* (gli *ōmoto* prestavano i campi in cambio di manovalanza) e il sistema *deiri* (la lavorazione dei prodotti marini) rappresentavano i principali sistemi protocapitalistici di organizzazione del lavoro, attraverso i quali gli *ōmoto* esercitavano la loro leadership all'interno della comunità. Ogni *ōmoto* possedeva inoltre le reti a strascico per la pesca delle sardine (*iwashi*), delle cozze (*igai*) e delle orecchiette di mare (*awabi*). Infine, le famiglie *ōmoto*, oltre a controllare l'economia della pesca, avevano anche il monopolio del trasporto marittimo dei prodotti ittici. Tuttavia, nel 1877, lo sfruttamento eccessivo delle risorse marine, la mancanza di forza lavoro dovuto agli scarsi guadagni dei pescatori, e le prime difficoltà economiche delle famiglie *ōmoto*, furono la causa del declino della pesca dell'*iwashi*, che venne definitivamente abbandonata l'anno successivo. Nel 1893 a Kamishima-chō venne fondato il *Kamishima gyogyōkai* ("Società di pesca Kamishima"), su iniziativa delle politiche di modernizzazione dell'industria della pesca avviate dal Governo Meiji. Con l'istituzione del *Kamishima gyogyōkai* le attività economiche legate al trasporto di prodotti marini furono sottratte alle famiglie *ōmoto* e affidate all'amministrazione del *Kamishima gyogyōkai*. Nel 1902 (un anno dopo la promulgazio-

⁹⁷ Generalmente, l'organizzazione sociale di una comunità di mare giapponese è strutturata in unità familiari (*ie*), che determinano, oltre ai principali aspetti della vita sociale ed economica, il riconoscimento sociale all'interno della comunità. In molti casi, i membri di una comunità condividono lo stesso cognome e le famiglie si suddividono in *honke* ("ramo principale di una famiglia") e *bunke* ("ramo collaterale di una famiglia"), distinguendosi attraverso l'uso di *ie jirushi* ("stemma di famiglia"). La peculiarità di organizzarsi in famiglie e non come singoli individui, è una caratteristica piuttosto comune nelle comunità di mare ed è determinata in parte dal fatto che la pesca richiede un tipo di organizzazione del lavoro basata sui gruppi.

ne della prima Legge sulla Pesca) anche i territori di pesca, precedentemente monopolio esclusivo delle famiglie *ōmoto*, furono affidati alla nuova organizzazione, determinando così il declino della leadership delle famiglie *ōmoto*.

Nel 1903 venne istituito a Kamishima-chō lo *shōsen Konpira kō* (“Confraternita Konpira Trasporto Marittimo”), un’associazione di imprenditori specializzati nel trasporto marittimo, i cui membri divennero la nuova classe dirigente della comunità di Kamishima-chō. Nel 1915 lo *shōsen Konpira kō* cambiò il nome in *Kamishima shōsenkai* (“Associazione navi mercantili di Kamishima-chō”): con 35 navi mercantili a disposizione, la nuova organizzazione si espanse inizialmente nelle regioni del Chugoku, Shikoku e Hanshin, e poi, verso la metà del periodo Taishō, su tutto il territorio nazionale. Lo sviluppo del trasporto marittimo a Kamishima-chō è dovuto principalmente a tre ragioni: 1) l’isola di Kamishima-chō è posizionata geograficamente in una zona strategica per il traffico marittimo; 2) l’attività della pesca non era sufficiente per la sopravvivenza della comunità; 3) la familiarità dei pescatori di Kamishima-chō con il mare. Prima della Seconda Guerra Mondiale, le navi mercantili dello *Kamishima shōsenkai* erano arrivate a trasportare merci fino in Corea, ma con lo scoppio della guerra tutte le imbarcazioni mercantili furono sequestrate dalle autorità per scopi militari. Nel dopoguerra il *Kamishima shōsenkai* riprese l’attività specializzandosi nel trasporto marittimo di alimenti e nel 1952 si trasformò in una cooperativa (*Kamishima shōsenkumiai*, “Associazione cooperativa trasporto marittimo di Kamishima-chō”). Il picco della sua attività venne raggiunto nel 1963, quando la flotta mercantile del *Kamishima shōsenkumiai* raggiunse le 53 unità navali, con un organico composto da 220 impiegati. Negli anni successivi, tuttavia, le attività economiche del *Kamishima shōsenkumiai* iniziarono a declinare inesorabilmente: nel 1980 erano rimasti soltanto 12 proprietari e 16 imbarcazioni mercantili, mentre, verso la fine del secolo, l’organizzazione scomparve definitivamente. Con la scomparsa del *Kamishima shōsenkumiai*, le principali organizzazioni che subentrarono nella leadership locale furono i *chōnaikai* e il *gyōgyokumiai*. Le famiglie *ōmoto*, sebbene avessero perso definitivamente il loro prestigio economico, continuarono a mantenere un certo ruolo sociale nella comunità, svolgendo incarichi di un certo rilievo. Una delle varie mansioni affidate alle famiglie *ōmoto* era l’organizzazione dei *neya*, edifici presenti in

tutti e tre i *seko*, dove si riunivano i giovani della comunità⁹⁸. Ancora oggi il prestigio sociale delle famiglie *ōmoto* continua a esercitare una certa influenza sulle dinamiche politiche e amministrative della comunità, come si vedrà nel paragrafo successivo.

5. La leadership del *kumiaichō*

L'elezione del *kumiaichō* e dei funzionari amministrativi della cooperativa si svolge ogni due anni in due fasi distinte: la nomina dei nuovi amministratori della cooperativa (un segretario esecutivo, un direttore amministrativo e altri funzionari), e la loro successiva elezione collegiale del nuovo *kumiaichō*. L'elezione dei nuovi amministratori avviene nel modo seguente: ogni membro regolarmente iscritto alla cooperativa scrive nella propria scheda elettorale i nomi di cinque candidati: coloro che riceveranno più voti potranno quindi accedere al ruolo di amministratore, sebbene le cariche interne vengano decise più tardi. L'elezione del nuovo *kumiaichō* verrà quindi decisa dai neoeletti attraverso un sistema di votazione per maggioranza. Sebbene si basi su un sistema di votazione formale, la nomina del nuovo *kumiaichō* avviene in realtà attraverso una selezione interna: il *kumiaichō* uscente raccomanda il suo successore (in genere, il direttore amministrativo), la cui candidatura viene approvata dai nuovi amministratori e dagli ex *kumiaichō* anziani. Solo in seguito la notizia della nomina del nuovo *kumiaichō* viene divulgata agli altri membri della cooperativa. Infine, una volta in carica, il nuovo *kumiaichō* affida i diversi incarichi amministrativi ai funzionari neoeletti. Questo sistema di elezione è stato introdotto a Kamishima-chō nel 1974, sostituendo quello in cui il *kumiaichō* nominava come suo successore un suo parente. La nomina di un parente del *kumiaichō* comportava tuttavia forti attriti interni alla comunità, specialmente tra i parenti del *kumiaichō*, oppure quando c'era più di un candidato.

Nel 1974 avvenne una piccola “rivoluzione” interna alla comunità, quando il *kumiaichō* uscente Terada H. raccomandò come suo successore K. Maeda (il segretario esecutivo) invece di H. Fujiwara (il direttore amministrativo), parente di Terada. Proprio

⁹⁸ Y. Okada, *Kamishima no neya seido nitsuite* 「神島の寝屋制度について」, «Kyōdoshima» 『郷土志摩』32, 1965, pp. 12-24.

per evitare la nascita di nuove frizioni interne, Fujiwara rinunciò alla candidatura di *kumiaichō*, appoggiando quella di Maeda, con il favore anche degli altri funzionari e degli ex *kumiaichō* anziani. La scelta di nominare Maeda come nuovo *kumiaichō* era dovuta alle sue spiccate capacità amministrative, riconosciute sia dagli altri funzionari sia dai membri della cooperativa. Proprio per le sue abilità dimostrate in seguito alla sua nomina, venne adottato questo metodo di elezione interna, basato sulla meritocrazia e non più sui vincoli di parentela. Sebbene basata su principi meritocratici, la leadership della comunità di Kamishima-chō si presenta con una propria specificità, perché è un processo dinamico ed evolutivo, caratterizzato da strategie individuali, interpersonali e di gruppo. Il ruolo del *kumiaichō*, per quanto sia centrale in detto processo, necessita della collaborazione delle altre cariche istituzionali, che svolgono un ruolo indispensabile nelle attività economiche della comunità. Per comprendere questo particolare aspetto della leadership, vengono qui presi due casi come esempi: con il primo si metterà in luce la visibilità sociale del *kumiaichō* raggiunta grazie ai suoi sforzi (ossia la strategia individuale), mentre il secondo esempio servirà a considerare il rapporto tra il *kumiaichō* e le altre cariche istituzionali della comunità (cioè le strategie interpersonali e di gruppo).

L'associazione cooperativa ittica di Kamishima-chō contrasse un debito di 23 milioni di yen per l'acquisto di reti fisse. Tuttavia nel 1982, a causa del basso profitto, questo tipo di pesca venne abbandonato, lasciando la cooperativa con un grosso debito. Nel 1986, con l'aggiunta degli interessi, il debito era cresciuto a 47 milioni di yen. In questo periodo venne eletto come nuovo *kumiaichō* K. Maeda, su richiesta dei suoi parenti (in particolare dello zio) e degli amministratori della cooperativa. Maeda, che inizialmente fu titubante ad assumere il ruolo di *kumiaichō* per via del grosso debito che aveva contratto di recente (12 milioni di yen) per l'acquisto di una nuova imbarcazione e soprattutto per il problema del deficit finanziario della cooperativa, accettò l'incarico. Nel 1987 Maeda, grazie alle sue abilità amministrative, era riuscito a ridurre il debito a 22,6 milioni di yen e nell'anno successivo riuscì a farlo estinguere completamente. Il secondo caso riguarda invece la collaborazione tra il *kumiaichō* e le altre cariche istituzionali per la costruzione di una piscina nella comunità. Nel 1989 la comunità decise di trasformare una vecchia vasca per il lavaggio delle reti in una piscina. La riunione generale dei

chōnaikai diede l'approvazione del progetto di ricostruzione e venne stabilito un budget di 6,8 milioni di yen. L'unico problema da risolvere era un cavillo burocratico: la ex vasca da ristrutturare apparteneva alla cooperativa, mentre il progetto di ristrutturazione era stato avviato dai *chōnaikai*. Per risolvere questo problema venne coinvolto il *kumiaichō*, il quale, dopo essersi recato a Toba-shi presso il Dipartimento del Porto Ittico di Mie-ken per ottenere il permesso, riuscì anche, per via del tutto straordinaria, a ottenere un finanziamento di 3,5 milioni di yen.

Il successo ottenuto dal *kumiaichō* fu dovuto anche all'intervento di S. Kokubo, un ex funzionario dell'assemblea comunale di Toba-shi divenuto *chōnaikaichō* nel biennio 1988-1990, e a suo zio S. Yamamoto, anche lui ex membro dell'assemblea comunale di Toba-shi. S. Yamamoto e S. Kokubo sono imparentati con una famiglia *ōmoto*, mentre il padre e il suocero di S. Yamamoto avevano assunto il ruolo di capo villaggio. S. Kokubo, oltre a svolgere il ruolo di *chōnaikaichō*, copriva anche la carica di direttore della sezione locale della Lega Nazionale del Sistema Pensionistico Militare. Il ruolo svolto dai due politici appartenenti a un'influente famiglia *ōmoto* è un esempio di come la cultura politica locale sia regolata da una consolidata struttura sociale. Gli esempi dimostrano come la leadership di Kamishima-chō sia una questione molto complessa da analizzare, perché le strutture di potere interne alla comunità sono determinate da una serie di fattori politici e sociali non sempre chiari. Se, da un lato, il *kumiaichō* deve dimostrare spiccate capacità amministrative, dall'altro lato è soggetto alla sfera di influenza degli altri leader, il cui prestigio politico e sociale ha un peso considerevole nella cultura politica locale. Il *kumiaichō* rimane tuttavia la figura di spicco nella comunità e con le trasformazioni avvenute nella struttura organizzativa della cooperativa ha assunto un potere politico sempre maggiore.

È importante inoltre notare come il suo ruolo sia determinante anche nelle questioni al di fuori dell'ordinaria amministrazione: come vedremo in dettaglio nel capitolo seguente, il *kumiaichō* esercita un potere di influenza anche sull'organizzazione religiosa locale. L'analisi del rapporto tra il *kumiaichō*, la cooperativa e il sistema religioso locale è calzante per una serie di motivi: innanzitutto, da un punto di vista finanziario, la cooperativa ha iniziato a coprire le spese per le celebrazioni religiose comunitarie, che in passato erano a carico del *tōya* o *miyamochi* ("persona

in carica”), eletto in base a precisi criteri di selezione (anzianità, ricchezza, salute, ecc.), a cui era affidata la responsabilità di organizzare e svolgere i rituali religiosi della comunità, una figura di prestigio all’interno della comunità⁹⁹. Oggi l’elezione del *miyamochi* si basa esclusivamente sul criterio di giudizio espresso dal *kumiaichō*, senza tener conto dei vincoli di parentela o del *seko* di provenienza. La relazione tra il *kumiaichō* e il sistema religioso locale si manifesta anche nell’usanza di affidare l’incarico di *kannushi* (sacerdote shinto, *negisan*, nel dialetto locale) a un ex *kumiaichō*, dato che la cooperativa ha il compito di collaborare nelle celebrazioni religiose del santuario Yatsushirō. Come vedremo nel prossimo capitolo, con il passaggio in secondo piano del ruolo del *miyamochi* si assiste non solo a un cambiamento dell’organizzazione religiosa, ma anche al declino di un monopolio socio-religioso che rifletteva il modello di struttura sociale di questa comunità.

⁹⁹ Y. Hotta, *Mie-ken no shōgatsu no kyōji* 「三重県の正月の行事」, in *Shōgatsu no kyōji 3·Tokushimaken·Mie-ken* 『正月の行事3・徳島県・三重県』, Mukei no minzokushishiryōkan 13, Bunkazaihogobu, 1970, p. 97; N. Hagiwara, *Gētasaikō (awatsuki no imi surumono)* 「ゲーター祭考 (アワツキの意味するもの)」, in *Kamishima* 『神島』, Ibasaki Shoten, 1973, pp. 6-7; T. Itō, *Gētasai aru Kamishima-chō–Shima ni ikiru Hashimoto Tatsuoshi ni kiku* 「ゲーター祭のある神島一島に生きる橋本達夫氏に聞く」, in *Umi no rettō bunka 8·Ise to Kumano no umi* 『海の列島文化8・伊勢と熊野の海』, Tōkyō, Shogakukan, 1992, p. 513.

IL DECLINO DEL *MIYAMOCHI*1. *Il declino di un monopolio socio-religioso*

Come è stato illustrato nei capitoli precedenti, il Giappone rurale presenta notevoli aspetti critici per le sue caratteristiche strutturali (invecchiamento demografico e disoccupazione) e per le problematiche inerenti le strategie politiche attuate dal Governo per garantire la vitalità delle comunità rurali. Nel contesto della comunità di Kamishima-chō, le politiche mirate al miglioramento della situazione economica e sociale hanno determinato dei profondi cambiamenti nella cultura organizzativa locale. In primo luogo, con lo spostamento del baricentro istituzionale a favore dei *chōnaikai* (“Associazioni di quartiere”), si assiste a un miglioramento sul piano dell’amministrazione locale, sebbene questo non abbia determinato la scomparsa delle istituzioni precedenti (i *seko*), basate sulla ripartizione territoriale dell’insediamento storico della comunità. In secondo luogo, la trasformazione della cooperativa ittica ha influito sulla complessa rete di rapporti interpersonali tra i membri della cooperativa e della comunità. Abbiamo visto come la leadership del *kumiaichō* rappresenta una sorta di indicatore sociale, in cui le relazioni istituzionali all’interno della comunità sono costantemente rielaborate, perché la leadership, per definizione, è *un processo e non una persona*, che implica l’interazione fra il leader e i suoi collaboratori. La cooperativa e il *kumiaichō* sono diventati il fulcro della vita comunitaria di Kamishima-chō e questa concezione è ben radicata tra i membri della comunità, tanto che il *kumiaichō* ha iniziato a svolgere un ruolo partecipativo piuttosto attivo nelle celebrazioni religiose, dove la sua figura viene spesso messa in risalto rispetto alle altre cariche istituzionali presenti.

Originariamente gli eventi festivi di Kamishima-chō erano

amministrati esclusivamente dal *miyamochi* o *tōya* (“persona in carica”) e dall’*inkyoshu* (“gruppo degli anziani”): il *miyamochi* è il responsabile incaricato di organizzare i rituali e le cerimonie della comunità, mentre l’*inkyoshu* è un’organizzazione composta da coloro che hanno già svolto questo incarico. Eletto secondo precisi criteri di selezione (anzianità, stabilità economica, salute, ecc.), il *miyamochi* rimane in carica un anno, assumendo poi, nell’anno successivo, il ruolo di *kuchimai no jii*, un responsabile che assiste il *miyamochi* presiedendo alle principali cerimonie religiose. Nel terzo anno, il *kuchimai no jii* assume il ruolo di *oremairi no jii*, a cui spetta il compito di recarsi in pellegrinaggio in alcuni santuari shinto durante il periodo del Capodanno. Con la conclusione del ruolo di *oremairi no jii*, l’ex *miyamochi* entrerà a far parte dell’*inkyoshu*, un’organizzazione che presiede alle cerimonie più importanti della comunità.

Con l’aggravarsi della situazione demografica della comunità, si assiste a una rivisitazione profonda dell’organizzazione del sistema del *miyamochi* e dell’*inkyoshu*: la mancanza di parenti e figli che assistono il *miyamochi* durante le celebrazioni e i pesanti oneri finanziari a carico del *miyamochi* costituiscono la principale causa di rinuncia da parte degli anziani a svolgere questo incarico. Per far fronte a queste problematiche nell’arco dell’ultimo decennio l’Associazione cooperativa ittica di Kamishima-chō ha iniziato a coprire le spese per le celebrazioni religiose (che ammontano annualmente a circa 3,5 milioni di yen), mettendo a disposizione anche la sua sede per celebrare i principali eventi cerimoniali¹⁰⁰. Inoltre, per ridurre gli impegni del *miyamochi*, la cooperativa ha soppresso il ruolo dell’*oremairi no jii*, e ha istituito un finanziamento per il *miyamochi*. Il *kumiaichō* svolge inoltre un ruolo chiave nell’organizzazione e nell’amministrazione finanziaria degli eventi religiosi della comunità, perché, oltre ad amministrare le finanze, ha il compito di negoziare il ruolo del *miyamochi* con i candidati, un compito che spettava in passato alle organizzazioni dei *seko*. In molti casi il *kumiaichō* svolge

¹⁰⁰ Tutte le famiglie di Kamishima-chō, esclusi i residenti temporanei, sono membri dell’Associazione cooperativa locale e pagano una tassa pari al 7% del pescato, utilizzata in parte (4%) per coprire le spese per le celebrazioni religiose. La ricerca di alternative gestionali ha condotto inoltre al coinvolgimento di altre istituzioni come i *chōnaikai* (“Associazione di vicinato”), i *rōjinkai* (“Associazione dei pensionati”) e l’Associazione degli insegnanti di Kamishima-chō.

anche l'incarico di *chonaikaichō* ("direttore dell'Associazione di vicinato"), *rojinkaichō* ("direttore dell'Associazione dei pensionati") e *kannushi*¹⁰¹ del santuario Yatsushirō, e questo accentramento di cariche istituzionali in un'unica persona dimostra come il ruolo del *kumiaichō* sia diventato vitale per la comunità.

Il ruolo del *miyamochi* spesso non è voluto dagli anziani per via delle difficoltà economiche e per la mancanza di un ricambio generazionale che li obbliga tuttavia ad accettare l'incarico. I forti vincoli sociali che legano tutti i membri della comunità di Kamishima-chō si manifestano in una serie di costrizioni e obblighi "moralì" che impongono ai candidati, scelti dal *kumiaichō*, di non rifiutare l'incarico. L'efficacia della dimensione costrittiva traspare dalle parole di un anziano pescatore che aveva svolto il ruolo del *miyamochi*, raccontandomi le dinamiche interne nella scelta del *miyamochi*:

Non si può accettare questo ruolo da solo, ma bisogna chiederlo a tutti i parenti, perché il ruolo del *miyamochi* non è personale, ma riguarda tutto il villaggio. Il supporto da parte dei parenti è essenziale. Anche la moglie deve cooperare [dato che] ci sono molte restrizioni. Quindi se la moglie si lamenta di questo o di quello, lui non può prendere questo ruolo. I miei genitori hanno svolto questo ruolo, così anch'io ho pensato di farlo. Se rifiutavo, sarebbe stata una vergogna. [Kamishima, dicembre 2008]

Un altro anziano mi raccontò invece come si era svolta la sua esperienza di *miyamochi*:

Ero diventato nervoso dopo aver avuto questo ruolo. Pregavo sinceramente che non succedesse nulla di grave nel villaggio durante la mia carica. Ho visitato lo Yatsushirō due-tre volte alla settimana per la pace del villaggio e per la mia salute, perché non potevo fare il *miyamochi* se ero malato. Se sentivo che oggi era una brutta giornata, purificavo con l'acqua di mare molti luoghi, anche una volta alla settimana. Andavo in mare per prendere l'acqua alle 3 del mattino e purificavo prima lo Yatsushirō e poi i luoghi principali dell'isola. Posso decidere il calendario dei festival in base alla condizione finanziaria, ma non posso dire che fare il *miyamochi* sia una bella cosa. [Kamishima, dicembre 2008]

¹⁰¹ Letteralmente "proprietario (*nushi*) dei *kami*". In base al contesto la sua funzione può essere quella di guardiano del tempio oppure di *medium* dei *kami*.

In questo capitolo vedremo quindi come la figura del *miyamochi* abbia assunto gradualmente un ruolo secondario, affrontando un nuovo e più complesso sistema organizzativo. Vedremo inoltre come lo status rituale del *miyamochi*, sebbene in declino, rifletta ancora oggi parte dei meccanismi sociali che costituiscono l'intelaiatura di questa comunità (egualitarismo tra le famiglie). Dedicherò quindi parte del capitolo ad analizzare in chiave comparativa il sistema del *miyamochi* e il sistema dell'*inkyoshu*, usando esempi e casi etnografici tratti dalla letteratura etnologica giapponese. Usando sempre un criterio comparativo, nell'ultima parte del capitolo daremo infine uno sguardo generale alla questione dell'anzianità, che caratterizza il sistema del *miyamochi* e dell'*inkyoshu*.

2. Caratteristiche delle comunità rurali del Kinki

Nell'ambito degli studi sociologici e antropologici giapponesi, la struttura delle comunità rurali è stata classificata secondo due tipologie: il “sistema verticale” (*dōzoku*) e il “sistema orizzontale” (*kōgumi*, lett. “associazioni e gruppi”), oppure il “sistema verticale” e il “sistema per anzianità” (*nenrei kaitei*, lett. “scala di età”). Seguendo questa classificazione il sociologo Tadashi Fukutake¹⁰² propose la classificazione delle comunità rurali sotto il “sistema verticale” e quelle sotto il “sistema orizzontale” (le cosiddette “comunità verticali” e “comunità orizzontali”), mentre in antropologia Masao Oka propose la distinzione tra le comunità rurali sotto il “sistema verticale” e quelle sotto il “sistema per anzianità” (“comunità verticali” e “comunità per anzianità”)¹⁰³. Riguardo alla prima classificazione (“sistema verticale” e “sistema orizzontale”), Fukutake definì il “sistema verticale” come un sistema organizzativo costituito da «una famiglia principale all'interno del villaggio, che è la principale tenutaria terriera e da famiglie subordinate che sono i contadini fittavoli, i quali non sono necessariamente imparentati con la famiglia principale e il

¹⁰² F. Tadashi, *Dōzoku ketsugō to tōgumi ketsugō* 「同族結合と塔組結合」, in *Fukutake Tadashi chosakushū* 『福武直著作集』, vol. 4, Tōkyō, University of Tōkyō Press 1948.

¹⁰³ M. Oka, *Nihon bunka no kiso-kōzō* 「日本文化の基礎構造」, in T. Ōmachi et al. (eds.), *Nihon Minzokugaku taikai* 『日本民俗学大系』, vol. 2, Tōkyō, Heibonsha, pp. 5-21.

legame tra la famiglia principale e le famiglie subordinate è verticale, simile alla relazione tra il feudatario e il vassallo»¹⁰⁴, mentre per “sistema orizzontale” intende «un’unione orizzontale composta da famiglie generalmente di pari livello, che si forma quando il «sistema verticale è assente oppure è declinato»¹⁰⁵, e non presenta «una relazione di tipo superiore-subordinato basata sulla classe [perché] non c’è alcuna dipendenza unilaterale»¹⁰⁶.

Questa distinzione è stata messa direttamente in correlazione con un’altra classificazione di tipo geografico, che ha distinto le comunità rurali tra quelle appartenenti alla tipologia “Giappone nord-est” (“comunità verticali”) e quelle invece appartenenti al “Giappone sud-ovest” (“comunità orizzontali”)¹⁰⁷.



¹⁰⁴ Ivi., p. 38.

¹⁰⁵ Ivi., pp. 38-39.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ G. Tonigawa, *Nippon no niyu kōzō* 「日本の二重構造」, «Gendai no hakken» 『現代の発見』13, Shunjūsha, 1961.

Questa dicotomia si basa inoltre sul presupposto che il tasso di produttività annuale di una comunità corrisponderebbe al tipo di organizzazione: una “comunità verticale” (“Giappone nord-est”) ha un tasso di produttività basso, diversamente una “comunità orizzontale” (“Giappone sud-ovest”) presenta un tasso di produttività elevato. Ancora oggi questo tipo di classificazione viene ampiamente usato per delineare la situazione delle comunità rurali del Giappone, e, in questa prospettiva, le comunità rurali della regione del Kinki¹⁰⁸ sono state inserite nel “sistema orizzontale” e quindi nella tipologia “Giappone sud-ovest”.

Riguardo invece al secondo tipo di classificazione formulato da Masao Oka¹⁰⁹, il “sistema per anzianità” si differenzia dal “sistema orizzontale” in quanto serve ad assicurare l’integrità sociale della comunità attraverso la divisione dei suoi membri in diverse classi d’età, dove i membri più anziani controllano i membri più giovani. Riguardo alle sue caratteristiche specifiche, Itsuo Emori ha osservato che «le relazioni verticali tra gli abitanti del villaggio sono determinate esclusivamente per età e le relazioni tra i membri del villaggio sono basati sulla cosiddetta anzianità»¹¹⁰. Ogni membro quindi si sottomette direttamente al controllo sociale della comunità, relegando il ruolo delle famiglie a una posizione del tutto marginale, dato che «la comunità tende a essere [...] un’associazione per classi di età piuttosto che di famiglie»¹¹¹. Anche la distinzione tra “comunità verticali” e “comunità anziane” è stata inserita nella già menzionata classificazione geografica tra “Giappone nord-est” e “Giappone sud-ovest”, in cui il “sistema per anzianità” si collocerebbe nella tipologia “Giappone sud-ovest”.

Sebbene non vi sia un’esatta corrispondenza tra le comunità rurali giapponesi e il “sistema per anzianità”, tuttavia, se esiste una qualche validità nella correlazione tra la classificazione geografica e la classificazione tra “sistema verticale” e “sistema per anzianità”, è possibile affermare che il “sistema per anzianità” è anch’esso presente nella regione del Kinki. Per risolvere quindi il conflitto tra questa prospettiva e quella che interpreta le comunità rurali della

¹⁰⁸ La regione del Kinki, conosciuta anche come Kansai o Kinai, si trova nella parte centrale dell’isola dello Honshū. Il Kinki include le prefetture di Nara, Wakayama, Mie, Kyōto, Ōsaka, Hyōgo e Shiga.

¹⁰⁹ M. Oka, *Nihon bunka*, cit., pp. 5-21.

¹¹⁰ I. Emori, *Nihon sonraku shakai no kōzō* 『日本村落社会の構造』, Tōkyō, Kōbundō, 1976, p. 144.

¹¹¹ *Ibidem*.

regione del Kinki come “comunità orizzontali”, Itsuo Emori definì il “sistema orizzontale” come una “forma intermedia” o “transitoria” tra il “sistema verticale” e il “sistema per anzianità”, argomentando che il sistema orizzontale è distribuito in aree geografiche con un tasso di produttività maggiore rispetto alle aree geografiche in cui è presente il “sistema per anzianità”¹¹².

Dimensioni	Est	Ovest
Rapporto tra le famiglie	Verticale	Orizzontale
Rapporto del ramo familiare con la famiglia principale	Indipendente	Subordinata
Eredità	Promogenito (o primogenita)	Primogenito (o ultimogenito)
Ritiro del capofamiglia	Assente	Presente
Differenza di rango tra il primogenito e gli altri figli	Forte	Debole
Rapporto tra parenti	Patriarcale	Matriarcale
Status della sposa	Basso	Alto
Il controllo della comunità sulle famiglie	Forte	Debole
Lignaggio familiare	Gruppi di parentela	Discendenti diretti

Tabella 2. Differenze nelle strutture dei villaggi tra il Giappone est e ovest. Y. Sugimoto, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 64.

Considerando che il “sistema orizzontale” di Emori include elementi caratteristici sia del “sistema per anzianità” sia del “sistema verticale”, e dato che il “sistema orizzontale” viene interpretato come una forma transitoria, la sua teoria si può applicare a molte comunità rurali del Kinki. In contrasto con questo tipo

¹¹² Ivi., p. 53.

di interpretazione, l'antropologo Masao Gamō argomentò invece che questi due sistemi creano una categoria indipendente chiamata “comunità *tōya*”, cioè una struttura comunitaria in cui il *tōya* organizza i rituali del santuario, lo *yamashi* scava le tombe per i funerali e tutti gli altri posti in carica di pubblico servizio per il villaggio sono equamente assunti a turno da tutte le famiglie che costituiscono la comunità [...] mantenendo [così] l'uguaglianza tra le famiglie¹¹³.

Questo tipo di comunità non ignora tuttavia le relazioni di tipo verticale e di anzianità, sebbene queste non costituiscano la fonte primaria di autorità, mentre ciò che differenzia la “comunità *tōya*” dal “sistema verticale” e dal “sistema per anzianità” è che

mentre tutte e due [le “comunità verticali” e “comunità anziane”] cercano attivamente di raggiungere i loro fini economici come obiettivo primario e di dare poca importanza al raggiungimento di obiettivi religiosi, le “comunità *tōya*” mirano all'esecuzione dei rituali del santuario e dei servizi funebri come obiettivo primario dell'esistenza del villaggio¹¹⁴.

Il concetto di Gamō di “comunità *tōya*” non si discosta molto dall'interpretazione delle “comunità orizzontali” formulata da Emori, sebbene questa si basi principalmente sulle differenze di *produttività* all'interno di una comunità, il cui obiettivo primario è il raggiungimento di determinati interessi economici, mentre l'interpretazione formulata da Gamō si basa invece sulle differenti forme di *produzione*, finalizzate, cioè, al raggiungimento di obiettivi di carattere religioso, strettamente interconnesse con i sistemi di gestione e amministrazione delle attività economiche comunitarie. È interessante notare inoltre come Gamō ponga un'ulteriore distinzione tra questi tre sistemi organizzativi, associando le “comunità *tōya*” a una «cultura agricola permanente», le comunità basate sul “sistema per anzianità” a un tipo di «cultura della pesca o agricola, instabile e non permanente», mentre le “comunità verticali” a «una cultura agricola aggressiva e orientata all'espansione»¹¹⁵.

¹¹³ M. Gamō, *Nihon no ie to mura* 「日本の家と村」, in *Sekai no minzoku: Higashi ajia* 『世界の民族 東アジア』, vol. 13, Tōkyō, Heibonsha, 1979. p. 43.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

3. *Il sistema del miyamochi e dell'inkyoshu*

All'interno di questo quadro di riflessioni sul tema delle organizzazioni rurali nell'area del Kinki, la struttura organizzativa di Kamishima-chō rientra nella tipologia delle “comunità *tōya*”. Come è stato detto precedentemente, il termine *miyamochi* è il termine locale per indicare il responsabile (*tōya*) incaricato di organizzare gli eventi celebrativi durante il periodo del Capodanno. La carica del *miyamochi* dura un anno e i criteri per la sua elezione si basano su tre requisiti.

1) Il *miyamochi* deve appartenere a una famiglia benestante della comunità dell'isola. Questa condizione era importante perché il ruolo del *miyamochi* consisteva anche nel supportare finanziariamente tutte le cerimonie di Capodanno.

2) Il nuovo *miyamochi* deve essere sposato e avere due generazioni di discendenti. Questa condizione richiede che il *miyamochi* e la moglie abbiano raggiunto l'età di sessanta anni, anche se la soglia di età è stata portata recentemente a settant'anni. Nel caso la moglie del *miyamochi* morisse prima della conclusione della carica del marito, una signora vicina alla famiglia del *miyamochi* prenderebbe il posto della moglie (il ruolo svolto da questa signora viene chiamato *karibaba*, cioè “anziana a prestito”). Nel caso invece morisse il *miyamochi*, l'incarico verrebbe dato invece a una coppia, che avesse già svolto in passato questo ruolo e che appartenesse allo stesso *seko* (“quartiere”) del *miyamochi* defunto.

3) Secondo le prescrizioni religiose della tradizione shinto, la famiglia del *miyamochi* non deve essere impura (*kegare*), ma deve mantenere costantemente uno stato di purezza (*ke*)¹¹⁶. Ne consegue che il *miyamochi* e la sua famiglia dovranno tenersi lontani dal cimitero e dai luoghi di lutto recente oppure di parto. In passato, in caso di lutto nella sua famiglia, il *miyamochi* si purificava con l'acqua il 1°, il 15 e il 28 di ogni mese nei bagni pubblici di Kamishima-chō. Questa condizione, sebbene fosse di estrema importanza, è caduta in disuso verso la fine del secolo scorso.

Oltre a queste tre condizioni, in passato il *miyamochi* veniva scelto in base al *seko* (“quartiere”) di provenienza con un sistema di turnazione¹¹⁷. Come abbiamo precedentemente visto, il villag-

¹¹⁶ Cfr. M. Raveri, *Shintō*, in G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri (a cura di), *Manuale di storia delle religioni*, Roma Bari, Laterza, 1998, p. 423.

¹¹⁷ Y. Hotta, *Mie-ken no shōgatsu no kyōji* 「三重県の正月の行事」, in

gio di Kamishima-chō è suddiviso in *minami seko* (“quartiere sud”), *naka seko* (“quartiere centro”) e *higashi seko* (“quartiere est”), e, sebbene in passato i tre *seko* definissero le norme generali di regolamentazione sociale della comunità, i criteri di selezione del nuovo *miyamochi* oggi si basano esclusivamente sull’età del candidato¹¹⁸. Da un punto di vista strettamente economico, il *miyamochi* viene supportato dalla locale cooperativa di pescatori, sgravandolo così dai pesanti oneri finanziari, ma depotenziando anche la sua carica istituzionale all’interno della comunità. I contributi della cooperativa sono giunti solamente in tempi recenti, quando la cooperativa di Kamishima-chō si è accorpata con l’Associazione corporativa Toba-shi-Isobe nel 2002. Con la nuova ristrutturazione organizzativa, l’associazione corporativa di Kamishima-chō ha potuto quindi garantire e gestire un maggior flusso di denaro per finanziare le cerimonie religiose del Capodanno. All’interno di questo nuovo panorama istituzionale emerge la figura “laica” del direttore della cooperativa di Kamishima-chō: il *kumiaichō*. Dopo la fusione della cooperativa con la Toba-shi-Isobe, il *kumiaichō* divenne *shitencho*, cioè il direttore responsabile della sezione cooperativa di Kamishima-chō, ma dato che l’accorpamento della cooperativa e il conseguente cambiamento di ruoli sono avvenuti in tempi troppo recenti, gli abitanti di Kamishima-chō continuano a chiamarlo *kumiaichō* in segno di rispetto.

Questa carica è considerata prestigiosa a Kamishima-chō e svolge un ruolo chiave nella scelta del nuovo *miyamochi*. La selezione del nuovo *miyamochi* viene organizzata l’11 giugno: il *kumiaichō* insieme allo *chōnaikaichō* (“direttore dell’associazione di vicinato”) si reca presso la casa del candidato per domandargli formalmente se desidera diventare il nuovo *miyamochi*.

Shōgatsu no kyōoji 3·Tokushimaken·Mieken 『正月の行事3・徳島県・三重県』, Mukei no minzokushishiryōkan 13, Bunkazaihogobu, 1970, p. 97; N. Hagiwara, *Sotetsu* 「総説」, in *Kamishima* 『神島』, Tōkyō, Ibasaki Shoten, 1973, pp. 6-7; T. Itō, *Gētāsai aru Kamishima-chō—Shima ni ikiru Hashimoto Tatsuoshi ni kiku* 「ゲーター祭のある神島一島に生きる橋本達夫氏に聞く」, in *Umi no rettō bunka 8·Ise to Kumano no umi* 『海の列島文化8・伊勢と熊野の海』, Tōkyō, Shogakukan, 1992, p. 513.

¹¹⁸ In un documento d’archivio, non datato, intitolato *Kamishima sōsetsu* (“Kamishima statuto generale”) viene riportato che «in passato, il ruolo dell’anziano, che è il responsabile degli eventi religiosi veniva scelto seguendo l’ordine di *hihashi seko*, *naka seko* e *minami seko*. Adesso questo ruolo, il *miyamochi*, viene preso in ordine di età». *Kamishima sōsetsu* 『神島 総説』, s.d., inedito, p.14.

È un momento decisivo, carico di tensione, perché diventare un *miyamochi* mette in moto dei meccanismi sociali che coinvolgono la sfera familiare, secondo i quali il candidato non può rifiutare. Una volta scelto il nuovo *miyamochi*, il nuovo responsabile (a cui la carica verrà formalmente affidata dopo la conclusione della cerimonia del *towatashi* l'11 dicembre) organizza un banchetto dopo la conclusione dell'*isomatsuri* ("festa della spiaggia") e della cerimonia del *gokuage*. L'*isomatsuri* è un evento importante per la comunità, perché coinvolge gli uomini e le donne che lavorano nell'ambito della pesca, e perché, sul piano simbolico, questa cerimonia è finalizzata alla purificazione rituale dell'isola. L'*isomatsuri* prevede l'uscita in mare delle imbarcazioni da pesca le quali circumnavigano l'isola di Kamishima-chō, costeggiando alcuni isolotti disabitati. La prima uscita in mare, chiamata *heidate*, avviene alle 7 del mattino, in cui il *miyamochi*, insieme a un *kannushi* (sacerdote shinto) dello Yatsushirō e a tre uomini imparentati con il *miyamochi* e sposati con donne che praticano il mestiere dell'*ama* (pescatrici di *awabi*), salpa dal porto per recarsi a Aregamijima, una piccola isola situata a est di Kamishima-chō, dove il *miyamochi* deposita un ramo di *sakaki* (*Cleyera japonica*) decorato con lo *shide* (lunghe striscioline di carta bianca) mentre il *kannushi* recita alcuni canti sacri. In seguito l'imbarcazione si sposta sulle isole di Kiyajima e Koirogamijima, a ovest di Kamishima-chō, dove il *miyamochi* compie la medesima azione rituale. Mentre fanno ritorno al porto, a Kamishima-chō viene dato l'avviso a tutte le *ama* di recarsi all'isola di Koirogamijima e di attendere la barca del *miyamochi* (vd. Mappa 4).

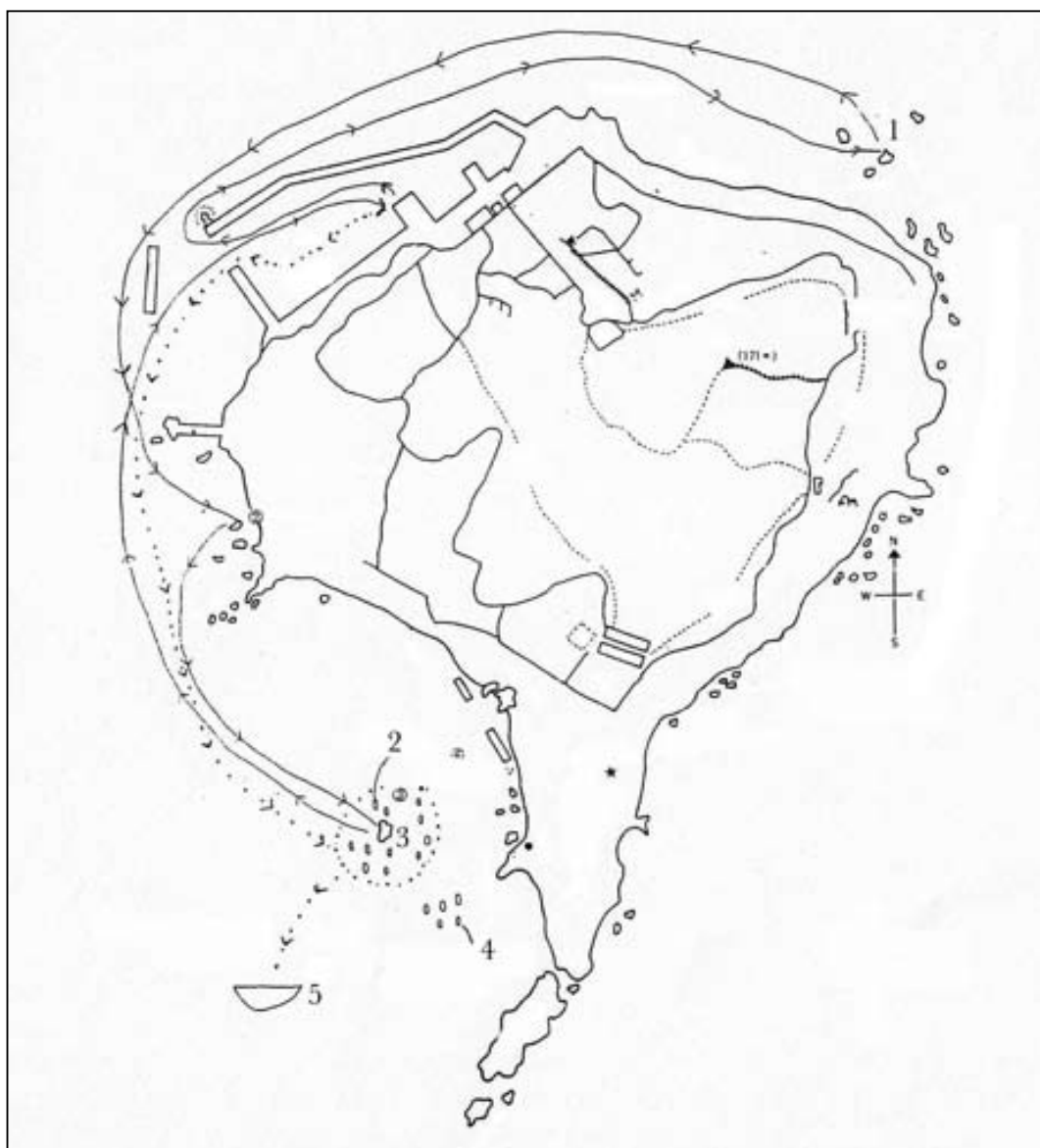
Durante la seconda uscita in mare, che avviene circa un'ora dopo la prima, il *miyamochi* viene accompagnato dalla moglie insieme a tre *ama* (le mogli degli uomini che hanno accompagnato il *miyamochi* nella prima uscita in mare). Prima di recarsi nuovamente a Koirogamijima per unirsi alle altre barche, il *miyamochi* si reca presso la piccola isola di Kusojima, dove cala in mare un *mezu* (un peso usato dalle *ama* per immergersi), legato a una corda per poterlo ripescare. Una volta raggiunta Koirogamijima, l'imbarcazione del *miyamochi* gira intorno al gruppo di barche delle *ama* per tre volte in senso orario, mentre le *ama* gettano in mare tre *sho*, tre *go*, tre *jaku* di riso (circa sei litri), considerato cibo per gli *awabi* ("abalone"). Infine, tutte le imbarcazioni si recano all'isola di Nakajima, dove il *miyamochi* ripete l'atto di immersione del *mezu*. Una volta conclusa questa cerimo-

nia, le *ama* possono immergersi in mare per pescare gli *awabi*. Questi molluschi diventeranno le offerte per il *miyamochi* durante la cerimonia del *gokuage*, svolta nello stesso giorno presso il mercato ittico di Kamishima-chō¹¹⁹.

La cerimonia del *gokuage* si conclude quando le pescatrici *ama* si recano presso le località di Kamisamaiso e di Benten, a Kamishima-chō, per offrire *awabi*, *araiyane* e *sake* e propiziare una buona pesca. Dopo il *gokuage*, nella casa del *miyamochi* viene allestito un banchetto a cui partecipano il *kumiaicho*, il nuovo *miyamochi*, il quale terrà un discorso ai presenti, e le tre *ama*, che hanno accompagnato il *miyamochi* durante l'*isomatsuri*. Collegati indirettamente con il periodo del Capodanno, l'*isomatsuri* e il *gokuage* costituiscono inoltre due esempi interessanti di sovrapposizione di competenze amministrative nella gestione delle cerimonie religiose. Come si è visto, le cerimonie dell'*isomatsuri* e del *gokuage* iniziano dopo la nomina del nuovo *miyamochi*, nomina data dal *kumiaichō* e dal *chōnaikaichō*, ma formalmente annunciata dal *miyamochi* in carica, e si concludono con un banchetto a cui partecipa il *kumiaichō*. La presenza attiva del *kumiaichō* (e in molti altri casi anche del *chōnaikaichō*) nelle principali cerimonie religiose della comunità è segno che le vecchie e nuove organizzazioni comunitarie sono fuse assieme. Gli esempi dell'*isomatsuri* e del *gokuage* rivelano inoltre un altro aspetto poco noto e spesso trascurato: il ruolo delle istituzioni nella gestione delle informazioni sulla prassi culturale e sul significato religioso del calendario cerimoniale.

Come spesso hanno riferito durante interviste e conversazioni alcuni partecipanti, molte persone non conoscono più il significato originale di queste cerimonie: «Nessuno ricorda perché il *sasaki* viene messo in quelle tre isole» (riguardo alla cerimonia dell'*isomatsuri*), «La maggior parte delle persone non sa dov'è Benten», sono osservazioni frequenti. Anche in questo caso, il compito di informare sulle modalità di svolgimento spetta alle istituzioni della cooperativa e dell'associazione di vicinato (*chōnaikai*). Ogni anno il nuovo *miyamochi* riceve il *nenjū sairei gyōji jissai yōkō* ("la guida agli eventi e alle feste annuali"), un breve vademecum compilato dalla associazione cooperativa di Kamishima-chō per aiutare il *miyamochi* a orientarsi nell'in-

¹¹⁹ In tempi recenti, le offerte di *awabi* sono state in parte sostituite con offerte di denaro (1000 yen) oppure con altre specie marine.



Mappa 4. La cerimonia del *gokuake*: il tragitto dell'imbarcazione del *miyamochi* (*heidate*) durante la prima uscita in mare è indicato con la freccia \rightarrow , mentre la seconda uscita con la freccia $---\rightarrow$; 1) Aragamijima, 2) imbarcazioni delle *ama*, 3) Koirogamijima, 4) altre imbarcazioni, 5) Nakanoshima.

tricato sistema cerimoniale. Nel caso in cui la guida non fosse sufficiente, il nuovo *miyamochi* viene istruito dall'ex *miyamochi*. Foglietti informativi dai *chōnaikai* vengono inoltre distribuiti alle famiglie dei partecipanti, dove vengono riportate data ora e abbigliamento cerimoniale.

Nel quadro dei mutamenti organizzativi nella comunità di Kamishima-chō, il ruolo del *miyamochi* non si esaurisce con la conclusione della sua carica, ma segue un iter biennale che lo coinvolgerà in differenti mansioni. Una volta concluso il suo ruolo, il

miyamochi passa la carica al nuovo *miyamochi* mediante la cerimonia del *towatashi*, in cui il l'ex *miyamochi* consegna al nuovo responsabile una scatola, chiamata *miya* (da cui deriva appunto il termine *miyamochi*, ovvero “possessore del *miya*”), contenente un rotolo (*kakejiku*) che riporta la scritta “Watatsumi Ō mikami”, il nome del *kami* tutelare del santuario Yatsushirō, e l'ex *miyamochi* diventa quindi *kuchimai no jii* (“l'anziano del *kuchimai*”). In passato il *kuchimai* (in seguito chiamato *kuchigin*) era una tassa per lo *jige* (ufficio del villaggio) e il *kuchimai no jii* controllava questa tassa assieme ai *sanninshu* (“tre persone”), che venivano eletti come rappresentanti dei *seko*. I *sanninshu* e il *kuchimai no jii* pagavano la tassa per lo *jige* e riscuotevano il denaro dalle famiglie del villaggio. Il ruolo svolto dai *sanninshu* e dal *kuchimai no jii* era molto importante all'interno dell'economia della pesca, ma con la scomparsa di questa carica, il *kuchimai no jii* si limita ora a presenziare alle cerimonie di fine anno e far visita al santuario di Ise Jingū presso la città di Ise per propiziare una buona pesca e dedicare all'associazione cooperativa di Kamishima-chō un *ema* (tavoletta votiva)¹²⁰ presso il santuario Yatsushirō.

Nell'anno successivo il *kuchimai no jii* diventava l'*oremairi no jii* e il suo compito era unicamente quello di recarsi a visitare il santuario Yatsushirō (questa carica è scomparsa nel 1964, perché ritenuta troppo faticosa per un anziano). I suoi compiti consistevano nel partecipare al *gētā matsuri* e allo *Hachiman sai* (“festa di Hachiman”), e visitare lo Ise Jingū l'11 gennaio per ringraziare per la conclusione del suo ruolo. Una volta concluso il ruolo dell'*oremairi no jii*, l'ex *miyamochi* entra a far parte dell'*inkyoshu* (“gruppo dei ritirati”), il gruppo a cui appartengono tutti gli ex *miyamochi* che hanno completato l'iter triennale. Il termine *inkyō* nella lingua giapponese significa “persona ritirata”, ma a

¹²⁰ La parola *ema* significa “immagine di cavallo” e deriva dalla tradizionale credenza shinto che i cavalli fossero i messaggeri dei *kami*, cui potevano realmente trasmettere le richieste dei devoti. Presentare un cavallo come parte di una cerimonia era ritenuta l'offerta più prestigiosa che si potesse fare, sebbene fosse estremamente costosa. Di conseguenza prese piede l'usanza di sostituire il cavallo con un'immagine che lo rappresentasse. Solitamente gli *ema* hanno uno spazio per scrivere i messaggi, i desideri, e, se si vuole, il nome e l'indirizzo. Vengono poi appesi al santuario o al tempio come petizione o messaggio a *kami* e Buddha. Nella maggior parte dei centri religiosi vengono ritualmente bruciati per liberare simbolicamente le richieste. Cfr. I. Reader, *Religion in Contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1991, pp. 175-182.



Foto 4. Alcuni membri dell'*inkyoshu*. Kamishima-chō (2009).

Kamishima-chō questa parola indica un ruolo di grande responsabilità all'interno della comunità, perché l'*inkyō* deve svolgere il ruolo di mediatore nei conflitti interni alla comunità oppure presenziare a eventi cerimoniali (si veda appendice 2). Come nel caso dell'elezione del nuovo *miyamochi*, anche nel sistema dell'*inkyoshu* ci sono delle restrizioni e delle regole per accedervi. Se la moglie muore prima che il marito abbia compiuto settanta anni, il marito non può diventare un membro effettivo dell'*inkyoshu*, ma diviene un *kakure inkyō*, cioè un "*inkyō* nascosto".

Lo status di appartenenza all'*inkyoshu* è considerato di grande importanza e la cerimonia che sancisce l'ammissione definitiva dell'ex *miyamochi* all'*inkyoshu* è chiamata *inkyonari no iwai* ("la roccia per diventare *inkyō*"). Per diventare quindi *inkyō*, il *kuchimae no jii* deve organizzare l'*inkyonari* scegliendo un giorno prima del 20 maggio e allestire un banchetto dove vengono invitati tutti i membri dell'*inkyoshu*. Dato che all'*inkyonari no iwai* devono partecipare tutti i membri dell'*inkyoshu*, quelli impossibilitati devono comunque ricevere una parte delle pietanze del banchetto officiato dal *kuchimai no jii*. Durante questa cerimonia, il membro più anziano dell'*inkyoshu* permette al nuovo membro di prendere uno *hashi* (bacchette) come simbolo di di-

stinzione sociale, dato che «Soltanto chi appartiene all'*inkyō* può camminare portando degli *hashi*». Questa particolare espressione fa riferimento alle caratteristiche geografiche dell'isola: dato che l'isola di Kamishima-chō è quasi completamente occupata da montagne e colline, chi utilizza gli *hashi* per salire sui ripidi pendii delle montagne viene criticato come un "falso *inkyō*".

4. Inkyō, kanreki e kazoedoshi: un'analisi comparativa

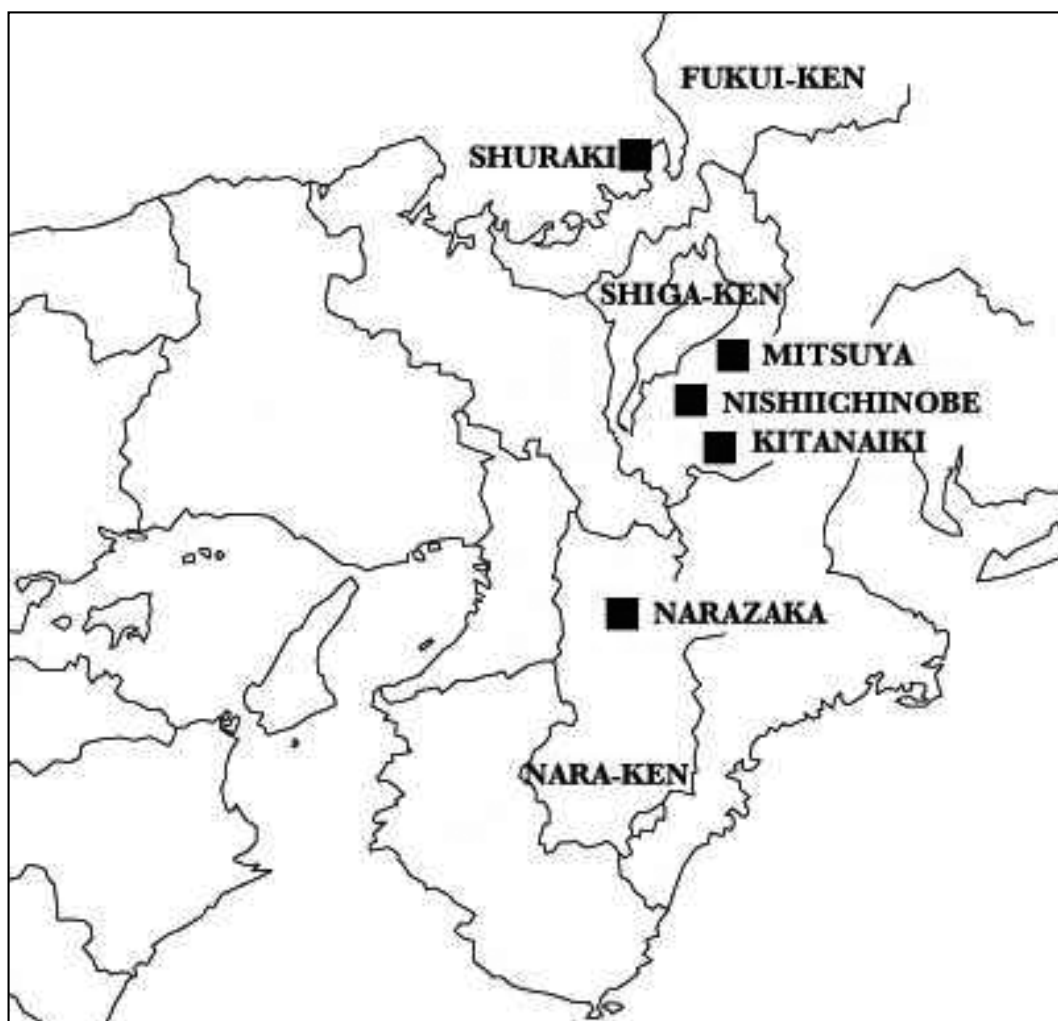
Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, una caratteristica importante del sistema del *miyamochi* e, in particolare, dell'*inkyōshu* di Kamishima-chō è la questione dell'anzianità. Sebbene l'*inkyō* sia stato formalmente abolito nel dopoguerra, esso viene ancora oggi praticato in molte comunità rurali del Giappone. Generalmente con il termine *inkyō* s'intende il ritiro del capofamiglia dalle attività della comunità e dalle responsabilità economiche e sociali della propria famiglia (*ie*). Il momento del ritiro avviene secondo determinati criteri di anzianità, quando il capofamiglia ha raggiunto il *kanreki* (sessantuno anni), calcolato secondo un procedimento chiamato *kazoedoshi* (si considera il neonato come avente già un anno di età)¹²¹. Wataru Takeda ha osservato come questa usanza fosse incorporata all'interno del Codice Civile Meiji e descritta come un rito di passaggio che si svolgeva «oltre i sessanta anni di età»¹²², concludendo che «questa usanza locale dimostra che *kanreki=kazoedoshi* è un punto di svolta della vita di una persona e può essere indicato come *kanreki inkyō* ["ritiro a sessantuno anni"]»¹²³.

Kanreki inkyō è un termine che rende bene il concetto di separazione dell'anziano dal contesto familiare e comunitario, sebbene crei anche una certa confusione di definizione, dato che l'*inkyō* non coincide necessariamente con il *kanreki*. In primo

¹²¹ W. Takeda, *Kanreki inkyō to raku inkyō* 『還暦隠居と楽隠居』, Tōkyō, Miraisha, 1964, pp. 78-85. Il *kazoedoshi* divenne obsoleto nel 1902 quando il Giappone ufficialmente adottò il sistema occidentale, conosciuto come *man nenrei*. Tuttavia, il sistema tradizionale continuò a essere usato, e nel 1950 un'altra legge venne istituita per incoraggiare le persone a usare il sistema occidentale. Oggi il *kazoedoshi* è usato principalmente dagli anziani ed è quasi esclusivamente limitato alle cerimonie tradizionali, alle divinazioni e ai necrologi.

¹²² Ivi., p. 78.

¹²³ *Ibidem*.



Mappa 5. Le comunità situate nell'area del Kinki, menzionate nel testo.

luogo, le implicazioni socio-culturali dell'*inkyō* sono connesse direttamente alla necessità di sostenere e di rinforzare la funzione corporativa del sistema dello *ie* attraverso il passaggio rituale e legale della carica di capofamiglia all'erede¹²⁴. Toshimi Takeuchi ha definito l'*inkyō* come «il trasferimento del comando da parte di un capofamiglia al suo successore mentre è in vita, in cui è legalmente compreso anche il trasferimento del titolo familiare (*kamei*) e la proprietà familiare (*kazai*)»¹²⁵. Secondo Chie Naka-

¹²⁴ C. Nakane, *Kinship and Economic Organization in Rural Japan*, School of Economics Monographs in Social Anthropology, London, Athlone Press, 1967, pp. 11-16.

¹²⁵ T. Takeuchi, *Inkyō* 「隠居」, in *Nihon shakai minzoku jiten* 『日本社会民俗辞典』, Nihonminzokugakukai, Tōkyō, 1952, pp. 57-59; A. Takeda, *Minzoku kankō to shitenō inkyō no kenkyū* 『民俗慣行としての隠居の研究』, 1964, Tōkyō.

ne «questa usanza è conosciuta come *inkyō-sei* (“sistema di ritiro del capofamiglia”), o *inkyō-bunke* (diramazione della famiglia al momento del ritiro del capofamiglia)»¹²⁶. In secondo luogo, la pratica dell'*inkyō* può implicare una separazione residenziale che può avvenire in tre diversi modi: 1) l'anziano, accompagnato dalla moglie e dai figli non sposati, si trasferisce in una “stanza del ritiro” (*inkyō-beya*) dell'abitazione principale (*omoya*); 2) l'anziano si trasferisce in una “casa del ritiro” (*inkyō-ya*), una struttura abitativa che fa parte della struttura residenziale dell'*omoya*; 3) il trasferimento avviene in una casa separata dall'*omoya*¹²⁷.

Nella comunità di Kamishima-chō la pratica dell'*inkyō* non implica la separazione residenziale dell'anziano, ma solamente la cessazione delle attività produttive. L'*inkyōshu* di Kamishima-chō è un'organizzazione piuttosto influente, in quanto fanno parte gli *ex-kumiaichō* (“direttore dell'Associazione cooperativa ittica”), che consigliano e spesso fanno pressione al *kumiaichō* o al *chōnaikaichō* (“direttore dell'Associazione di vicinato”). Va osservato, però, che molte usanze di Kamishima-chō sono più o meno riscontrabili nella regione del Kinki e nel Giappone ovest, in cui gli anziani della comunità sono chiamati *dōnen* (“stessa età”) o *tsure* (“compagno”), mantengono relazioni stabili e si organizzano in gruppi chiamati *miyaza* per amministrare le attività religiose locali¹²⁸. Ne espongo alcune, riportando sinteticamente (e arricchendoli per il caso di Kamishima-chō) i casi registrati da Mayumi Sekizawa¹²⁹.

a) *Mura-inkyō* a Kitanaiki, Minakuchi-chō, Shiga-ken

Le trentacinque famiglie che compongono la comunità di Kitanaiki gestiscono insieme le risorse forestali locali, organizzano le riunioni della comunità, svolgono insieme attività lavorative e organizzano un *matsuri* in onore del *kami* locale (*ujigami*) pres-

¹²⁶ C. Nakane, *Kinship and economic organization*, cit., p. 11.

¹²⁷ K. H-K. Chang, *The Inkyō System in Southwestern Japan: Its Functional Utility in the Household Setting*, «Ethnology» 9, 4, 1970, pp. 342-357.

¹²⁸ I *miyaza* sono organizzazioni religiose chiuse agli altri membri della comunità. Cfr. W. Davis, *The Miyaza and the Fisherman: Ritual Status in Coastal Villages of Wakayama Prefecture*, «Asian Folklore Studies» 36, 1977, pp. 3-29.

¹²⁹ Cfr. M. Sekizawa, *Miyaza to rōjin no minzoku* 『宮座と老人の民俗』, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 2000, pp. 34-40.

so il suo santuario. Quando uno dei trentacinque capifamiglia (chiamati *yakuhari*) raggiunge i 60 anni, durante il Capodanno dichiara ufficialmente il suo ritiro dalle attività organizzative della comunità entro la fine di marzo, quando la carica passa ufficialmente al figlio più anziano della famiglia. Una volta che il passaggio della carica di *yakuhari* è formalmente avvenuto, l'ex *yakuhari* non può più esprimere la sua opinione sulla gestione della comunità, né partecipare alle riunioni. Nel caso in cui l'ex *yakuhari* prenda parte alle riunioni della comunità in vece del figlio deve formalmente annunciarsi, scusandosi di prendere il posto di suo figlio. L'organizzazione delle cerimonie religiose della comunità è affidato invece a un gruppo di ex *yakuhari* chiamato *jūninshu* ("gruppo di 10 persone"), che svolge mansioni organizzative nel santuario e non possono interferire pubblicamente con le attività della comunità. In entrambi i casi, sia gli ex *yakuhari* sia lo *jūninshu* continuano a mantenere un peso politico sia all'interno della comunità sia all'interno della famiglia, sebbene non direttamente. La pratica del *mura inkyo* a Kitanaiki rimane quindi una pratica istituzionalizzata che svolge la funzione di introdurre formalmente i nuovi *yakuhari* nell'organizzazione locale, sebbene questi rimangano sotto l'influenza degli ex *yakuhari*.

b) *Mura-inkyō* a Shiraki, Tsuruga-shi, Fukui-ken

Shiraki è una piccola comunità di pescatori composta da 15 famiglie, i cui capifamiglia, chiamati *koshu*, fanno parte di un gruppo chiamato *oyajira* ("padri"), che gestisce le attività della comunità. Fino al 1955 l'*oyajira* controllava ogni attività della comunità: la distribuzione del pescato, l'organizzazione dei *matsuri* locali, il controllo delle risorse locali (ad esempio, il controllo della raccolta della legna in montagna). Quando il *koshu* raggiunge i 60 anni, gli succede il figlio più anziano e, una volta svincolato formalmente dai suoi obblighi economici e sociali, entra a far parte di un gruppo *inkyō* chiamato *jisanra* ("anziani") e organizza le cerimonie religiose del santuario locale. Come nel caso precedente gli ex *koshu*, sebbene si siano formalmente ritirati dalla vita pubblica e familiare, continuano a esercitare forti pressioni sociali all'interno della comunità, dando però "spazio sociale" alle nuove generazioni.

Dai due due esempi si può dedurre che il sistema del *mura inkyo* assume un ruolo più importante nella vita pubblica rispetto alla sfera familiare. Sia gli *ex koshu* che gli *ex yakuhari* perdono apparentemente potere sociale all'interno del nucleo familiare. Similmente nel caso dello *inkyoshu* di Kamishima-chō, gli anziani che gestiscono il complesso cerimoniale, festivo e rituale della comunità esercitano una forte pressione sociale.

c) *Jinjiuke* a Mitsuya, Yōkaichi, Shiga-ken

Nella comunità di Mitsuya, l'organizzazione delle cerimonie religiose è affidata a un *inkyō*, che collabora con altri quattro *inkyō* detti *yokoza*. Questo incarico, chiamato localmente *shamori* (sacerdote shinto), viene affidato durante una cerimonia shinto chiamata *kakinotō* oppure *jinjuke* (lett. "ricevere gli affari del santuario") che si svolge il 3 aprile nella casa del nuovo *shamori*, il quale riceve una scatola di legno contenente un documento (*kakinotō*) dall'*ex shamori* davanti ai quattro *yokoza*, che testimoniano il passaggio della carica. Il passaggio del *kakinotō* avviene attraverso uno scambio di battute cerimoniali: l'*ex shamori* esclama: «Ho custodito il *kakinotō* per un anno senza alcun problema. La prego di confermare» (*kaki no atama wo ichinen buji ni o*). I quattro *yokoza* confermano e il nuovo *shamori* riceve lo *kakinotō* esclamando che lo proteggerà con sincerità per un anno. Gli *yokoza* preparano quindi un pasto, chiamato *yokoza burumai*, che viene consumato insieme ai due *shamori* alle 7 del mattino. Il ruolo del nuovo *shamori*, che si concluderà il 24 dicembre, comporta una serie di mansioni quali: pulire il santuario locale, organizzare i *matsuri* e intrattenere i visitatori, organizzare le riunioni della comunità e preparare quattro volte all'anno lo *yokoza burumai* per i quattro *yokoza*. Una volta che il ruolo dello *shamori* è concluso (questo incarico può essere assunto per più anni), l'*ex shamori* può accedere al gruppo degli *yokoza*.

d) *Kamiyaku* a Nishiichinobe, Yōkaichi, Shiga-ken

La comunità di Nishiichinobe è composta da ottanta famiglie suddivise in quattro gruppi (*za*) chiamati "Tatsu-mi-za", "Hit-sujiji-saru-za", "Inu-i-za" e "Ushi-tora-za", che organizzano le cerimonie e i rituali religiosi del santuario e del tempio locale. Due membri vengono selezionati da ogni *za* e il gruppo degli otto

membri selezionati viene chiamato *miyadoshiyori*. L'incarico di *kamiyaku* (sacerdote per un anno) viene affidato a un membro del *miyadoshiyori* che ha già compiuto i sessant'anni di età e il suo ruolo inizia ufficialmente il primo aprile - dopo lo svolgimento della cerimonia di purificazione con il figlio più anziano presso il fiume locale (il Nanasegawa) - e si conclude il 31 marzo dell'anno successivo. Dopo questa cerimonia il nuovo *kamiyaku* riceve una chiave, una scatola contenente un documento che rende ufficiale il suo incarico, gli utensili e gli abiti cerimoniali. Il *kamiyaku* svolge inoltre il ruolo di mediatore tra i membri della sua comunità, ad esempio appianando le dispute, celebra matrimoni e rituali di purificazione, dispensa consigli e distribuisce oracoli della buona fortuna. Anche i giovani della comunità vengono coinvolti nelle attività religiose dopo aver preso parte alla cerimonia shinto (il *genjiki*), entrando così a far parte del *wakarenchū* ("gruppo dei giovani"). Quando hanno infine raggiunto i 40 anni di età, essi diventano *jōji*, assistenti del *kamiyaku*, un ruolo che deterranno fino a quando non avranno raggiunto l'età per entrare nel *miyadoshiyori*¹³⁰.

e) *Bugyōya* a Narazaka, Nara-shi

A Narazaka, una piccola comunità rurale nella prefettura di Nara, l'organizzazione delle cerimonie e dei rituali del santuario locale è affidata a un gruppo chiamato *miyaza*, i cui membri svolgono differenti mansioni in base a precisi criteri di anzianità. I membri del *miyaza* assumono la carica di *shorū* ("prima vecchiaia") al compimento dei 45 anni di età, per poi passare alla carica di *chūrō* ("mezza età") compiuti i 50, raggiungendo infine lo status di *rōjū* ("anziani") oltre la soglia dei 60 anni. I membri che devono ancora diventare *rōjū* assistono per tre anni i membri più anziani (tale compito viene chiamato *bugyōya*). Dato che le attività religiose del *miyaza* a Narazaka si svolgono con cadenza mensile, i *bugyōya* hanno il compito di invitare a questi eventi tutti i membri *rōjū* del *miyaza*, preparando un banchetto in loro onore e uno in onore del *kami* locale. Una volta concluso il ruolo di *bugyōya* si può accedere a quello di *rōjū*, divenendo membri effettivi del *miyaza*. La carica di *rōjū* assume un ruolo sempre più importante all'interno del *miyaza* man mano che l'età avan-

¹³⁰ *Ibidem*.

za: tra i *rōjū* esiste infatti una gerarchia interna basata sull'età che pone al vertice i *rōjū* più anziani, chiamati *rōjū issai* (“anziani di primo livello”), seguiti dai *rōjū nisai* (“anziani di secondo livello”) e infine dai *rōjū sanzai* (“anziani di terzo livello”), cioè coloro che hanno appena raggiunto lo status di *rōjū*.

IL CAPODANNO NELLA BAIA DI ISE

1. *Il sistema festivo del Capodanno*

Il Capodanno (*shōgatsu*) è la più importante festa che cade sotto la nozione di *nenjūgyōji* (“eventi annuali”)¹³¹ e implica una preparazione (pulizia e decorazione della casa con pini e altri elementi, come bambù, frutta, e corde di paglia) nel mese precedente, svolgendosi per quasi tutto gennaio, soprattutto nei primi quindici giorni. Il nucleo festivo del Capodanno risiede principalmente nel bisogno di una periodica rigenerazione sul piano delle attività produttive, e nelle comunità di mare giapponesi rappresenta generalmente il momento d’inaugurazione o di chiusura del ciclo annuale delle attività di pesca. Un fattore ambientale viene a dare un’impronta particolare al Capodanno di Kamishima-chō, che si contraddistingue per il periodo in cui si svolge: i forti venti stagionali che soffiano da nord e nord-ovest tra gennaio e febbraio non permettevano in passato di pescare, e per questa ragione il Capodanno si svolgeva tra dicembre e gennaio, un periodo denominato *kuikomū tsuki*, in cui «non si può prendere molto pesce a causa del forte vento e puoi solo mangiare, senza però fare grandi pescate»¹³². Il Capodanno di Kamishima-chō è scandito da una

¹³¹ Cfr. S. Uenoda, *Calendar of Annual Events in Japan*, Tōkyō, Tōkyō News Service, 1951; S. Origuchi, *Nenjūgyōji* 「年中行事」, «Origuchi Shinobu zenshū» 『折口忍全集』15, Tōkyō, Chūō Kōron, 1967; N. Imai, *Minzoku-1 Nenjūgyōji* 「(民俗・1) 年中行事」, «Annōtsu», 『安濃波』22, Toba-shi Kamishima-chō chōsa hōkō tokushū, Mie-ken tatesu kōtōgakkō kyōdo kenkyū, 1983. Con il termine *shōgatsu* si indica inoltre la stagione in cui si celebrano le varie cerimonie festive, mentre, con il termine *ganjitsu*, il primo giorno dell’anno.

¹³² Fino alla metà del periodo Shōwa, le celebrazioni festive a Kamishima-chō venivano celebrate secondo il calendario lunare, nel giorno della luna nuova, chiamato *tsuitachi* (“primo giorno del mese”), e aveva una durata variabile di 29 o 30 giorni.

serie di cerimonie individuali e collettive, chiamate *gētā matsuri* (oppure *gētā sai*), finalizzate a propiziare la buona pesca, allontanare la malasorte, rinsaldare i legami tra i membri della comunità e calmare le acque del mare e il vento.

Ufficialmente il periodo del Capodanno inizia il 13 dicembre dopo la cerimonia esorcistica dello *yarimashōbune* (“barca dell’allontanamento”), che si svolge l’8 dicembre, seguita dallo *to-watashi* (“consegna del *kami*”) l’11 dicembre, lo *shōgatsu hajime* (“l’inizio del Capodanno”) il 13 dicembre, il *mamemaki* (“lancio dei fagioli”), il *wakamizu* (“giovane acqua”), il *morōmo kubari* (“invio dei mandarini”) e l’*awa tsukuri* (“costruzione dell’*awa*”) eseguiti il 31 dicembre, lo *namikirifudō kakeji kukaichō* (“apertura dei rotoli di Namikiri fudō”), il *saba tori* (“cattura del *saba*”) e lo *hinata matsuri* eseguiti il 1° gennaio, lo *funa matsuri* (“festival delle barche”) e lo *iso matsuri* (“festa della spiaggia”) il 2 gennaio, lo *shishi mai* (“danza del leone”) il 4 gennaio e infine lo *hachiman sai* (“festa di Hachiman”) il 6 gennaio (chiamato anche *muikasai*, cioè “festa del sesto giorno”). Altre cerimonie e rituali, che sintetizzeremo nell’ultimo capitolo, si svolgono fino al 20 gennaio, il giorno in cui Ebisu, il *kami* della pesca, lascia il villaggio.

In questo capitolo iniziamo a trattare il tema del Capodanno di Kamishima-chō partendo da una rassegna di esempi presi dall’etnologia giapponese sulla celebrazione del Capodanno nelle città costiere e nelle comunità di mare della Baia di Ise. Attraverso l’analisi di queste cerimonie religiose vedremo come vi siano molte somiglianze con le cerimonie e i rituali svolti nel Capodanno di Kamishima-chō sia sul piano organizzativo che religioso. Vedremo infatti come molte di queste cerimonie religiose siano organizzate dal *tōya* (“persona in carica”), dalle Associazioni cooperative ittiche e dalle Associazioni di vicinato che, oltre a finanziare molte cerimonie, le gestiscono direttamente, giocando così un ruolo decisivo nell’organizzazione delle attività religiose legate alla pesca. Infine, vedremo come le modalità di gestione della simbologia rituale siano legate a una concezione della pesca, evidenziando, sul piano della cultura materiale, l’attitudine a tradurre in simboli la realtà del mondo circostante, le pratiche rituali e le percezioni relative a una determinata cultura del mare¹³³.

¹³³ Faccio riferimento, seppur in maniera indiretta, al concetto di *habitus* di Pierre Bourdieu, categoria nella quale rientrano tutte le cose condivise da una certa classe sociale, tra cui una “estetica popolare”, che appartiene a una classe sociale e che ha a che fare con le necessità materiali. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

2. Il Capodanno nella Baia di Ise

La prefettura di Mie (Mie-ken) è suddivisa in tre parti: l'area della Baia di Ise (*Isewan*), la Penisola di Shima (*Shima hantō*) e l'area del mare di Kumano. La Baia di Ise è caratterizzata da un'insenatura costiera che presenta una stretta entrata dal mare che si allarga penetrando nell'entroterra, il mare di Kumano fa invece parte dell'Oceano Pacifico, mentre la Penisola di Shima, situata a sudest di Mie-ken, divide il mare di Kumano dalla Baia di Ise. Grazie all'azione benefica della corrente oceanica calda Kuroshio ("corrente nera"), l'area ospita una ricca fauna marina, ed è costellata da villaggi di pescatori lungo la linea costiera, che si estende per circa 1000 km. Dato che la pesca rappresenta il principale settore dell'economia locale, essa occupa un ruolo molto importante nelle celebrazioni festive, divenendo uno dei principali elementi che caratterizzano le attività religiose delle zone costiere e insulari. Le tre aree presentano molte differenze sulla base del numero di eventi religiosi celebrati nel periodo del Capodanno e durante la celebrazione del Bon. Nell'area della Baia di Ise si svolgono meno eventi rispetto all'area di Toba-Shima e di Kumano, per una serie di motivi di carattere storico e geografico (il fattore dell'isolamento geografico, difficoltà di trasporto delle merci, diversificazione della produzione ittica, differenti caratteristiche ambientali, ecc.).

Caratterizzato da un calendario cerimoniale tendenzialmente omogeneo, il Capodanno di Mie-ken inizia il 13 dicembre, seguito da una serie di eventi festivi che comprendono la pulitura della casa (chiamata *susuharai*, "rimozione della fuliggine"), lo *shimenawa tsukuri* ("preparazione della corda sacra") e il *mochi tsuki* ("preparazione delle torte di riso") eseguiti verso la fine di dicembre, lo *shimenawa mukae* ("esibizione dello *shimenawa*") tra il 30 e il 31 dicembre, il *mamemaki* ("lancio dei fagioli") il 31 dicembre, il *wakamizu* ("giovane acqua", l'aspersione dell'acqua marina), la prima visita al santuario, gli auguri di Capodanno, la prima uscita in barca, l'inizio del lavoro, il festival del *kami*, la preparazione della zuppa con sette erbe (*nanakusa*), la celebrazione del tiro con l'arco durante lo *Hachiman sai* ("festival di Hachiman"), le parate, la celebrazione dello *sekibune* e la rimozione delle decorazioni del nuovo anno. A Mie-ken il Capodanno inizia il 13 dicembre ed è chiamato *shōgatsu hajime* ("inizio del Capodanno") nell'isola di Toshijima-chō, Kamishima-chō e nell'area di Toba-shi. Una delle principali caratteristiche dello *shōgatsu*

hajime è l'impiego di piante per preparare le decorazioni, le offerte e gli oggetti rituali delle cerimonie religiose. Dato che Mieken appartiene a un'area forestale temperata caratterizzata da una formazione vegetale sempreverde, le piante occupano un ruolo importante sul piano culturale e cerimoniale: a Toshijima-chō rametti di *shii* (“castagno”, *Castanea punila*) e di *matsu* (“pino”) vengono tagliati per essere offerti sul *kamidana* (altario domestico shinto), mentre a Shijima, nell'area di Shima, vengono depositati sul *kamidana* otto tipi di piante legate assieme e offerte al *kami*: *matsu*, *yamamomo* (“pimento”, *Pimenta acris*), *yuzuriha* (*Daphniphyllum macropodum*), *urajiro* (“farinaccio”, *Sorbus aria*), *mochi no ki* (“leccio”, *Quercus ilex*), *akebi* e *tsuwabuki* (“eleagno”, *Elaeagnus commutata*)¹³⁴.

Nell'area di Ishikagami, a Toba-shi, durante lo *shōgatsu hajime* tre rami di *matsu* vengono disposti sull'entrata di casa e viene celebrata una cerimonia esorcistica: tre *tōya* assieme a due anziani costruiscono sul versante settentrionale di una spiaggia un tavolo, usando dei rami di *matsu*. Viene preparato un impasto a base di farina e acqua di mare, che viene versato su dodici gusci di mitilo. Assieme all'impasto vengono preparati degli amuleti (*fuda*) per scacciare gli spiriti maligni, dove vengono scritti i nomi dei tre *tōya* e la frase *murakata anzen tairyō soku* (“sicurezza per il villaggio grande pescata”). Una volta preparati questi oggetti, cinque persone dispongono gli amuleti sui quattro angoli del villaggio. A Kamishima-chō una cerimonia simile si svolge l'8 dicembre con la celebrazione dello *yarimashōbune* (“barca dell'allontanamento”)¹³⁵, organizzata dal *tōya* e che consiste nel gettare in mare un modello d'imbarcazione simbolicamente ricolma di tutti i mali che hanno afflitto la comunità. Questo tipo di celebrazione è molto simile alle celebrazioni che si svolgono a Sugashima (Toba-shi) e a Momotori (Toba-shi) nel mese di agosto.

¹³⁴ Y. Hotta, *Mie-ken no shōgatsu no kyōji* 「三重県の正月の行事」, in *Shōgatsu no kyōji 3·Tokushimaken-Mieken* 正月の行事3・徳島県・三重県, Mukey no minzokushishiryōkan 13, Bunkazaihogobu, 1970 F. Nomura, *Mie-ken no umiura no shōgatsu gyōji to matsuri* 「三重県の海村の正月行事と祭り」, «Umi to ningen» 『海と人間』 17, Toba-shi, Umi no Hakubutsukan, 1990; S. Kawashima, *Gyorō denshō* 『漁撈伝承』, Tōkyō, Hōsei daigaku shuppan kyoku, 2003.

¹³⁵ La traduzione del termine va presa indicativamente, essendo approssimativa per via dell'impossibilità di trovare un corrispettivo in lingua italiana: *yarimashōbune* è composto dalla forma esortativa del verbo *yaru* (*yarimashō*) e *bune*, forma nigorizzata della parola *fune* (“barca”).

3. Rimuovere l'impurità

Un'altra tipologia di cerimonie di purificazione che si svolgono durante lo *shōgatsu hajime* è lo *susuharai* (“rimozione della fuliggine”), la pulizia della casa. A Kamishima-chō questa cerimonia si svolge tra il 2 e il 9 dicembre, mentre a Kiinagashima, dopo lo *susuharai*, vengono offerte delle candele al *kamidana* domestico e viene preparato il *sekihan*, un piatto a base di riso bollito condito con *azuki* (fagioli rossi). Il *sekihan* viene preparato anche a Kamishima-chō come augurio per una buona pesca. L'usanza di pulire la casa si svolge in molte aree della prefettura, sebbene in periodi e con modalità diverse: a Kumano, il 28 dicembre, dopo le pulizie domestiche, vengono offerti dei *mochi* (torte di riso) sul *butsudan* (altare buddista domestico) e al *funadama* (il *kami* tutelare delle imbarcazioni), inoltre ne vengono disposti anche sul *tokonoma* (alcova domestica) e sul luogo dove si lavora. Un altro aspetto importante delle cerimonie che si svolgono a fine anno sono le decorazioni appese sullo *ōdo* (lett. “grande porta”), l'entrata di casa. La decorazione principale è lo *shimenawa* (“corda sacra”), addobbato con foglie di *urajiro* (“farinaccio”), *daidai* (arancia amara), *yuzuriha*, *kaki* essiccati, *sakaki* (*Cleyera japonica*), *akebi*, *shii* e *matsu*. Viene inoltre posto un amuleto di carta, chiamato con nomi diversi in base alla località: *shomin shorai* nell'area di Toba-shi, *shime no fuda* a Daicho-chō, *sami no fuda* oppure *semifuda* a Minamishima-chō, *sumi fuda* a Owashi e *sumi shorai* nell'area di Kumano. Nell'area di Toba-shi, a Momotomi e nell'isola di Sugashima vengono disposte delle alghe sullo *shimenawa* come simbolo che contraddistingue un villaggio di pescatori. In altri casi, viene usato un ramo di *yamamoto* come a Fumakoshi e a Shijima. Infine nell'isola di Kamishima-chō, a Toshijima-chō e nelle comunità di Motoura e Namikiri viene usato invece un pezzo di carbone (*sumi*). Anche il giorno della sua esposizione varia in base alla località: nell'area di Toba-shi lo *shimenawa* viene esposto il 30 o il 31 dicembre, anche se la data può subire delle posticipazioni se il giorno viene considerato infausto; a Kojiga-chō invece la data è il 31 dicembre, mentre a Kinagashima viene anticipata al 20¹³⁶.

¹³⁶ T. Suzuki, *Shima minzoku (Mieken kyōdoshiryōkan soshō 15)* 『志摩民俗(三重県郷土資料 漢書15)』, vol. 2, Toba-shi, Miekenkyōdoshiryōkankai, 1969; F. Nomura, *Mie-ken*, cit., p. 43; Y. Hotta, *Mieken no shōgatsu no kyōji*, cit.

Oltre allo *shimenawa*, in molte aree di Mie-ken viene allestito anche il *kadomatsu*, una decorazione sull'entrata di casa disposta il 30 o 31 dicembre. I principali materiali utilizzati per il *kadomatsu* sono lo *shii*, il *matsu* e il *take* (bambù), mentre in altre aree si utilizza un solo materiale, come il *matsu* a Futakishima o il *sakaki* a Daikata-chō e a Minamishima-chō. Il *kadomatsu* rappresenta un importante simbolo religioso per la celebrazione del Capodanno e a Kamishima-chō, oltre a essere una delle principali decorazioni festive, indica la casa del *miyamochi*. Disposto davanti all'entrata di casa, il *kadomatsu* è sorretto da due aste (in genere di *matsu* o di *take*), sebbene oggi in molte aree la sua struttura sia stata semplificata, eliminando le due aste e appendendolo sulla parte superiore dell'entrata di casa. Una delle decorazioni principali usate nel *kadomatsu* è un piatto, in genere di terracotta, su cui vengono messe le offerte in cibo durante il Capodanno. Questo piatto, chiamato *tsuboki* nell'area di Toba-shi e di Shima (*tsuboke* a Kamishima-chō, *tsubagaki* a Minamijima-chō e *gaki* a Owashi), viene disposto assieme a un paio di *ashi* (bastoncini chiamati *mitukurabashi* a Ago-chō, e *mitokurabashi* a Toba-shi) sul *kadomatsu*.

Tra le decorazioni festive maggiormente legate al mondo della pesca e alle sue pratiche religiose, lo *shimenawa* (corda di paglia sacra) dedicato a Ebisu, il *kami* della pesca è quello che riveste un ruolo particolarmente importante nei culti domestici dei pescatori. Cinque fascine di paglia (ognuna composta da nove rametti) vengono appese su uno *shimenawa*, assieme a decorazioni di carta, una bambola di carta, un ramo di *matsu*, un amuleto (*fuda*) e a un piccolo ramo di *shii*. Al centro dell'amuleto viene scritto *ōfukujin* ("grande *kami* della fortuna"), a sinistra *shichifukusokushō* ("nasceranno sette fortune"), sul lato destro *shichinansokumetsu* ("le sette sfortune spariranno"), mentre sul retro *kyukyu nyoritsuryō* (formula esorcistica). Anche per questa tipologia di *shimenawa* esistono differenti versioni: a Sugashima-chō lo *shimenawa* viene preparato intrecciando cinque corde decorate con delle alghe, *urajiro*, un mandarino e un piccolo amuleto di carta che riporta la scritta *ōfukujin*. A Kamishima-chō lo *shimenawa* dedicato a Ebisu è composto da sette cordicelle e da un amuleto con la scritta *shichifukujin* ("sette *kami* della fortuna")¹³⁷.

¹³⁷ I sette *kami* della fortuna (*shichifukujin*) occupano un ruolo fondamentale nella vita religiosa dei Giapponesi. I membri che costituiscono i *shichifukujin* generalmente vengono identificati con Ebisu, Daikoku, Ben-



Foto 5-6. Esempi di fuda. Al centro, sul primo è scritto: *Somin Shorai shison kamon* (“i discendenti di Somin Shorai”), sull’altro: *dairyō manzoku* (“soddisfazione per una grande pescata”). Ai lati, su entrambi è scritto: *shichifukusokushō* (“nasceranno sette fortune”), *shichinansokumetsu* (“le sette sfortune spariranno”). Kamishima-chō (2008).



Foto 7. Il *kadomatsu* disposto davanti l'entrata dell'abitazione del nuovo *miyamochi*. Kamishima-chō (2008).

Questi tipi di *shimenawa* vengono esibiti fino al 20 gennaio, giorno in cui si conclude ufficialmente il Capodanno nelle isole di Toshijima-chō, Kamishima-chō, Sugashima e nei villaggi di Matura, Kunisoki, Katada, Hamashima, Nishiki e nell'area di Kumano. In altre località invece lo *shimenawa* viene esposto fino al 15 gennaio, come avviene a Owashi, mentre a Ishikagami, Namikiri e Asura lo *shimenawa* viene tolto il 7 gennaio. Accanto all'*Ebisu sagari* nel *kamidana* viene anche appeso un pesce essiccato, chia-

zaiten, Bishamonten, Fukurokuju, Jurōjin e Hotei. Questo gruppo di *kami* è frutto di un lento processo di assimilazione, che trae la sua origine da varie tradizioni religiose: Buddismo, Hinduismo, Taoismo e Shinto. Cfr. I. Reader, G. Tanabe, *Practically Religious: Wordly Benefits and the Common Religion in Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998; T. Mitsuhashi, T., *Nihonjin to fuku no kami. Shichifukujin to kōfukuron* 『日本人と福の神—七福神と幸福論』, Tōkyō, Maruzen, 2002. Il risultato di questa fusione ha portato alla sovrapposizione e, in alcuni casi, alla confusione dell'identità stessa della divinità. Ebisu, ad esempio, risulta avere più di un'identità, in base alla località in cui lo si venera e in base a quali benefici può offrire. Egli viene considerato un *ta no kami* ("kami della risaia") nell'ambiente rurale, mentre viene considerato una forza benefattrice, identificata con svariati oggetti ritrovati o pescati in mare, nelle comunità di pescatori. K. Sakurada, *The Ebisu-gami in Fishing Villages*, in R.M. Dorson (ed.), *Studies in Japanese Folklore*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, pp. 122-132.

mato *kake no ino* (“pesce appeso”). A Kamishima-chō viene usato il *kasago* o il *bora*, mentre nell’area di Shima vengono utilizzati il *katsuo* (“bonito”, *Katsuwonus pelamis Linnaeus*), il *tai* (“orata”, *Pagrus major*) il *masu* (“trota”) e il *katsuo* a Minamise-chō. Nell’area di Kumano vengono utilizzati come *kake no ino* l’*aji*, il *samna* e il *tai*. Essiccati e salati, dopo averli offerti a Ebisu (in genere rimangono sul *kamidana* fino al 20 gennaio) i *kake no ino* vengono cucinati e consumati dai famigliari.

4. Allontanare il male

Verso la fine del mese di dicembre si svolge la cerimonia del *mamemaki* (“lancio dei fagioli”). Legato alla simbologia esorcistica delle cerimonie di purificazione di Capodanno, il *mamemaki* è una delle cerimonie tradizionali più popolari che si celebrano in Giappone. Il *mamemaki* consiste nel lanciare fagioli (*mame*) per scacciare il male personificato dall’*oni* (“demone”) e viene celebrato dal *toshi otoko* (lett. “l’uomo dell’anno”, riferito o al capofamiglia oppure alle persone che sono nate sotto il segno-animale dell’anno ormai imminente), che lancia fagioli all’interno della casa, sul posto di lavoro, in mare oppure contro un famigliare, ripetendo la frase *oni wa soto fuku wa uchi* (“fuori il demone, dentro la fortuna”)¹³⁸. Nell’area di Toba-shi il *mamemaki* viene organizzato durante la vigilia di Capodanno, a eccezione di Tsujima, Kunisaki e Toba-shi-chō dove il *mamemaki* viene celebrato durante il *setsubun* il 3 o 4 febbraio. La preparazione del *mamemaki* viene fatta dai pescatori, i quali, per arrostiti i fagioli, utilizzano un particolare piatto di terracotta (lo *tsuboke*, usato anche nelle decorazioni per il *kado-matsu*). Per alimentare la fiamma vengono usati *ubame*, rami di *shii*, *tobera*, *matsu* e *dairu* (“fagioli di soia”). A Kamishima-chō si utilizzano rami di *tobera* (chiamato localmente *pachi pachi no ki*), a Toba-shi e a Katada si usa invece il *mamegara* (rami di fagioli di soia), mentre nell’area di Kumano viene usato solo il *matsu*. Durante la cottura, vengono usati degli *hashi* (bacchette per mangiare) fatte di *shii* e, una volta cotti, i *mame* (“fagioli”) vengono mescolati con ciottoli raccolti sulla spiaggia, chiamati *oninomeuchi*, per indicare la buona e la cattiva sorte durante il lancio dei

¹³⁸ Viene qui riportata l’espressione più utilizzata, sebbene vi siano altre versioni.



Foto 8. Alcuni arakusa fatti di iwashi e tobera. Kamishima-chō (2008).



Foto 9. Un anziano depone arakusa nella sua imbarcazione. Kamishima-chō (2008).

fagioli. Anche a Kamishima-chō il *mamemaki* viene celebrato il 31 dicembre mediante una complessa serie di azioni cerimoniali. Dopo la cottura dei *mame*, si procede all'arrostimento dell'*iwashhi* ("sardina") infilata su un bastoncino di legno *hiiragi*¹³⁹. Chiamati *arakusa* nell'area di Toba-shi e di Shima e *oninometsuki* a Owashi e nell'area di Kumano, queste decorazioni vengono appese sulla porta di casa per tenere lontano le entità malevole e una delle espressioni più popolari pronunciate durante la preparazione dell'*arakusa* è *kusa kusa akusai* ("fetore, fetore, cattivo fetore")¹⁴⁰, perché l'azione esorcizzante dell'*arakusa* avviene anche durante la sua cottura, tramite il fumo maleodorante causato dalla combustione di piante come il *tobera*. A Kamishima-chō questa pianta viene utilizzata in diverse cerimonie e ha diversi nomi, tra i quali *oni wo yokeru no ki* ("l'albero che scaccia il demone")¹⁴¹.

5. La simbologia dell'acqua

Dopo le cerimonie del *mamemaki* e dell'*arakusa*, durante la notte di Capodanno si svolge il *wakamizu* ("giovane acqua"), una cerimo-

¹³⁹ Altri materiali utilizzati per gli *hashi* sono rametti di *hiiragi*, *shii*, *kashi* e *daizu*, utilizzati a Shijima e a Nakatsuma, mentre a Owashi, Hikimoto e in alcune zone di Shima-chō viene usato il *take*. Anche per la preparazione dell'*arakusa* sono utilizzati diverse tipi di pesce in base alla zona: a Motoura (Toba-shi) viene usata la coda del *bora*, in altre aree limitrofe a Toba-shi viene usato invece l'*iwashi*. L'*iseebi* ("aragosta") viene usato per l'*arakusa* a Ago-chō, mentre la sua coda e le sue zampe sono usate a Goza (Shima-chō). A Isoura (Minamise-chō) la coda dell'*iseebi* viene legata con l'*iwashi* e con tre capelli della moglie del capofamiglia. A Shima-chō, le zampe dell'*iseebi* e una sua antenna vengono legati a dei bastoncini di *take* per simboleggiare una lunga spada. In certi villaggi viene usato per l'*arakusa* anche il carapace dell'*iseebi* e tenuto appeso tutto l'anno perché ritenuto in grado di curare le malattie. A Hikimoto e a Owashi, foglie di *hiiragi* vengono legate assieme all'*iwashi* su dei bastoncini di *take*, chiamati *oninometsuki*. Infine, nell'area di Kumano, l'*arakusa* viene preparato con lo *hiiragi*, capelli e *sanma* messi tra *hinoki*. Cfr. F. Nomura, *Mie-ken*, cit., pp. 6-7; T. Suzuki, *Shima minzoku* cit.

¹⁴⁰ Cfr. F. Nomura, *Mie-ken*, cit., pp. 7.

¹⁴¹ *Tobera* viene chiamato anche *pachi pachi no ki* ("albero del *pachi pachi*") perché i suoi rami, quando vengono bruciati, emettono un particolare suono detto *pachi pachi*, un'onomatopea che dovrebbe ricordare il crepitio della fiamma. Secondo le credenze locali, durante la combustione il *tobera* emette un odore sgradevole, che allontanerebbe gli spiriti maligni dall'isola. Per questa sua particolare funzione profilattica viene chiamata appunto *oni wo yokeru no ki* e viene bruciata oppure offerta anche durante il Capodanno in segno di buon augurio.

nia che consiste nell'attingere dell'acqua da un pozzo come preghiera per la buona fortuna. Il capofamiglia o la moglie si reca presso un pozzo pubblico o privato portando con sé un mestolo per raccogliere il *wakamizu*, usato poi per cucinare il *zenzai*, lo *zouni* (zuppa di *mochi*) e il riso, come primo pasto dell'anno. A Kamishima-chō questa cerimonia è chiamata *wakadomizu* e viene celebrata dal capofamiglia, il quale, portandosi dietro due mestoli di diversa misura, due pezzi di legno da ardere e delle offerte di cibo (*mochi* e *kaki* essiccati), si reca presso un pozzo per raccogliere l'acqua da usare per la cottura del *zenzai*. A Ishikagami (Toba-shi), usato dopo le abluzioni in mare il *wakamizu* viene fatto bollire e trasportato in mare usando un mestolo, mentre a Funakoshi (Daicho-chō) il *wakamizu* (chiamato localmente *wakamizu age*) viene celebrato da entrambi i coniugi che si recano presso un pozzo a mezzanotte. L'acqua raccolta verrà in seguito offerta al *kamidana* e poi usata per preparare il *zenzai*. Una cerimonia simile (chiamata *wakatomizu*) si svolge anche a Shima-chō, dove il capofamiglia offre il *wakamizu* prima sul *kamidana* e poi lo usa per il *zenzai*¹⁴².

Un'altra importante celebrazione è il *mitana*, una delle più popolari a Toba-shi e nell'area di Shima¹⁴³, che si svolge in un periodo compreso tra il 1° gennaio (presso Koga-chō, Anjo-chō e Minamishima-chō), il 2 gennaio (Ishikagami) e il 3 gennaio (Momotori-chō). Nella maggior parte dei casi, questa cerimonia si articola in recitazioni di *norito* (preghiere shinto), nella costruzione di un altare in legno in spiaggia, rivolto verso il mare, e nella preparazione di offerte dedicate all'*umi no kami* ("il *kami* del mare")¹⁴⁴. I più famosi *mitana* sono quelli celebrati a Momotori e ad Anjo. Chiamato anche *ryūjinsai* ("festa del *kami* dragone"), il *mitana* ce-

¹⁴² In certi casi viene usato un pozzo per celebrare il *wakamizu*. A Furue (Owashi-shi), ad esempio, il *wakamizu* (chiamato *wakamizu mukae*) viene attinto presso una cisterna di pietra (*mizubane*) dopo il rintocco della campana del tempio. A Kumano-shi il *wakamizu* può essere raccolto da un pozzo oppure in una vallata, dove vengono lasciate delle offerte.

¹⁴³ Sebbene la celebrazione del *mitana* non si svolga a Kamishima-chō, riporto questo esempio per la questione della simbologia dell'acqua marina, che, come vedremo più avanti, svolge un ruolo importante nel Capodanno di Kamishima-chō.

¹⁴⁴ Chiamato anche *Watatsumi no Kami*, l'*umi no kami* è la divinità che governa il mare, il vento, le onde e la pioggia. Molti tabù sono posti sulle parole (*imikotoba*) e sulle azioni in mare nel tentativo di evitare di adirare la divinità. Cfr. T. Ōtō, *The Taboos of Fishermen*, in R.M. Dorson (ed.), *Studies in Japanese Folklore*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, pp.107-121.

lebrato a Momotori si svolge sulla banchina di fronte alla sede della cooperativa ittica locale, dove cinque uomini preparano un altare per disporre le offerte all'*umi no kami*. Generalmente queste offerte consistono in alghe, *tako* (“polpo”), *mochi*, *tai*, *sake* e mandarini; dopo essere state disposte, i dirigenti della cooperativa, i pescatori e le autorità politiche locali si recano sulla banchina, dove un *kan-nushi* (sacerdote shinto) recita la preghiera del *mitana*, offrendo un ramo di *tamaguchi*. Diversamente, il *mitana* celebrato ad Anjo (Ago-chō) è organizzato dagli anziani del villaggio e dal *tōya* e viene celebrato sulla spiaggia durante la mattina di Capodanno, quando la marea è alta¹⁴⁵. Dopo aver allestito un altare rivolto verso il mare viene disposto davanti il *mochi no ki* (“albero del *mochi*”), e cinque diversi tipi di cereali vengono quindi cucinati mescolando acqua di mare sopra a un falò preparato per l'occasione. Le offerte di cibo vengono quindi disposte su dei piatti di terracotta e gettate in mare, mentre il *mochi no ki* viene tirato giù per terra per divinare il futuro di pesca e raccolti: se il *mochi no ki* cade in mare, ci saranno abbondanti pesche, mentre se cade sul terreno, si avranno invece dei buoni raccolti. Il *mitana* si conclude con il lancio dei mandarini tra i partecipanti, per propiziare la buona fortuna.

6. Onorare gli dèi

Nelle celebrazioni religiose che ruotano attorno alla pesca, quelle indirizzate alle imbarcazioni e ai motopescherecci rientrano in un'altra importante categoria di cerimonie che caratterizzano il Capodanno di Mie-ken. Nella sfera delle espressioni dell'esperienza religiosa, il lavoro e i suoi strumenti come la barca, le reti, ecc., occupano un ruolo importante nelle celebrazioni di Capodanno. Secondo il calendario cerimoniale, il *norizome* (“la prima attraversata in mare”) si svolge il 2 gennaio. Nell'area di Toba-shi, i pescatori, dopo essere usciti in mare con la propria imbarcazione, celebrano il *norizome* offrendo riso, *mochi*, *sake*, sedici monete e infine gettano in mare dei mandarini per propiziare la buona fortuna¹⁴⁶. A Daio-chō, lo *hatsunori* (termine loca-

¹⁴⁵ Nei villaggi di pescatori l'alta marea gioca un ruolo importante nelle celebrazioni religiose legate all'*umi no kami*. Ad Anjo, un'altra cerimonia importante è l'*okinasan*, che si svolge il 2 gennaio durante l'alta marea per propiziare la prosperità della comunità. Cfr. F. Nomura, *Mie-ken*, cit., pp. 12.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

le per *norizome*) si celebra uscendo in barca fino a sera, mentre a Shima i pescatori offrono *sake*, *sashimi* (pesce crudo tagliato a fette) e riso al *funadama* (il *kami* dell'imbarcazione) per propiziare una buona pesca¹⁴⁷. A Hoza (Minamishima-chō) durante il *norizome* (chiamato *horizome*) i pescatori escono in mare tra le 2 e le 3 di notte, colpiscono il *funadama* con un coltello e virano le imbarcazioni a destra e a sinistra. I pescatori di Kowa una volta usciti in mare offrono del *sake* (chiamato *tsuizero*) al *kami* tutelare delle imbarcazioni, mentre a Naraura questa cerimonia si svolge tra il 5 e il 6 gennaio. Nell'area di Owashi e di Kiinagashima i pescatori navigano nella Baia di Ise mettendo dei festoni sui pescherecci, mentre nell'area di Kumano, il *norizome* (chiamato *dezome*) i pescatori vanno in mare per pescare il *katsuo* ("sarda") con la lenza, sebbene questa pratica si celebri quasi in tutte le aree in cui viene utilizzata la pesca con la lenza¹⁴⁸.

La danza religiosa è un altro importante elemento che caratterizza il Capodanno di Mie-ken. Nelle arti dello spettacolo popolare giapponese, la danza rituale (*kagura*) costituisce un avvenimento multimediale, che adopera canzoni, narrazioni, costumi, musica, scene, copricapi, arredi scenici e maschere¹⁴⁹. Un tipo di danza *kagura* estremamente diffusasi a Mie-ken è lo *shishimai* ("danza del leone"), che possiede un vasto repertorio di danze drammatiche e mascherate. Molte di queste cerimonie sono organizzate dal *tōya* oppure da gruppi di anziani, sebbene in molti casi altre cariche istituzionali possano essere coinvolte nell'organizzazione o nella celebrazione dello *shishimai*. Uno di questi casi è lo *shishimai* del villaggio di Aritaki (Ise-shi), caratterizzato da una forte componente simbolica legata al mondo della pesca¹⁵⁰. Lo *shishimai* viene organizzato all'interno del cortile del santuario Yatama, dove vie-

¹⁴⁷ S. Kawashima, *Gyorō denshō*, cit., pp. 243-246.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ I. Averbuch, *The Gods Come Cancing: A Study of the Japanese Ritual Dance of Yamabushi Kagura*, New York, Cornell East Asia Series, 1995.

¹⁵⁰ Una forte correlazione simbolica tra le danze *kagura* e la pesca è possibile trovarla anche nel villaggio di Kuki (Owashi-shi) dove si celebra lo *sanjō kagura* durante il Capodanno. Lo *shishimai* viene in genere eseguito nel santuario shinto e nelle case del villaggio dopo che si è svolta la cerimonia di purificazione del mare. Verso le sei di mattina i bambini appartenenti all'associazione locale *kagura* si riuniscono per visitare il santuario Kuki per celebrare i rituali di purificazione del costume dello *shishi*. Lo *shishimai* si svolge prima davanti al *funadama* di due motopescherecci, poi in mare, quando una delle due imbarcazioni porterà la processione sul porto per celebrare i rituali di purificazione delle altre imbarcazioni.

ne venerato il *kami* tutelare di Aritaki. L'economia locale si basa principalmente sulla pesca con la draga e con le piccole reti a strascico, anche se in passato la pesca del *tako* ("polpo") costituiva la principale attività e per questo motivo che il *tako* riveste un ruolo importante nella simbologia religiosa dello *shishimai*.

Durante la mattina del 10 gennaio, nella casa del *tōya* vengono intrecciati due *tako* (maschio e femmina) con della paglia di riso (*waradako*)¹⁵¹. Questi due *tako* sono considerati dei portafortuna e vengono disposti all'interno del *tokonoma* (alcova) della casa del *tōya*, dove ricevono offerte di cibo. Durante il pomeriggio, viene preparato il costume per la celebrazione dello *shishimai*. Il *tōya* munito di un tamburo assieme al *chōnaikaichō* ("capo dell'Associazione di vicinato"), un *kannushi*, un danzatore *kagura* e sette flautisti, si reca presso il santuario Yatama, dove viene preparato un cumulo di sabbia per la purificazione rituale. Dopo la cerimonia di apertura, seguita dal *misogi* (rituale di purificazione shinto) inizia la danza *shishimai*. Lo *shishi* (la maschera del leone indossata da un danzatore *kagura*) colpisce il cumulo di sabbia e inizia la danza *chumon iri* ("entrata nella porta"), seguita da altre dieci danze, concludendo poi con la danza del *kamiage* ("rimandare indietro il *kami*")¹⁵².

Durante la celebrazione dello *shishimai* viene acceso un falò vicino ai recinti del santuario Yatama, dove vengono bruciate cordicelle sacre intrecciate con la paglia. Le dodici danze dello *shishimai* vengono successivamente celebrate presso le case di quegli uomini che hanno avuto la carica di *tōya*. Quando infine la processione giunge presso la casa del nuovo *tōya*, i familiari del *tōya* spargono della sabbia presa da una cesta di paglia disposta davanti alla sua casa. Il danzatore, accompagnato da musicisti, entra nella casa per eseguire le dodici danze, mentre davanti alla casa del *tōya* viene acceso un falò dove viene bruciato lo *shimenawa* appeso sull'entrata di casa. *Sake* e *mochi* vengono offerti allo *shishi* e ai bambini vengono donati dei mandarini. Quando il danzatore conclude la quarta danza (*shodan*), viene disposto

¹⁵¹ La preparazione dei due modelli di paglia richiede una certa dimestichezza con la lavorazione della paglia: dopo aver intrecciato una corda di paglia vengono aggiunte otto piccole cordicelle, che rappresentano i tentacoli del *tako*, mentre il resto del corpo viene creato arricciando della corda di paglia.

¹⁵² F. Nomura, *Mie-ken* cit., p. 18. Cfr. anche T. Suzuki, *Shima minzoku* cit.; Y. Hotta, *Mie-ken no shōgatsu no kyōji*, cit.

davanti al falò una stuoia di paglia dove il danzatore si rannicchia collegando la testa dello *shishi* con la coda per simboleggiare lo *yamata no orochi* (un leggendario serpente con otto teste), e quando il danzatore si rimette nuovamente in piedi significa che lo *yamata no orochi* è ritornato in cielo. Durante la sesta danza (*rokudan*) vengono portati fuori i due *tako* di paglia per essere “morsi” dallo *shishi* come rituale di purificazione. Il *tōya*, gridando *sotokai kara tako* (“un polpo dal mare aperto”)¹⁵³, lancia il *tako* maschio verso la folla che ha assistito allo *shishimai*: la persona che riesce a prenderlo lo lancerà sul tetto della propria casa come segno di augurio per il nuovo anno di un’abbondante pesca di *tako*. Dopo la conclusione dello *shishimai*, la processione si sposta verso lo *shagushi* (la casa di un *kannushi*), dove il danzatore conclude la cerimonia eseguendo le dodici danze davanti al santuario di Inari (il *kami* dei cereali)¹⁵⁴.

La celebrazione dello *shishimai* organizzata dal *tōya* si svolge anche a Kamishima-chō il 4 gennaio, sebbene la sua struttura cerimoniale sia stata ridimensionata nell’ultimo decennio. In passato, il danzatore *kagura* visitava tutte le case del villaggio, mentre ora solo il *tōya*, il *chōnaikaichō*, e il *kumiaichō* (“direttore della cooperativa ittica”) ricevono la visita. La peculiarità dello *shishimai* di Kamishima-chō rimane comunque quella di essere celebrato nei tre *seko* (“quartieri”) a dimostrazione della forte identità residenziale che caratterizza la comunità. In altri casi, invece, lo *shishimai* viene organizzato attraverso il *miyaza*, un sistema organizzativo corporativo, a cui fanno parte individui appartenenti a uno stesso quartiere. A Tategami, ad esempio, lo *shishimai* viene organizzato da nove *za* (termine locale per *miyaza*), ognuno gestito da un *zachō* (“capo dello *za*”), che annualmente eleggono un *tōya* (chiamato *Toba-shin*) da ogni *za* e quattro musicisti *tōya*, per un totale di tredici *tōya*¹⁵⁵.

¹⁵³ F. Nomura, *Mie-ken* cit., p. 18.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ Simile per struttura organizzativa è lo *shishimai* celebrato a Osatsu (Toba-shi), che si svolge il 5 gennaio. La processione, guidata da un danzatore che impersona lo *shishi*, si reca presso la case del villaggio tra le 7 del mattino e le 6 di pomeriggio. Oltre al danzatore, partecipano anche due suonatori di *sasara* (uno strumento musicale fatto di bambù), uno *shiobu* (persona incaricata di aspergere acqua marina), un suonatore di tamburi, il *mandō* (operatore rituale, che ha il compito di purificare i partecipanti), il *kamishimogi* (l’indossatore del *kamishimo*, un abito indossato dai samurai), un flautista, un *metsuke* (supervisore), un officiante incaricato di portare le offerte per il

7. Celebrare il dio della guerra

Un'altra tipologia di eventi religiosi organizzati dal sistema del *tōya* è lo *Hachiman sai* (“festival di Hachiman”, il *kami* della guerra), una cerimonia molto popolare nei villaggi di pescatori di Mie-ken. Lo *Hachiman sai* viene celebrato tra il 5 e il 17 gennaio ed è chiamato con vari nomi in base alla località: *jinsai* nell'area di Toba, *ibashiki* a Minamishima-chō, *tokagashira* a Kowa, *tokabi matsuri* a Hoza, *hamashinji* a Asoura e *omato-san* a Funakoshi. Caratteristica principale dello *Hachiman sai* è la cerimonia esorcistica del tiro con l'arco. A Toshiwagu (Toba-shi) lo *jinsai* (*Hachiman sai*) viene organizzato il 17 gennaio al santuario Hachiman, situato vicino al mare. Organizzato quando la marea è alta, il *jinsai* viene celebrato dopo lo *yumishibari* (“preparazione dell'arco e delle frecce”), una cerimonia che si svolge l'11 gennaio. Durante questo giorno vengono preparati un arco e alcune frecce con del *take* (“bambù”) e in seguito legati all'entrata del santuario Hachiman fino al 17 gennaio. Durante la mattinata del 17 gennaio alcuni invitati (*neriban*) preparano un bersaglio quadrato con delle aste di bambù e lo rivestono con della carta bianca, sul quale viene dipinto il carattere fonetico *ha* con una mistura a base di carbone e *funori* (una pianta resinosa).

Durante il pomeriggio si celebra quindi il *matobai* (“tiro al bersaglio”): il bersaglio viene disposto sul versante est del santuario Hachiman, dove si trova anche uno *shimenawa* appeso tra due rami di *matsu* e decorato con un amuleto che riporta l'iscrizione *Somin Shorai shison kamon* (“I discendenti di Somin Shorai”)¹⁵⁶. Il *kumiaichō* (“direttore della cooperativa ittica”) e un *kannushi* del santuario sono i due concorrenti del *matobai*. La competizione del tiro al bersaglio si svolge su due fronti: da un lato i due arcieri cercano di colpire il bersaglio, dall'altro un gruppo di uomini cerca di appendere il bersaglio sullo *shimenawa*, mentre un altro gruppo tenta di ostacolarlo¹⁵⁷. Dopo questa cerimonia, viene celebrata

kami e il *chogan*, il responsabile della cerimonia. Il termine *chogan*, oltre a indicare la figura del capo cerimoniere, indica anche il gruppo di anziani che organizza lo *shishimai*. Per diventare membro dello *chogan* bisogna aderire al gruppo per almeno cinque anni.

¹⁵⁶ F. Nomura, *Mie-ken* cit., pp. 24-25. Cfr. anche T. Suzuki, *Shima minzoku* cit.; Y. Hotta, *Mieken no shōgatsu no kyōji*, cit.

¹⁵⁷ Lo *jinsai* celebrato a Toshiwagu è molto simile allo *yumiuchi* (termine locale per indicare lo *Hachiman sai*) di Anrakujima (Toba-shi), che si svolge il 7 gennaio presso il santuario di Hachioji. A questa cerimonia partecipano

una festa su uno spiazzo vicino al santuario, dove partecipano tutti i capifamiglia della comunità, a esclusione di coloro che sono in lutto. La particolarità di questa festa riguarda la sua struttura organizzativa, che divide i suoi partecipanti in ospiti (*furumaiban*) e invitati (*neriban*). Ogni anno questi due gruppi si scambiano il ruolo: i membri *neriban* ricevono un messaggero (*nanadohan*, “sette volte e mezzo”, per via delle volte in cui il messaggero ripropone l’invito) inviato dai membri *furumaiban*. Una volta ricevuto l’invito, i *neriban* si avviano in processione verso la festa, guidati da un bambino che asperge acqua di mare sulla strada. Il bambino ha il volto dipinto di rosso e blu e indossa il *kamishimo* agghindato con un pene fatto di rape rosse, *daikon* e canapa. Accanto al bambino, due officianti, uno con il volto dipinto di rosso e l’altro di blu, fanno roteare una spada di legno e, mentre si avviano sul luogo della festa, alternatamente parlano male degli abitanti del villaggio e gridano *ā yoiyamakasu* (da cui deriva anche il nome della processione). L’*orimochi* o *mifunemochi* è un officiante incaricato di portare una grossa scatola contenente tre modellini di barche dove vengono riposte alghe, *awabi*, rami di *ume* (albicocca) con *uguisu*, come simboli della buona fortuna. Queste offerte vengono in seguito donate al *kannushi* e al capo di *kami seko* (“*seko* superiore”) e *shimo seko* (“*seko* inferiore”).

Infine, alcuni officianti con il volto dipinto con il carattere fonetico *ha* (scritto in *katakana*) sono incaricati di portare delle aste di *take*, *kaki* essiccati e *tofu* grigliato da consegnare a tutti i partecipanti alla festa. Una volta giunti sul luogo della festa, i partecipanti fanno la seguente dichiarazione: *saki no kēno saki no kēno saki no ke katayore, shita ni ore, kyōha kichinichi, nichimo, yoihoroni, hachimansama ninerimo neru. Are miyanse, oki no kamomega sankaimatsuyo, areha sawara ka kōnago yo* (“Tenete pulita la strada, state su un lato, state lontani. Oggi è un giorno fortunato, andiamo al santuario di Hachiman. Guarda

un *kannushi*, cinque anziani, i manager della cooperativa ittica locale e lo *yaku otoko* (uomini nel loro anno critico). Dopo aver selezionato dal gruppo cinque arcieri, si svolge una cerimonia di purificazione a cui partecipano gli *yaku otoko* e, successivamente, inizia la gara di tiro con l’arco. I partecipanti si dispongono su due file e a ogni arciera vengono date due frecce. Quando l’arciera colpisce il bersaglio, i partecipanti gridano *atari* (“Colpito!”), mentre quando viene mancato, si eleva il grido *sukoiri* (“Mancato!”). Un’altra cerimonia simile è lo *jinsai* di Uramura (Toba-shi), organizzato il 10 gennaio. I partecipanti sono tre arcieri, selezionati verso la fine dell’anno. *Ibidem*.

quel gabbiano, ci sono *sawara* oppure *kōnago*?”)¹⁵⁸, sancendo così l’inizio della festa. I *neriban* offrono quindi ai *furumaiban* i doni portati, mescolandosi tra loro. Quando la festa si conclude, i partecipanti si congedano dicendo *Waguha yoi toko, Hachiman jinja, migimo hidarimo bichibito zoro maemo ushiromo umi-ga kirei, yamakāso sasassokēno!* (“Wagu è un bel luogo, c’è il santuario di Hachiman e molte belle donne. Il mare è bello, *yamakasu sassanokeno* [grido d’incitazione]!”)¹⁵⁹, dopodiché consegnano i doni ricevuti alle mogli, a cui viene affidato il compito di disporli sul *kamidana* e sul *tokonoma* di casa¹⁶⁰.

Molti aspetti che caratterizzano il *jinsai* si ritrovano anche nelle celebrazioni di fine anno di Kamishima-chō: oltre all’organizzazione simile basata sulla struttura urbanistica del villaggio (i quartieri *seko*), è presente anche la figura cerimoniale del *nanadohan*, il quale riveste una posizione centrale nella celebrazione del *gētā matsuri*. A Kamishima-chō lo *Hachiman sai* si svolge il 6 gennaio ed è chiamato anche *muika matsuri* (“festival del 6 gennaio”). Vengono preparate delle torce di *matsu* nella casa del *tōya*, che verranno in seguito bruciate davanti ai recinti del santuario Yatsushirō, quando il *tōya* (chiamato *miyamochi* oppure *toban*), assieme al *kuchimae no jii* (il *tōya* dell’anno precedente) e ad altri officianti tirano con l’arco per esorcizzare il nuovo anno. Tra la notte del 6 gennaio e la mattina successiva vengono preparate a Kamishima-chō delle zuppe con sette erbe (*nanakusa*): *seri* (*Oenanthe javanica*), *nazuna* (*Capsella bursa-pastoris*), *mikage* (*Gnaphalium affine*), *hakobera* (*Stellaria media*), *hotokenoza* (*Lamium amplexicanle*), *suzuna* (“rapa”), brassica e *suzushiro* (“ravanello”, chiamato anche *daikon*, *Raphanus sativus*). L’usanza di cuocere il *nanakusa* il 6 gennaio è molto diffusa a Mie-ken, mentre in certe comunità di mare, come a Kunisaki (Toba-shi), vengono invece usati sei tipi di alghe.

8. Tagliare, bruciare, rigenerare

Infine, va menzionata un’ultima serie di cerimonie che sanciscono la conclusione del Capodanno: lo *shimenawa kiri* (“taglio dello *shimenawa*”), lo *yudate*, il *dondoyaki* e lo *hatsu ebisu*. Lo *shimenawa kiri* del villaggio di Anjo (Anjo-chō) viene organizza-

¹⁵⁸ F. Nomura, *Mie-ken* cit., p. 38.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

to il 10 gennaio. Chiamato anche *shime hayashi*, questa cerimonia si svolge durante la mattina: alcune fascine di paglia vengono trasportate all'entrata principale del santuario locale, poi due ex *kayōgashira* (due uomini che hanno svolto l'incarico di tagliare lo *shimenawa* precedente) dirigono un gruppo di persone per la preparazione di uno *shimenawa* (lungo 5 m e largo 25 cm), che da un punto di vista simbolico rappresenterebbe un grosso serpente. Sulla parte centrale dello *shimenawa* vengono legate alcune fascine di paglia (con un diametro di 45 cm), per renderla molto spessa. Una volta conclusa la preparazione dello *shimenawa* si svolge una danza *shishimai* e un banchetto dove vengono servite delle pietanze a base di *mochi* conditi con salsa di squalo, sale e radici. Dopo la celebrazione dello *shishimai* ("danza del leone"), due messaggeri *nanadohan* si recano presso la casa di un ex *kayōgashira* per accompagnarlo sul luogo dove si celebra lo *shimenawa kiri*. Il suo ruolo sarà inoltre quello di guidare il nuovo *kayōgashira* (eletto l'8 gennaio) nelle modalità del taglio cerimoniale dello *shimenawa* (in genere con circa cinquanta colpi) con una spada. Il taglio completo dello *shimenawa* sancirà quindi l'atto cerimoniale di purificazione del nuovo anno¹⁶¹.

Lo *yudate* è una cerimonia shinto organizzata il 7 gennaio in molti villaggi di mare e finalizzata a purificare la casa e a scacciare ritualmente il *saitokugami* ("il *kami* dell'anno"). Il *dondoyaki* è invece una cerimonia che si svolge il 7 oppure il 15 gennaio (questo giorno viene chiamato *koshōgatsu*, giorno in cui si conclude ufficialmente il Capodanno), in cui vengono bruciati le decorazioni di Capodanno, i vecchi amuleti e *shimenawa*. Lo *yudate* del santuario Futamieino viene celebrato il 14 gennaio, prima e dopo il *dondoyaki*: i partecipanti si riuniscono nel santuario verso le 11 del mattino per tagliare circa 1200 canne di bambù, che vengono poi legate insieme per preparare 24 fascine (ogni fascina contiene circa 50 bambù). Le fascine vengono poi avvolte con della carta bianca e infine disposte di fronte al santuario, dove un *kannushi* (sacerdote shinto) celebra lo *yudate*. Viene preparato un pentolone di acqua bollente, dove vengono immerse le fascine di bambù. Il *kannushi*, usando le fascine immerse nell'acqua calda, asperge l'acqua del pentolone per purificare i partecipanti alla cerimonia. Dopo la conclusione dello *yudate*, le fascine di bambù vengono quindi distribuite tra le famiglie del villaggio (due canne

¹⁶¹ Cfr. F. Nomura, *Mie-ken* cit., p. 40.

di bambù per famiglia) che le offriranno al *kamidana* domestico come segno di buon augurio per l'anno nuovo.

Il *dondoyaki* è molto popolare in Giappone, essendo una delle cerimonie religiose che più marcatamente stabiliscono la fine del vecchio anno¹⁶². Un esempio molto interessante, sia dal punto di vista simbolico religioso sia da quello organizzativo, è il *dondoyaki* celebrato nell'area di Tomita presso Yokkaichi-shi (chiamato con il termine locale *dondo*) il 14 gennaio, in cui tutte le decorazioni di Capodanno vengono messe dentro a degli oggetti di bambù a forma di cono (*dondo*), ricoperti di paglia e quindi bruciati. Da un punto di vista amministrativo, l'area di Tomita è suddivisa in 14 zone e i residenti di ogni zona preparano un cono. I *chōnaikai* ("associazioni di quartiere") di queste zone organizzano i lavori di costruzione dei *dondo* sulla strada davanti al porto: circa 20 bambù vengono tagliati per creare l'intelaiatura del cono, con un diametro di 4 m e un'altezza di 10, e ricoperti con fascine di paglia e rami di pino. Una volta concluso il lavoro di costruzione dei *dondo*, vengono offerti dei doni e alcuni membri dei *chōnaikai* aspergono del *sake* sui coni.

Vengono quindi poste all'interno dei *dondo* tutte le vecchie decorazioni di Capodanno e infine viene appiccato il fuoco. In base all'altezza delle fiamme viene divinato la quantità di pesca di *kōnago* ("ammodite") per il nuovo anno. Un'altra tipologia di cerimonia simile al *dondoyaki* sono gli *hatsu Ebisu*, cerimonie domestiche in cui tutte le decorazioni della casa vengono tolte per essere bruciate (tranne lo *shimenawa* dell'entrata di casa e quello offerto sul *kamidana* di Ebisu). Nell'area di Kumano i pesci appesi sull'altare di Ebisu (*kake no ino*) vengono rimossi per essere mangiati dai famigliari. Questo evento viene chiamato *shime osame* e la cerimonia dello *yudate* viene spesso organizzata durante questo giorno. A Kamishima-chō, vi è la tradizione di appendere un *ka-kimono* (rotoli dipinti) sul *tokonoma* (alcova) e offrire l'*akauo* e una manciata di riso sul *kamidana* di Ebisu, per essere mangiati il giorno successivo. A Kunisaki tutti i *shimenawa*, tranne quello che viene appeso sull'entrata di casa, vengono rimossi per essere bruciati. A Shimawagu e a Koshiga i commercianti celebrano una festa (*hatsuoka Ebisu*) in onore di Ebisu, mentre a Minase-chō tutte le vecchie decorazioni festive vengono bruciate¹⁶³.

¹⁶² R. M. Brando, B. B. Stephan, *Spirit and Symbol*, cit., pp. 103-104.

¹⁶³ Cfr. F. Nomura, *Mie-ken* cit., p. 43. Cfr. anche T. Suzuki, *Shima minzoku* cit.; Y. Hotta, *Mie-ken no shōgatsu no kyōji*, cit.

IL SOLE, IL SERPENTE E IL DIO DEL MARE

1. *Una molteplicità di simboli*

Durante le prime luci dell'alba del nuovo anno, nella comunità di Kamishima-chō si celebra una cerimonia religiosa insolita. Un gruppo di uomini vestiti con tute bianche e muniti di lunghe aste di bambù si radunano su uno spiazzo vicino al porto del villaggio per innalzare un grosso cerchio fatto di rami e carta, gridando e spingendosi l'un l'altro. Questa cerimonia particolarmente suggestiva, chiamata *awatsuki* (lett.: “sollevare l'*awa*”)¹⁶⁴, fa parte di una complessa serie di pratiche rituali e cerimoniali che caratterizzano il Capodanno nell'isola di Kamishima-chō, chiamata localmente *gētā matsuri*. L'*awa* è un cerchio ricavato dall'intreccio di rami di ulivo selvatico chiamato *gumi* oppure *marubagumi* (*Elaeagnus multiflora*), legati assieme con fili di nylon e avvolti con fogli di carta bianca (*washi*), fissati a loro volta con corde di paglia intrecciata (*warasu*). Ogni anno, l'*awa* viene ricostruito dai membri della comunità, rimpiazzando così quello precedente, il quale viene riposto temporaneamente in un'area del santuario Yatsushirō e in seguito bruciato.

Con questo capitolo iniziamo a esplorare la letteratura incentrata sul *gētā matsuri*, delineando un quadro introduttivo sul suo significato prendendo in esame la letteratura del *minzokugaku*, dato che l'argomento è stato affrontato esclusivamente nell'ambito di questi studi. Gli studiosi giapponesi si sono focalizzati principalmente su due questioni: l'origine etimologica del termine *gētā* e le caratteristiche simboliche di questo ciclo festivo. Le

¹⁶⁴ Il termine *awatsuki* non appartiene originariamente al lessico religioso locale, ma è stato coniato da Noriko Hagiwara. Cfr. N. Hagiwara, *Gētāsaikō* (*awatsuki no imi surumono*) 「ゲーター祭考 (アワつきの意味するもの)」, in *Kamishima* 『神島』, Ibasaki Shoten., 1973, p. 40.

ragioni per cui il *gētā matsuri* è stato oggetto di dibattiti e, in certi casi, di vere e proprie speculazioni sono principalmente dovute alla singolarità del *matsuri* nelle sue caratteristiche performative, estetiche e religiose. In questo capitolo chiariremo, innanzitutto, il significato dell'espressione *gētā matsuri*, analizzando i due termini da due prospettive diverse: il termine *gētā* secondo una "prospettiva nativa", ossia l'etnologia giapponese, mentre il termine *matsuri* secondo una prospettiva orientata all'antropologia corrente. L'interpretazione di questi due termini confluiranno nella seconda parte del capitolo, dove verranno esposte le principali interpretazioni e i relativi dibattiti sulle principali cerimonie religiose del *gētā matsuri* nell'ambito dell'etnologia giapponese.

2. L'origine del termine *gētā*

Secondo Naoko Imai¹⁶⁵ il *gētā matsuri* «in passato era chiamato *bēron no matsuri*, ma, dalla fine del periodo Taishō all'inizio del periodo Shōwa, il nome fu cambiato in *gētā matsuri*» (una tesi condivisa anche da Taka Itō)¹⁶⁶. Il termine *bēron* assomiglia molto sia alle parole *beronnō berorennō* gridate dai messaggeri *nanadohan* durante la mattina di Capodanno, sia all'espressione esortativa *anata bēron ni irasshai* (lett.: "Esci fuori per il *bēron*!"), pronunciata dai giovani durante la celebrazione del *gētā matsuri*. Queste due espressioni potrebbero indicare la possibilità che il *gētā matsuri* originariamente fosse chiamato *bēron no matsuri*, sebbene non vi siano fonti storiche che lo confermino. Anche il significato del termine *gētā* ha posto molti interrogativi etimologici non ancora risolti. Secondo Toshio Suzuki¹⁶⁷ il suo significato rimane sconosciuto, mentre per Yoshio Hotta¹⁶⁸ l'origine della parola potrebbe derivare

¹⁶⁵ N. Imai, *Minzoku·1 Nenjūgyōji* 「(民俗·1) 年中行事」, «Annōtsu» 『安濃波』22, Toba-shi Kamishima-chō chōsa hōkō tokushū, Mie-ken tatesu kōtōgakkō kyōdo kenkyū, 1983, p. 11.

¹⁶⁶ T. Itō, *Gētāsai aru Kamishima-chō-Shima ni ikiru Hashimoto Tatsuoishi ni kiku* 「ゲーター祭のある神島一島に生きる橋本達夫氏に聞く」, in *Umi no rettō bunka 8·Ise to Kumano no umi* 『海の列島文化8·伊勢と熊野の海』, Tōkyō, Shogakukan, 1992, p. 515.

¹⁶⁷ T. Suzuki, *Shima minzoku (Mie-ken kyōdoshiryōkan soshō 15)* 『志摩民俗 (三重県郷土資料漢書15)』, vol. 2, Toba-shi, Mie-ken kyōdoshiryōkankai, 1969, p. 161.

¹⁶⁸ Y. Hotta, *Shima no kaishin nitsuite – mondai no teiki ni haeru* 「志摩の海神について 一問題の提起に替える」, in *Umi no kami shinkō no kenkyū-jō* 『海の神信仰の研究·上』, vol. 1, Tōkyō, Hikarishobō, 1978, p. 63.

da *gētō* 迎頭 (“invitare il Capo”), perché il *gētā matsuri* viene condotto dal *tōya* 頭屋 (“persona in carica”), il responsabile incaricato di gestire e presiedere ai principali riti comunitari.

Questo *matsuri* viene anche chiamato *gerō*¹⁶⁹, e Hotta sostiene che il termine potrebbe derivare da *gērō* 迎臈 (lett.: “invitare una persona di alto rango sociale”) oppure *gērō* 迎老 (“invitare una persona anziana”), termini che fanno riferimento alle normative sociali richieste per diventare un *tōya*: aver superato i 65 anni di età, essere sposato e benestante. Noriko Hagiwara¹⁷⁰ sostiene invece che il termine *gētā* potrebbe derivare da *gētan* 迎旦, che significa “invitare il sole a uscire dall’orizzonte durante la mattina”; secondo invece Jun’ichi Iwata¹⁷¹, basandosi sul resoconto di un anziano di Kamishima-chō, il termine *gētā* potrebbe essere di origine taiwanese, in quanto la comunità di Kamishima-chō discenderebbe da un gruppo di taiwanesi approdato sull’isola in tempi remoti. Questa teoria presenta parecchie analogie con un resoconto redatto da Yanagita Kunio¹⁷²: «Il signor Ushinosuke Mori, che studiava la popolazione di Taiwan, mi raccontò di un evento presso la tribù Bunun. Tengono in piedi delle lunghe aste di bambù, lanciano in alto un anello fatto di rami e lo scuotono fortemente muovendo le aste di bambù». Questa cerimonia potrebbe essere il *muvuloq* (“la festa dei cinque anni”) eseguito dalla tribù Baiwan (non Bunun: come invece riporta Yanagita). In questa cerimonia un anello con un diametro di quindici centimetri fatto con rami di acacia (*Acacia confusa*) viene scosso con delle aste di bambù¹⁷³. Infine, vi sono state anche altre interpretazioni

¹⁶⁹ T. Hasegawa, *Mie-ken shita no tokushu shinji*, (*Mie-ken kyōdoshiryōkan sosho 51*) 『三重県下の特殊神事 (三重県郷土資料叢書)』, Mie-ken kyōdoshiryōkan kankōkai, 1977, p. 230.

¹⁷⁰ N. Hagiwara, *Gētāsaikō*, cit., p. 30.

¹⁷¹ J. Iwata, *Toba-shi Shima no minzoku kazushi majin no seikatsu jiten* 『鳥羽市志摩の民俗一志魔人の生活辞典』, Toba-shi, Shima Bunka Kenkyūkai, 1970, p. 45.

¹⁷² Yanagita, K., Hamayumikō「浜弓考」, «Yanagita Kunio zenshū» 『柳田国男全集』, vol. 16, Tōkyō, Chikuma Shobō, 1990.

¹⁷³ Y. Kojima, Yoshimichi H., Kobayashi H., (*Rinji taiwan kyūkan chōsagaisha daichi*) *banzoku kanshū chōsahōkokucho dai 5 kan 13· baiwanozuku* 『(臨時台湾旧慣調査会社第一部)蕃族慣習調査報告書第5巻13· ばいわぬ族』, Tōkyō, Taiwan Sōtokufu Banzoku Chōsa Gaisha, 1922, pp. 82-131; N. Miyamoto, *Taiwan paiwanzoku ni okowareru gonensai nitsuite* 『台湾パイワン族に行われる五年祭について』, in *Taipei teikoku daigaku bunsei gakubu shigakuka kenkyū nenpō* 『台北定刻大学文政学部史学研究年俸』, vol. 2, Taipei, Taipei Teikoku Daigaku Bunsei Gakubu, 1935.

del termine, prive però di qualsiasi fondamento etimologico. Una è quella formulata da Yū Kushida ¹⁷⁴, secondo cui il termine *gētā* deriverebbe dal verbo inglese *get up* (“alzarsi”), in riferimento alla cerimonia dell’*awatsuki*. Interpretazioni paraetimologiche, formulate da alcuni residenti di Kamishima-chō e riportate da Taka Itō¹⁷⁵, sostengono invece che il termine *gētā* avrebbe origine dall’inversione dei due fonemi della parola *take* (“bambù”).

3. Caratteristiche generali del matsuri

Rispetto a *gētā*, il secondo termine che compone l’espressione *gētā matsuri* è più complesso da definire sia dal punto di vista linguistico che antropologico. Le interpretazioni dell’etimologia di *matsuri* indicano che deriva dal verbo *matsuru*, che significa “servire” o “sottomettersi al volere del *kami*”. Tale termine, in base al contesto, può essere inteso come “festa”, “culto”, “celebrazione”, “rito” oppure “preghiera”, e può anche essere usato in ambito non religioso¹⁷⁶. Infatti, sebbene *matsuri* venga direttamente associato alla tradizione shinto, non esiste una definizione comunemente e concordemente accettata, in quanto il termine può fare riferimento anche ad attività ricreative e sportive, ai festival, alle parate commerciali e agli ausili educativi per il sentimento patriottico di appartenenza comune. Questo fattore forse spiega perché gli innumerevoli tentativi di dare una sua traduzione abbiano finito col definirlo entro confini riduttivi, lasciandosi sfuggire l’intera sua ricchezza di significato.

Generalmente, ogni *matsuri* comporta un’organizzazione e una regolamentazione da parte di una persona o di gruppo che gestisce il rapporto fra le ricorrenze di natura festiva e le strutture socio-economiche che le finanziano¹⁷⁷. Tra le varie forme di organizzazione vanno annoverate principalmente quelle basate su

¹⁷⁴ Y. Kushida, *Shiosai no Kamishimakō* 『潮騒の神島孝』, Mikako Bunkasha, 1985, p. 76.

¹⁷⁵ T. Itō, *Gētāsai aru Kamishima-chō–Shima*, cit., p. 515.

¹⁷⁶ I. Reader, *Religion in Contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1991; B. Bocking, *A popular dictionary of Shinto*, Surrey, Curzon Press, 1996, p.117; J.K. Nelson, *Enduring Identities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2000.

¹⁷⁷ M. Ashkenazi, *Matsuri: Festivals of a Japanese Town*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1993; S. Schnell, *The Rousing Drum: Ritual Practice in a Japanese Community*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1999.

differenze di età, sesso e classe sociale all'interno delle comunità, nelle città e nelle associazioni di quartiere, quelle organizzate dalle cooperative, dalle aziende o dai gruppi di mestiere, fino a quelle che coinvolgono l'intera nazione a seconda dell'occasione e della natura religiosa, sociale, civile del *matsuri*. Il *matsuri* costituisce inoltre un mezzo di espressione degli idiomi culturali comunitari¹⁷⁸ che promuovono la coesione sociale, in quanto appianano tensioni mediante il rinforzo dei legami sociali tra i membri della comunità e rinnovano simbolicamente le forze produttive che agiscono sulle risorse locali¹⁷⁹. Quando viene inteso come un'osservanza religiosa, l'esperienza del *matsuri* offre l'opportunità ai partecipanti di interagire direttamente con il soprannaturale¹⁸⁰, essendo in grado di dare espressione concreta al loro rapporto attraverso una sequenza giustificata di azioni rituali e cerimoniali¹⁸¹. Durante la celebrazione, questo tipo di interazione mette in luce la particolare tendenza dei partecipanti ad avvalersi di un

¹⁷⁸ M. Sonoda, *The Traditional Festival in Urban Society*, «Japanese Journal of Religious Studies» 2, 1975, pp. 32-33. Per “idioma” intendo una specifica forma culturale utilizzata per una particolare festività. Gli idiomi culturali, inoltre, sono di due tipi: quelli che derivano dalla cultura locale e che rafforzano i sentimenti di unità sociale, e quelli che derivano dalla cultura nazionale. Secondo molti autori il *matsuri* continua a essere popolare perché rinforza il senso di solidarietà comunitaria. Si vedano: W. Fridell, *Japanese Shrine Mergers 1906-12*, Tōkyō, Sophia University Press, 1973; E. Johnson, *Nagura Mura: An Ethnohistorical Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1976; J. Robertson, *Native and Newcomer: Making and Remaking of a Japanese City*, Berkeley, University of California Press, 1991. Marilyn Ivy ha osservato come «attraverso il potere della disseminazione massmediatica [...] un festival popolare, ad esempio, non diviene solo una rappresentazione di un mondo culturale dove tale festività ha avuto luogo, ma diviene anche rappresentativo, cioè ricorda al giapponese ciò che il festival (*matsuri*) significa e allo stesso tempo lo consola con ciò che risulta essere rappresentativo». M. Ivy, *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*, Chicago, The University of Chicago, 1995, pp. 12-13.

¹⁷⁹ R. J. Smith, *The art of the festival*, Lawrence, University of Kansas Press, 1975, p. 9.

¹⁸⁰ K. Yanagawa, 1987, *Matsuri to girei no shūkyōgaku* 『祭りと儀礼の宗教学』, Tōkyō, Chikuma Shobō, pp. 81-87.

¹⁸¹ Hirochika Nakamaki, riprendendo Minoru Sonoda, sostiene che il *matsuri* è strutturato come un sistema multidimensionale di relazioni opposte, a cui fanno a capo elementi simbolici, raggruppati all'interno di due categorie: “culto rituale” (*saigi*) e “celebrazione” (*shakusai*). Cfr. M. Sonoda, *The Traditional Festival in Urban Society* cit., pp. 103-136; H. Nakamaki, *Japanese Religion at Home and Abroad: Anthropological Perspectives*, New York, RoutledgeCurzon, 2003, p. 55.

“pragmatismo mistico”¹⁸², che contiene richiami all’esperienza del quotidiano, in modo da reintegrare il gruppo nella propria realtà sociale. Come ha osservato Herbert Plutschow:

Uomini e divinità (nella tradizione giapponese) si riflettono reciprocamente, ognuno è partecipe della natura dell’altro. L’uomo e le divinità formano un insieme attraverso il quale il sé ontico e la sua condotta sono connessi alla divinità. In questa dualità divina [...] l’uomo e la divinità sono connessi non attraverso un’allusione simbolica, ma mediante una partecipazione diretta¹⁸³.

L’esaltazione della corporeità, radicata nell’esperienza religiosa giapponese, si rispecchia anche linguisticamente. Nella lingua giapponese, specialmente in riferimento alle tradizioni religiose popolari, il termine *kami*, piuttosto che indicare la divinità in sé, indica un oggetto (naturale o liturgico) oppure un nome che ha le qualità per essere definito come divino o soprannaturale. Questo processo di oggettivazione, che trasforma temporaneamente l’impersonalità astratta del *kami* in qualcosa di sensibilmente condivisibile, mette in risalto il ruolo chiave svolto dal *mikoshi*, un palanchino simile a un santuario in miniatura (che corrisponderebbe, nel nostro caso, allo *awa*), usato durante la celebrazione del *matsuri*. Il *matsuri* consiste generalmente in una visita da parte di un *kami* locale (*ujigami*) alla comunità (oppure presso un’azienda, quartiere, ecc.) sotto la sua protezione. La sua struttura cerimoniale e rituale può essere riassunta in tre fasi: 1) *kami oroshi* (“la discesa del *kami*”), in cui il *kami* viene invitato a visitare la comunità; 2) *kami asobi* (“l’intrattenimento del *kami*”), la fase in cui vengono fatte offerte al *kami*; 3) *kami okuri* (“l’allontanamento del *kami*”), che rappresenta forse la fase meno elaborata, in cui il *kami* lascia la comunità per far ritorno al suo luogo di origine¹⁸⁴.

I *matsuri* sono caratterizzati inoltre da una vistosa esteriorità e la loro forza comunicativa si esplica nel termine *asobi*, che in giapponese moderno significa “gioco” e in senso più esteso indica tutte le attività ritenute non produttive, considerate di rottura o

¹⁸² F. Maraini, “Lo Shintō”, in *Storia delle religioni. 4. Religioni dell’India e dell’Estremo Oriente*, G. Filoramo (a cura di), Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 615.

¹⁸³ H. Plutschow, *Matsuri: The Festivals of Japan*, Japan Library, Folkestone, 1996, pp. 25-26.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

di ricreazione¹⁸⁵. *Asobi* implica un “rilassamento delle restrizioni sociali”¹⁸⁶ che libera dalla responsabilità dell’autocontrollo, costituendo il presupposto ideale per la ritualizzazione catartica del *matsuri*. Questo processo necessita di un catalizzatore in grado di favorire il dissolvimento delle inibizioni, che contraddistinguono la quotidianità dall’esperienza del *matsuri*: il consumo del *sake* mette infatti in moto un meccanismo di ritualizzazione dell’ubriacatura che svincola temporaneamente i partecipanti dall’etica e dalla disapprovazione sociale¹⁸⁷ e prevede, in certi casi, comportamenti irruenti, provocatori e spesso sovversivi¹⁸⁸. In altri casi invece il *matsuri* esprime superiorità economica, politica e sociale all’interno di un gruppo sociale¹⁸⁹. Questa particolare forma di “trasgressione sacra”¹⁹⁰, carica di connotazioni psichiche proprie, sottolinea come gli eccessi festivi contribuiscano a ricreare lo stato originario della condivisione comunitaria delle forze vitali con il *kami*. Una volta che si è ritualmente ristabilita la riaffermazione dell’ordine sociale, il *kami* viene congedato.

4. *Le interpretazioni del significato simbolico dell’awa e dell’awatsuki*

Uno degli aspetti più interessanti delle interpretazioni del *gētā matsuri* è quello del rapporto tra la tradizione religiosa taiwanese e quella della comunità di Kamishima-chō. Tarō Nakayama¹⁹¹ interpretò il *gētā matsuri* mettendolo in relazione con lo

¹⁸⁵ R.J. Smith, *Foreword: The eclipse of communal ritual in Japan*, in Y. Yamamoto, *The Namahage*, Philadelphia, Institute of the Study of Human Issues, 1978, pp. 1-8.

¹⁸⁶ R.P. Dore, *Shinohata*, New York, Pantheon Books, 1978; M. Sonoda, *The Traditional Festival in Urban Society* cit., pp. 103-136; M. Ashkenazi, *Matsuri: Festivals of a Japanese Town*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1993, pp. 67-69; S. Schnell, *The Rousing Drum*, cit.

¹⁸⁷ C. Nakane, *Japanese society*, Berkeley, University of California Press, 1970, p. 125 (trad. it. *La società giapponese*, Raffaello Cortina, 1992).

¹⁸⁸ S. Schnell, *The Rousing Drum*, cit.

¹⁸⁹ W. Davis, *The Miyaza and the Fisherman: Ritual Status in Coastal Villages of Wakayama Prefecture*, «Asian Folklore Studies» 36, 1977, pp. 3-29.

¹⁹⁰ «La festività», come spiega Minoru Sonoda, «[...] è un’azione simbolica che comporta spontaneità, confusione e grande eccitamento», M. Sonoda, *The Traditional Festival in Urban Society* cit., p. 103.

¹⁹¹ T. Nakayama, *Tayō wo sasu otosu hanashi* 「太陽を指落話」, in *Minzokutenbyō* 『民族点描』, Kyōto, Jinbunshoin, 1937.

sekijitsu shinwa (“mitologia dell’abbattimento del sole”), che ha origine dalla tradizione religiosa taiwanese ed è incentrato sulla leggenda di un eroe che abbatté in un’epoca remota i diversi soli dal cielo. Nakayama sosteneva che l’*awa* fosse un simbolo solare e che lo scopo principale del *gētā matsuri* fosse quello di abbattere il sole con le aste di bambù. Anche Yoshio Hotta sosteneva che ci fosse una correlazione tra il *gētā matsuri* e la tradizione religiosa taiwanese, sebbene questa si fondasse non sullo *sekijitsu shinwa* ma su una leggenda taiwanese: la vagina dentata¹⁹². Questa leggenda narra di una donna che aveva dei denti sulla vagina e per questo motivo fu esiliata su un’imbarcazione. Hotta sosteneva che l’*awa* usato durante il *gētā matsuri* rappresentasse simbolicamente una vagina e che le aste di bambù fossero i suoi denti. Nella leggenda taiwanese i denti della vagina vengono alla fine strappati via e la cerimonia dell’*awatsuki* dovrebbe simbolicamente rappresentare quest’atto di rimozione. Diversamente da Hotta, Itō ha cercato di rintracciare l’esistenza di un legame storico tra Taiwan e l’isola di Kamishima-chō riportando il fatto che il santuario Yatsushirō fu ricostruito nel 1964 con tronchi importati da Taiwan¹⁹³. Tuttavia, questa teoria viene in genere considerata infondata, perché l’avvenimento è troppo recente e soprattutto non vi sono fonti storiche che possano documentare la relazione tra Taiwan e Kamishima-chō. Oltre ad associare il *gētā matsuri* alla tradizione culturale taiwanese, i dibattiti si sono focalizzati sull’interpretazione simbolica dell’*awa* e della cerimonia dell’*awatsuki* nel contesto della tradizione religiosa popolare giapponese. Questi dibattiti possono essere raggruppati in tre categorie: l’associazione dell’*awa* al *taiyō shinkō* (“culto solare”), all’*umi no kami* (“divinità del mare”) e al folklore del serpente (*hebi no minzoku*)¹⁹⁴. Queste tre categorie verranno approfondite separatamente.

¹⁹² Y. Hotta, *Shitetsu ni kiba gensōte–Vagina dentata 私鉄牙幻想—Vagina dentata—*, in *Te zutsukō sono hoka* 『手つづ考そのほか』, Tōkyō, Hikari Shobō, 1981, p. 243.

¹⁹³ T. Itō, cit., p. 515.

¹⁹⁴ Riprendo questa suddivisione elaborata da Hitoshi Yamada, ampliandola con ulteriori citazioni bibliografiche. Cfr. H. Yamada, 太陽・蛇・海神—神島町ゲーター祭りの象徴世界, «Hosei Jinruigaku» 『法政人類学』67, 1995, pp. 13-19.

5. L'awa come simbolo solare

L'idea di associare l'awa al sole non è una teoria formulata esclusivamente da Tarō Nakayama¹⁹⁵ e da altri etnologi giapponesi, ma, come vedremo più avanti, la stessa comunità di Kamishima-chō condivide questa idea. Ci sono due versioni principali di questa teoria: la prima sostiene che l'awa rappresenta un “sole falso e malvagio”, il quale deve essere innalzato e colpito con le aste di bambù per punirlo, mentre la seconda associa l'awa al debole sole invernale, che necessita di essere percosso affinché si rinnovino le sue energie vitali. Queste due interpretazioni che associano l'awa al *taiyō shinkō* (“culto solare”) possono essere quindi sintetizzate nelle formule “awa=abbattimento del sole” e “awa=rinascita del sole”. La prima interpretazione “awa=abbattimento del sole”, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, è stata formulata da Tarō Nakayama¹⁹⁶, che interpretò il *gētā matsuri* nel contesto del *sekijitsu shinwa* (“mitologia dell'abbattimento del sole”), ed è originaria della tradizione religiosa taiwanese. Nakayama non era comunque convinto che vi fosse una relazione tra la comunità di Kamishima-chō e Taiwan, e nell'espone questa sua teoria citò una lettera di Jun'Ichi Iwata, un folklorista di Toba-shi¹⁹⁷:

Kamishima-chō, nella prefettura di Mie, è un'isola remota lontana da Toba-shi, dove in passato venivano esiliati i criminali. Il *matsuri* primaverile del santuario di questo villaggio è chiamato *gētā matsuri*. [Vengono costruite] con il *gumi* due immagini del sole, [...] e una di loro viene abbattuta con pali di bambù. Secondo una leggenda locale, questa cerimonia iniziò durante il periodo Nanbokuchō (1336–1392). Questa cerimonia significa che “non ci sono due soli nel cielo, come non ci sono due re sulla terra”, e uno di questi due soli deve essere abbattuto. Il termine *gētā* è taiwanese. Si dice che alcuni taiwanesi approdarono sulle spiagge di Kamishima-chō tanto tempo fa, [dove] si stabilirono creando un villaggio.

Nakayama rifiuta sia l'ipotesi che il *gētā matsuri* abbia avuto inizio nel periodo Nanbokuchō sia la teoria secondo cui la comunità di Kamishima-chō abbia avuto origine da un gruppo di

¹⁹⁵ T. Nakayama, *Taiyō wo sasu*, cit.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ Ivi, p. 32.

nativi taiwanesi, definendole entrambe «idee azzardate»¹⁹⁸. Secondo Nakayama il *gētā matsuri* doveva essere inteso come un simbolo di unificazione: i *kami* (“divinità”) del sole venerati nei vari clan del Giappone prefeudale si sono fusi in un’unica figura mitologica, ovvero in quella di Amaterasu Ōmikami. Come abbiamo riferito prima, l’idea di associare l’*awa* al sole era già consolidata nella comunità di Kamishima-chō molto prima dell’interpretazione fatta da Nakayama. In un documento redatto dal Kamishima-chō Jinjo Shōgakkō (“Scuola elementare “Jinjo” di Kamishima-chō”)¹⁹⁹ l’*awa* viene associato al sole mentre viene interpretato in chiave politica: «questo evento significa che non ci sono due soli nel cielo e non ci sono due re nel paese». Interpretazioni simili sono state date anche da Toshiichi Hasegawa²⁰⁰, Hiko Kokubo²⁰¹, Toshio Suzuki²⁰² e Jun’ichi Iwata²⁰³, che hanno definito l’*awa* come «la figura del sole» oppure «simbolo del sole». Inoltre, l’espressione «Non ci sono due soli nel cielo e non ci sono due re nel paese» viene riportata in vari studi²⁰⁴ e compare, con alcune variazioni, anche in molti altri documenti. Per fare alcuni esempi, Kokubo²⁰⁵ riporta l’espressione «Non ci sono due soli nel cielo, le calamità arrivano quando ci sono due re in un paese», mentre Osamu Kiyota riporta «Non ci sono due soli nel cielo, ci sono grandi disastri quando ci sono due re nel paese»²⁰⁶,

¹⁹⁸ Ivi, p. 35.

¹⁹⁹ Kamishima-chō jinjō kōtō shogakko, *Kyōdo kyoikushiryō* 『郷土教育資料』, inedito, s.d., pp. 51-52.

²⁰⁰ T. Hasegawa, *Mie-kenshita no tokushushinji*, (*Mie-ken kyōdoshiryōkan sosho 51*) 三重県下の特殊神事 (三重県郷土資料叢書 51), Mie-ken kyōdoshiryōkan kankōkai, 1977.

²⁰¹ H. Kokubo, *Kamishima-chō yuraiki* 『神島町由来記』, Kokubohiko, 1964, p. 16.

²⁰² T. Suzuki, *Shima minzoku* (*Mieken kyōdoshiryōkan sosho 15*) 『志摩民俗(三重県郷土資料 漢書15)』, vol. 2, Toba-shi, Mie-ken kyōdo shiryō kankai, 1969, p. 161.

²⁰³ J. Iwata, cit., p. 44.

²⁰⁴ T. Nakayama, cit., p. 48; Y. Hotta, *Mie-ken no shōgatsu no kyōji* 「三重県の正月の行事」, in *Shōgatsu no kyōji 3·Tokushimaken·Mie-ken* 『正月の行事3・徳島県・三重県』, Mukei no minzokushishiryōkan 13, Bunkazaihogobu, 1970, p. 113; Y. Hotta, cit., p. 437; H. Kokubo, *Kamishima no gētā matsuri* 「神島のゲーター祭り」, «Kyōdoshima» 『郷土志摩』63, Shimakyōdokai, 1983, p. 95.

²⁰⁵ H. Kokubo, *Kamishima-chō yuraiki*, cit., p. 16.

²⁰⁶ O. Kiyota, *Isewanguchi shuhen no nenjū gyōji* (*etsunen oyobi shōgatsu gyōji*) 伊勢湾口周辺(越年及び正月行事)」, in *Kamishima no minzoku* 『神島の民俗』1, Sanshūgun Iryogusaki Mikurino Bunko, 1971, p. 87.

e infine Satoru Tanabe e Taeko Tanabe riportano l'espressione «Non ci sono due cose nel cielo»²⁰⁷. Hotta riferisce che anche gli abitanti di Kamishima-chō hanno coniato un'espressione con un significato molto simile a quelle appena elencate: *otendōsama no mushi kudashi* (lett.: “rimuovere gli insetti del cielo”)²⁰⁸.

Diversamente da quanto sosteneva Tarō Nakayama²⁰⁹, cioè l'impossibilità che il *gētā matsuri* abbia avuto origini nel periodo Nanbokuchō (lett.: “corti del sud e del nord”), molti abitanti di Kamishima-chō ritengono invece questa ipotesi veritiera. L'espressione «Non ci sono due soli nel cielo e non ci sono due re nel paese» non solo rappresenta un esplicito riferimento al susseguirsi di guerre civili tra i sostenitori delle due principali fazioni (denominate corte del sud e del nord) che caratterizzò le vicende politiche di quel periodo, ma, a supporto di questa teoria, viene spesso citata dagli abitanti di Kamishima-chō anche una famosa leggenda locale, che narra di otto principi, politicamente affiliati alla fazione perdente, che approdarono sull'isola di Kamishima-chō dopo un naufragio. Il *gētā matsuri* avrebbe avuto origine per sfogare le frustrazioni di questi aristocratici contro la fazione vincente. La seconda interpretazione “*awa*=rinascita del sole” ruota attorno all'idea che l'*awa* sia un simbolo appartenente alla tradizione religiosa del *taiyō shinkō* (“culto solare”). Secondo Keichi Mizutani²¹⁰ il *gētā matsuri* fa parte di quell'insieme di pratiche e credenze legate al culto del *nichi no kami* (“divinità del sole”), perché, da un punto di vista geografico, l'isola di Kamishima-chō si trova tra le tombe megalitiche di Hashihaka Kōfun (III–VII sec.), un luogo dove si praticavano rituali legati al *taiyō shinkō*, e Ise Saiku, un villaggio dove era stato costruito un palazzo usato dalle principesse imperiali nubili, che prestavano servizio allo Ise Jingū (il santuario shinto dove si venera Amaterasu Ōmikami). Mizutani cita Nobuzane Tsukushi²¹¹ per spiegare il significato

²⁰⁷ S. Tanabe, Y. Tanabe, *Shiosai no Kamishima-Kamishima-minzokuron* 『潮騒の神島—神島民俗論—』, Hikari shobō, 1980, p. 145.

²⁰⁸ Y. Hotta, *Nenjūgyōji no chiikisei to henbō* 『年中行事の地域性と変貌』, in *Shima no minzoku* 『志摩の民俗』, Yoshikawa Hirohumi kan, 1965, p. 266; Y. Hotta, cit., p. 114; Y. Hotta, cit., p. 64.

²⁰⁹ T. Nakayama, *Taiyō wo sasu*, cit.

²¹⁰ K. Mizutani, *Shirarezaru kodai-nazono hokui dondo maboro shibun wo yuku* 『知られる古代一謎の北34度32分をゆく』, Nipponhōsōkyokai Shuppan Kyōkai, 1980.

²¹¹ N. Tsukushi, *Amaterasu no tanjō* 『天照の誕生』, Tōkyō, Kadokawa Shoten.

simbolico del *gētā matsuri*²¹²:

[Il *gētā matsuri*] è un rituale religioso per far rivivere lo spirito del sole durante il solstizio invernale. La gente colpisce l'inverno indebolito con i pali di bambù, lo stimola, e prova a dare nuova energia al sole. Questa cerimonia veniva organizzata durante il solstizio invernale, ma a un certo punto, il giorno di questa cerimonia è stato spostato all'alba del Capodanno; il primo giorno di primavera in cui la gente prega per il ritorno del sole.

Anche Hidesaburō Ogiwara²¹³ concorda con l'interpretazione “*awa*= rinascita del sole”, sostenendo che i partecipanti alla cerimonia dell'*awatsuki* muovono l'*awa* con le aste di bambù cercando di imitare il movimento del sole. Hitoshi Yamada²¹⁴ osserva che questa interpretazione è più plausibile rispetto all'interpretazione “*awa*=abbattimento del sole”, perché l'*awa*, una volta conclusa la cerimonia dell'*awatsuki*, viene offerto al santuario Yatsushirō, e se l'*awa* rappresentasse un “sole malvagio”, non avrebbe alcun senso offrirlo come dono.

6. L'*awa* e l'*umi no kami*

A differenza delle due precedenti interpretazioni, Hotta²¹⁵ interpreta l'*awa* come la rappresentazione dei genitali di una dea del mare (*umi no kami*). La sua teoria si basa principalmente su tre considerazioni: il termine “*awa*” può essere inteso come *umi no wa* (“anello del mare”); il *kami* del santuario Yatsushirō di Kamishima-chō era chiamato Myōjinsama in passato e la popolazione di Kamishima-chō credeva che questo *kami* fosse una dea del mare; l'atto di colpire l'*awa* può essere considerato un rituale magico per propiziare una buona pesca durante l'anno nuovo. Hotta²¹⁶ descrive la celebrazione dell'*awatsuki* con tono

²¹² K. Mizutani, *Shirarezaru kodai-nazono hokui dondo maboro shibun wo yuku*, cit., pp. 143-144.

²¹³ H. Hagiwara, *Irukashinwa to ritsukan saishi kara mita inasaku no keifu* 「射日神話と立竿 祭祀からみた稲作の系譜」, in *Ajainasakumin no minzoku to geinō* 『アジア稲作民の民俗 と芸能』, Tōkyō, Oyama shuppan, 1994, pp. 115-116.

²¹⁴ H. Yamada, *Tayō hebi kaijin – Kamishima-chō gētā matsuri no shōchō sekai*, cit., p. 14.

²¹⁵ Y. Hotta, cit., pp. 13-15.

²¹⁶ Ivi, p. 65.

enfatico: «Questa cerimonia [...] deve essere un rituale magico per propiziare una buona pesca. [...] Tutti gli uomini colpiscono l'*awa* energicamente con le aste di bambù. È davvero [un evento] potente ed eroico. Credo che la divinità debba essere pienamente soddisfatta». Un altro passaggio particolarmente interessante è il seguente ²¹⁷: «L'*awa* s'innalza e danza nel cielo. Non può essere il simbolo di un falso sole. Sia i giovani che gli anziani spingono energicamente nell'*awa* le aste di bambù. La divinità diventa gravida, dando così alla luce molti prodotti del mare». Secondo Hotta ²¹⁸ l'associazione dell'*awa* ai genitali dell'*umi no kami* è dimostrata anche da un punto di vista linguistico: l'*awabi* (“alioide”, *Haliotis tuberculata*)²¹⁹ rappresenta gli organi genitali femminili del mare, in quanto “awa” significa appunto “mare”, mentre “bi” deriva da *tsubi*, un'antica parola per indicare la vagina. Questa interpretazione, sebbene etimologicamente azzardata, mette però in rilievo alcuni aspetti importanti del ruolo svolto dalle donne di Kamishima-chō nell'economia locale.

Fino a pochi anni fa, a Kamishima-chō la pesca dell'*awabi* era svolta esclusivamente dalle donne (chiamate *ama*, “donna del mare”)²²⁰ e, dato che questo tipo di pesca garantiva un buon profitto, contribuiva a sostenere al bilancio finanziario della comunità²²¹. La divisione del lavoro era quindi per sesso: agli uomini

²¹⁷Y. Hotta, cit., 1978, p.15.

²¹⁸Ivi, p. 66.

²¹⁹L'*awabi* (“alioide”) è un mollusco molto popolare in Giappone fin dall'antichità. Durante il periodo Edo (1603–1868) l'*awabi* essiccato era uno dei prodotti marini maggiormente esportati in Cina, insieme alle pinne di squalo e ai cetrioli di mare. Era inoltre conosciuto anche per la cura degli occhi e ancora oggi, a Mie-ken, è diffusa la credenza che assumere *awabi* durante la gravidanza garantisca al neonato una buona vista. Viene impiegato nelle celebrazioni tradizionali, come nell'usanza di avvolgere i regali con una particolare carta chiamata *noshi gami*, oppure nell'uso di astucci per doni monetari, chiamati *noshi bukuro*. Questi oggetti sono ricavati da strisciole di *awabi* essiccato.

²²⁰Con il termine *ama* si indicano le persone che lavorano in mare. Solo recentemente a questa parola sono stati assegnati dei particolari *kanji* (caratteri cinesi) per fare una distinzione sessuale in questo genere di pesca, usando i *kanji* di “oceano” e “uomo cresciuto” per indicare gli uomini, mentre “oceano” e “donna” per le donne. Le *ama* ancora presenti in Giappone sono concentrate nei distretti di Toba-shi e Shima, a Mie-ken.

²²¹Ci sono varie teorie sul perché la professione delle *ama* appartenga solo alle donne. Una di queste, ad esempio, gli uomini sarebbero troppo occupati a pescare con la barca. A Kamishima-chō questa teoria è applicabile, perché oggi gli uomini della comunità, quando non sono a pesca, fanno immersioni con le *ama*. Altre teorie sostengono che le donne hanno una mag-

spettavano i lavori legati alla pesca con le reti, mentre alle donne spettava il compito di raccogliere l'*awabi* sul fondo del mare. È interessante inoltre notare che, durante le varie fasi cerimoniali del *gētā matsuri*, è proibito alle donne della comunità di partecipare, perché, come mi è stato riferito, «la dea del mare diventerebbe gelosa». Questa proibizione potrebbe indicare quindi la trasposizione in chiave rituale del contesto lavorativo locale. H. Maeda, un anziano pescatore della comunità una volta mi scrisse (in una lettera) riguardo al ruolo che svolgevano le donne a Kamishima-chō:

Le donne non lavorano molto nelle barche. Gli diamo compiti semplici come manovrare il timone mentre si pesca. In generale, gli diamo compiti che non richiedono molta responsabilità. A terra, le reti da pesca richiedono molte riparazioni, e le donne sono molto brave a cucire, ma se abbiamo abbastanza uomini, se possibile, non richiediamo il loro aiuto.

7. *L'awa come rappresentazione simbolica del serpente*

Una delle interpretazioni più convincenti del *gētā matsuri* è quella formulata da Noriko Hagiwara²²², che associa l'*awa* alla simbologia del serpente (*hebi*), basando la sua tesi su una vasta serie di dati etnografici e storici. Hagiwara dubita sia che l'*awa* fosse un simbolo solare, perché ritiene che l'atto cerimoniale di sollevarlo in cielo fosse un'usanza relativamente recente, sia l'interpretazione di Hotta²²³ riguardo l'ipotesi che il *gētā mat-*

giore predisposizione all'immersione grazie alla percentuale di grasso corporeo superiore, garantendosi così un isolamento termico maggiore. Tuttavia, la tradizione delle *ama* è durata nell'area di Toba-shi e Shima, perché questa professione sta in relazione con il significato religioso dell'*awabi*, e con il suo ruolo nelle cerimonie religiose svolte nello Ise Jingu (il più importante santuario shinto del Giappone), situato a Mie-ken. Generalmente due sono le tipologie di *ama*, in base alle modalità di pesca: *kachido* e *ōkatsugi*. Le *kachido* si tuffano dalla spiaggia, mentre le *ōkatsugi* vanno in mare aperto accompagnate dal marito. Dal periodo Meiji (1868-1911) a Kamishima-chō le *ōkatsugi* vengono chiamate *donburi*. La pesca delle *ama* va dal 20 maggio fino al 10 agosto, e durante questo periodo le *ama* possono lavorare per circa venti giorni. In passato, la pesca si concentrava principalmente sugli *awabi* e sui *sazae*, ma dal 1994 questo tipo di pesca è declinato, sostituito invece da quella dell'*iwagaki* (*Crossotrea nipponica*).

²²² N. Hagiwara, cit.

²²³ Y. Hotta, *Nenjūgyōji no chiikisei to henbō*, cit.

suri fosse sostanzialmente una cerimonia sessuale, perché non veniva dimostrata attraverso un'analisi comparativa²²⁴. Rifiuta anche l'idea che il *gētā matsuri* abbia avuto origini nel periodo Nanbokuchō, in quanto «questa teoria è [...] forzata, distante dal senso comune del folklore»²²⁵. Hagiwara, analizzando la struttura cerimoniale del *gētā matsuri*, si concentra principalmente sulla forma circolare dell'*awa*, per quanto riguarda la sua valenza simbolica. Attraverso un'analisi comparativa tra il *gētā matsuri* e altri eventi festivi giapponesi, Hagiwara giunge alla conclusione che la figura del cerchio (*hama*) nella tradizione popolare richiama i poteri divini riconosciuti nel serpente (*hebi*). Di conseguenza, l'*awa* rappresenterebbe l'immagine stilizzata di un serpente che si morde la coda²²⁶. Per comprendere l'effettiva importanza del suo contributo nel dibattito sul *gētā matsuri*, in quanto più complesso e articolato rispetto a quelli formulati dai suoi predecessori, verranno qui di seguito ripresi dettagliatamente i punti salienti della sua interpretazione.

Hagiwara parte dalla considerazione sulla somiglianza tra il *gētā matsuri* e la cerimonia del *sawatsuki* (“sollevare il *sawa*”) svolta a Hamashima-chō (Shima-ken)²²⁷, in cui alcuni giovani trasportano in mare il *sawa* (un oggetto rotondo fatto di paglia) per poi colpirlo con un palo di quercia, appuntito a un'estremità e simile a una canna da pesca. Una volta conclusa questa cerimonia, i giovani si recano presso la casa di un proprietario di una barca e pregano per augurare una buona stagione di pesca per il nuovo anno. Hagiwara osserva inoltre come il termine *sawatsuki* assomigli molto all'*awatsuki* del *gētā matsuri*. Altri esempi vengono riportati, come quello della cerimonia dello *enzatsuki* (“sollevare l'*enza*”) a Tara-chō (prefettura di Shiga), in cui una quarantina di bambini colpiscono con aste di bambù l'*enza*, un cuscino rotondo largo 35 cm fatto di corde di paglia, che viene lanciato in aria. Altri esempi simili sono lo *hamauchi* e lo *hama-manage*, due giochi che facevano i bambini durante il Capodanno che consistevano nel lanciare in aria o far rotolare lo *hama*, un anello che veniva colpito con frecce, bastoni o aste di bambù. A Katadomari (prefettura di Kuroshima) lo *hama* viene invece

²²⁴ N. Hagiwara, cit., p. 38.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ Ivi, p. 40.

²²⁷ Le indicazioni geografiche e topografiche sono quelle del periodo in cui Hagiwara scrisse il libro.

portato nel giardino di un santuario dove un gruppo di persone disposte in due file lo lanciano in aria e lo colpiscono con delle frecce. Lo *hama* del villaggio di Shioya (prefettura di Kagoshima) è un anello di paglia e bambù con un diametro di 30 cm, che viene fatto rotolare per terra in mezzo a due file di persone che cercano di colpirlo con frecce di bambù. Questo evento è chiamato *hamayumi*. In altri casi lo *hama* è raffigurato invece da un pezzo di legno rotondo colpito con frecce, pali di legno e bambù come avviene a Chiran-chō, in cui i bambini usano delle aste chiamate *hamameibo* (“palo per colpire lo *hama*”), oppure a Kyōto, dove i bambini fanno rotolare un pezzo di legno rotondo per colpirlo con dei pali di legno.

Basandosi quindi sull’osservazione di molti e vari dati etnografici, Hagiwara giunge a una prima conclusione sulla peculiarità di questi eventi:

I materiali dello *hama* sono la paglia, la corda, le piante rampicanti, i rami flessibili e [...] pezzi di legno rotondo. La sua dimensione varia da 30 cm a 72 cm di diametro. Il metodo di impiego consiste nel trafiggerlo con frecce o colpirlo con dei pali. L’evento viene chiamato *hamanage*, *hamauchi*, *hamai*, *hamakoro*, *hamatsuki*, *hamayumi* oppure *hamawa*. [...] lo *hama* è un anello rotondo, mentre lo *hamauchi* consiste nel colpire o trafiggere lo *hama*. Prima che lo *hamauchi* diventasse un gioco per bambini nel periodo del Capodanno, era una cerimonia shinto in cui lo *hama* veniva colpito e trafitto violentemente.

Inoltre Hagiwara ritiene che il termine *hamauchi* sia strettamente connesso con “Hamaiba”, un termine che indica un luogo liminale, appartenente alla terminologia urbanistica del villaggio rurale giapponese:

Ci sono molti luoghi chiamati *hamaiba* in Giappone. Dev’essere un posto dove lo *hamauchi* veniva organizzato come un evento shinto. [...] Vi è una teoria secondo cui lo *hama* indicherebbe la spiaggia e *hamauchi* un luogo sulla spiaggia dove si colpisce l’anello. Ma ci sono molti luoghi chiamati *hamaiba* anche nelle aree di montagna, per esempio, sul confine tra Mimeguri-mura e Mirikuji-mura a Hatano-shi, Kanagawa-ken, tra Uchiyama-mura e Yagurasawa-mura a Minamiashigara-machi, Kanagawa-ken. *Hamaiba* è principalmente un luogo di confine tra due villaggi. Questo significa che il punto più importante, come l’entrata di un villaggio, viene chiamato Hamaiba. Questo ci dice che colpire lo *hama* è un evento

molto antico e importante nella tradizione popolare.

Hagiwara²²⁸ definisce queste cerimonie come *maruiwa no minzoku* (“folklore dell’anello”), osservando inoltre come una particolare cerimonia shinto, chiamata *chigaya no wa kuguri* oppure *wa kuguru* (entrambi significano “passare attraverso un anello”), presentasse molte analogie con l’*awa*. Il *chigaya* è un anello largo due metri, ricavato dall’intreccio di rami (*Imperata cilindrica*) e usato durante un particolare cerimonia chiamata *nagoshi no harai*, organizzata il 30 giugno. Diffuso in molte aree del Giappone, il *nagoshi no harai* consiste nell’attraversamento rituale del *chigaya*, ritenuto in grado di purificare (*harai*), esorcizzare gli spiriti maligni e rimuovere le impurità (*tsumi*)²²⁹. Per quanto riguarda la sua valenza simbolica, Hagiwara osserva come il *chigaya* sia strutturalmente simile al *sugenuki*, un piccolo anello di paglia indossato a Capodanno, e come a entrambi siano tradizionalmente attribuiti poteri purificatori in grado di allontanare le epidemie. Interrogandosi in che modo questa credenza stia in rapporto con la rappresentazione figurativa dell’anello, Hagiwara si dilunga in una serie di riferimenti etnografici ricavati dalla letteratura etnologica giapponese oppure dalla propria esperienza di ricerca sul campo ²³⁰:

Ho visto una corda rotonda [*marui shime*] venire riposta in un piccolo santuario vicino al santuario Suwa, a Suwa-shi, Nagano-ken, e al santuario Amemiya a Yashiro, a Koshoku-shi. Queste corde [...] sono simili ai *wajime* oppure ai *wakazari* [piccoli anelli di paglia] messi attorno a un palo o all’entrata di una casa, davanti a un bus pubblico oppure davanti a un’auto durante il Capodanno. In giapponese una corda sacra è chiamata *shimenawa* e la parola *shime* significa “occupazione”. Il luogo circondato dallo *shimenawa* è mantenuto puro. L’usanza di mettere una corda sacra in un luogo dove si svolge un *matsuri* è comune in Giappone. La montagna con il *kuba* [*Livistona chinensis*], circondata da una corda sacra, è considerata una montagna sacra ad Awa, Yabuson, a Okinawa. La gente di Kamishima era solita mettere una lunga corda attorno alle

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ Sebbene Hagiwara non lo noti, il *nagashi no harai* è molto simile a una delle cerimonie conclusive del *gētā matsuri*: l’*awa kuguru* (“attraversare l’*awa*”), in cui l’*awa*, una volta conclusa la cerimonia dell’*awatsuki*, viene portato davanti all’edificio principale del santuario Yatsushirō, dove il *kan-nushi* (“sacerdote shinto”) lo attraversa. *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*.

loro case durante il Capodanno e durante i giorni festivi. Se una corda sacra ha il significato di dividere un luogo sacro dal resto, la corda originariamente doveva avere una forma rotonda. *Wajime* e *wazakari* potrebbero essere le sue forme semplificate. [...] [Inoltre] una corda sacra, chiamata *tsujikiri*, viene spesso disposta nei confini di un villaggio per tenere lontani le epidemie e gli spiriti malvagi.

Hagiwara elenca molti altri esempi della funzione profilattica dell'anello: a Okinawa, un piccolo anello fatto di paglia e foglie, chiamato *san*, viene attaccato sugli abiti dei bambini per proteggerli dagli spiriti maligni; il *toritomarazu* oppure *torikugurazu* ("tenere lontano gli uccelli") di Yachiko-shi è un anello fatto di cipresso riposto su uno *shimenawa* (corda di paglia sacra); l'*onnobekazura* del santuario Takachiho a Takachiho-chō è un anello fatto di viti; nel sud del Kyūshū si credeva fosse possibile proteggere il proprio orto collocandovi uno *hewa* (un sottile anello di paglia); nell'isola di Kakeroma i bambini indossavano un anello sui fianchi per proteggersi dai mali; nel villaggio di Murone a Ichinoseki-shi (Iwate-ken) c'era invece la l'usanza di mettere una foglia di calamo aromatico sul capo mentre si faceva il bagno purificatore il 5 maggio; infine, durante la cerimonia del *namahage* nella penisola di Oga gli anziani usavano indossare sul capo anelli di paglia per curare emicranie e infiammazioni muscolari²³¹. Quest'ultima cerimonia comporta la visita di alcuni membri giovani del villaggio travestiti da divinità mostruose (chiamati *namahage*) con maschere di *oni* ("demoni") e mantelli di paglia, che recano benedizioni e ammonizioni ai bambini spaventandoli. Gli anziani prendono alcuni fili di paglia dai loro mantelli per creare anelli, che ritengono possedere proprietà curative²³². Hagiwara osserva come questa particolare usanza sia

²³¹ Ivi, p. 41.

²³² La figura del *kami* che giunge da un paese remoto al fine di predire la buona fortuna, il buon raccolto dei campi, il benessere e la prosperità presso la comunità ospitante, non è semplicemente relegata al periodo del Capodanno. Il concetto stesso di "estraneità" all'interno del contesto tradizionale giapponese è ambiguo, in quanto la figura dello straniero era vista recipiente di qualità prodigiose e benefattrici, ma allo stesso tempo anche come fonte di negatività e timore. Cfr. T. Yoshida, Teigo, *The Stranger as God. The Place of the Outsider in Japanese Folk Religion*, «Ethnology» 20, 1981, pp. 87-99. La ragione principale di questa diffidenza era che l'estraneo veniva visto come potenzialmente capace di disgregare l'ordine sociale preesistente nel villaggio. Per questo motivo, a carpentieri, mendicanti, guaritori, preti

presente anche a Okinawa, dove le persone indossano anelli di vite chiamati *untami*, *shinugu*, *puri* e *akamata*²³³.

L'anello svolge infine un ruolo importante anche nei *kagura* (danze teatrali shinto) dove l'attore principale (*nincho*) tiene in mano un anello, oppure nel teatro *nō* ad esempio nell'opera denominata *minatsuki harai*. Nel santuario Hachiman di Notsute, vicino a Haki-machi (Fukuoka-ken), le *miko* (giovani donne al servizio di altari e santuari shinto) danzano indossando al collo un anello fatto di vite durante l'*unohi matsuri*. Nello *hama matsuri* ("festival della spiaggia") a Fuseda, Shima-chō, due tuffatrici nuotano per 50 metri lontano dalla costa portando con sé un *chigaya* largo un metro, per poi abbandonarlo in mare e far ritorno senza però guardarsi indietro. Secondo Hagiwara, nella tradizione popolare giapponese la sacralità dell'anello richiama i poteri divini riconosciuti al serpente (*hebi*), in quanto animale sacro²³⁴. «L'ampia diffusione delle credenze sui serpenti», continua Hagiwara, «sono diventate il background per stabilire un folklore dell'anello come simbolo del serpente. Queste credenze sono, per esempio, "il serpente venerato come una divinità" (divinità dell'acqua, divinità della montagna, divinità che porta sfortuna o fortuna)" e "il serpente che ha il potere della purificazione"»²³⁵.

Venerato anche in molte aree dell'Asia (Cina, Corea e Sudest asiatico), il serpente è considerato un simbolo del *mizu no kami* ("divinità dell'acqua"), dello *yama no kami* ("divinità della montagna"), dello *aragami* (una divinità portatrice di sfortuna) e dello *fuku no kami* ("divinità della fortuna"). In molti altri casi, invece, il serpente viene associato al *ta no kami* ("divinità della risaia"), come avviene nei vari *ta no kami matsuri* ("festa della divinità della risaia"), in cui dei bambini costruiscono un serpente di paglia per riporlo davanti a un vecchio albero dove viene venerato il *ta no kami*. Il serpente di paglia è una raffigurazione simbolica del *mizu*

itineranti, sciamani, commercianti, conciatetti e viaggiatori erano attribuiti poteri soprannaturali, ed erano considerati possessori di poteri miracolosi in quanto provenienti da un altro mondo e portatori di una cultura diversa. Cfr. I. Hori, *Mysterious Visitors from the Harvest to the New Year*, in *Studies in Japanese Folklore*, edited by R.M. Dorson, Bloomington, Indiana University Press, 1963, pp. 76-103; Y. Yamamoto, *The Namahage: a Festival in the Northeast of Japan*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues Press.; T. Yoshida, *The Stranger as God*, cit.

²³³ N. Hagiwara, cit., p. 42.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Ivi*, p. 40.

no kami e quindi all'acqua, e questo *matsuri* serve a propiziare un buon raccolto nelle risaie²³⁶. Infine, il serpente viene associato anche a *raijin* ("divinità del tuono") per la sua correlazione tra l'acqua (la pioggia) e il tuono, come avviene, ad esempio, a Miyake-mura (Nara-ken), dove il serpente viene venerato come *raijin*.

Un altro aspetto importante sullo *hebi no minzoku* ("folklore del serpente") è l'attribuzione al serpente di poteri spirituali, come la capacità di esorcizzare i mali. Anche in questo caso Hagiwara individua questa particolare caratteristica del serpente riportando una serie di esempi etnografici. Il 17 gennaio a Kokubudai (una località presso Ishikawa-shi) si svolge lo *tsujikiri*, un evento cerimoniale in cui vengono costruiti quattro serpenti di paglia, poi appesi sopra a un albero ai quattro angoli del villaggio per tenere lontano le epidemie²³⁷. Cerimonie simili vengono svolte anche in molte aree di Aomori-ken, dove si appendono serpenti di paglia tra i rami degli alberi per allontanare gli insetti dannosi. Nell'area di Ōmi, presso Yokkaichi-shi, si svolge durante il Capodanno il *kanjo tsuru*, una cerimonia in cui gli uomini del villaggio intrecciano corde di paglia (chiamate *kanjo nawa* nel dialetto locale) con le sembianze di un grosso serpente, da appendere all'entrata del villaggio. Esempi simili si ritrovano anche a Nara-ken e Mie-ken, mentre a Shiga-ken la corda di paglia chiamata *ja* (può significare sia "serpente" sia "male"), viene appesa durante la cerimonia dello *ja uchi* ("appendere il serpente") presso il villaggio di Nakaho.

La stretta correlazione tra il serpente e le pratiche di esorcismo si ritrova anche in eventi festivi come il *jamojamo matsuri* ("festa del *jamojamo*") a Namamugi-chō, vicino a Yokohama-shi, organizzato il 6 giugno, dove un serpente lungo oltre 18 metri viene trasportato sulle spalle dei bambini per far visita alle case del villaggio, purificandole. Un altro esempio simile è il *ja matsuri* ("festa del serpente"), che si svolge l'8 maggio a Mamadamachi (Tochigi-ken), in cui un serpente lungo 30 metri viene trasportato dai bambini per scacciare gli spiriti maligni²³⁸. Inoltre, basandosi sugli studi condotti da Shigero Ono sul gioco del tiro alla fune in Giappone, Hagiwara osserva come durante questi eventi festivi una corda di paglia con le fattezze di un serpente venga trasportata per esorcizzare da un determinato luogo. Ono

²³⁶ Ivi, p. 43.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Ivi, p. 45.

distingue due tipologie di gioco del tiro alla fune: una consiste nell'intrecciare una corda per utilizzarla nella competizione tra due gruppi, mentre la seconda consiste nel trasportare la corda giù da una montagna verso il villaggio per allontanare le epidemie, il vento e la pioggia²³⁹. Hagiwara associa questa seconda tipologia alla funzione esorcistica del serpente, partendo dall'idea "grande corda=grande serpente", per farlo rientrare nella categoria degli *hebi no matsuri* ("festa del serpente")²⁴⁰. Secondo Hagiwara, l'*awa* viene quindi considerato un simbolo di purificazione rituale in quanto rappresenterebbe l'immagine stilizzata di un serpente che si morde la coda²⁴¹. Definendo queste cerimonie come *maruiron no minzoku* ("folklore del cerchio"), Hagiwara osserva come una particolare cerimonia shinto, chiamata *nagashi no harai* ("purificazione dopo l'estate"), fosse molto simile a una delle cerimonie conclusive del *gētā matsuri*: l'*awa kuguru*

²³⁹ Lo studio di Shigero Ono si basa sull'analisi di 224 esempi di tiro alla fune presenti in Giappone, in particolare focalizzandosi su quelli della Penisola di Satsuma, della Penisola di Okuma e delle isole di Satsunan e Hiuga. In base ai suoi studi, la maggior parte dei tiri alla fune non si concludono fino a quando la corda non si spezza oppure non viene tagliata con una spada. Secondo Ono, la fune «era in origine tirata per esorcizzare, rimuovere le epidemie e pregare per i ricchi raccolti». S. Ono, *Jūgoyatsu nabiki no kenkyū* 「十五夜綱引の研究」, «Minzokugaku» 『民俗学』, 1972, pp. 3-12. Sul significato di questo rituale vi sono state molte altre interpretazioni: Asaturo Yamaguchi sostiene, ad esempio, che il tiro alla fune era una preghiera per propiziare raccolti abbondanti, sebbene originariamente fosse una cerimonia esorcistica in cui gli spiriti malvagi venivano trasferiti in una corda a forma di serpente, che veniva gettata in un fiume. Secondo Yamaguchi la preghiera per i raccolti abbondanti sarebbe un'idea nuova, in quanto la corda originariamente non veniva tirata. A. Yamaguchi, *Tsunabiki* 「綱引」, «Minzokugaku» 『民俗学』, 1932, pp. 15-21. Masao Kawano sosteneva invece che il tiro alla fune rappresentasse l'uccisione dello *yama no kami* ("divinità della montagna") o dello *mizu no kami* ("divinità dell'acqua") in modo tale che il *kami* rimanesse in un determinato luogo e garantisse così raccolti abbondanti. M. Kawano, *Tsunabikiwatashiko* 「綱曳私考」, in «Minzokugaku», 1932, pp. 4-10. Secondo invece Usaku Sakai il tiro alla fune è un evento rituale dell'anno in cui le anime degli antenati vengono trasportate da un luogo sacro verso il mare, in direzione est. U. Sakai, 「十五夜綱引孝」, «Tokuyuki kyōdo kenkyūkai hō» 『徳之郷土研究会法』 5, 1972. Nachiko Aoyagi sosteneva invece che il tiro alla fune era una cerimonia agreste in cui la morte e la rinascita di un serpente, venerato come un *ta no kami* ("divinità della risaia"), aveva un significato religioso molto importante. N. Aoyagi, *Tsunabiki nitsuite no ichikisatsu* 「綱引きについての一考察」, in *Ishida Eichirō kanmaro kinen ronbunshu* 『石田英一郎教授還暦記念論文集』, vol. 5, Tōkyō, 1964.

²⁴⁰ N. Hagiwara, cit., p. 44.

²⁴¹ Ivi, p. 40.

(“attraversare l’*awa*”)²⁴². L’*awa kuguru* presenta una struttura cerimoniale simile, perché l’*awa*, una volta conclusa la cerimonia dell’*awatsuki*, viene portato davanti all’edificio principale del santuario Yatsushirō, dove il *kannushi* lo attraversa. La relazione tra il serpente, l’anello e l’*awa* si baserebbe quindi su tre punti:

1) l’*awatsuki* è simile per tipologia all’*enza tsuki* e al *sawa tsuki*, cerimonie considerate variazioni dello *hamanage*, e sia l’*enza* che il *sawa* sono inoltre considerati rappresentazioni simboliche del serpente;

2) l’associazione del serpente ai *kami* del santuario Yatsushirō di Kamishima (conosciuti con il nome collettivo di “Watatsumi no Ōmikami”), perché sono venerati come divinità dell’acqua²⁴³;

3) l’*awa* rappresenterebbe quindi la sagoma stilizzata di un serpente che si morde la coda. Durante la preparazione dell’*awa*, il capo dell’associazione cooperativa di pescatori di Kamishima lega all’*awa* una corda di canapa purificata, che rappresenterebbe la testa del serpente.

Durante la fase in cui l’*awa* viene trasportato nei tre quartieri di Kamishima, l’anello viene sollevato e abbassato. Secondo Hagiwara l’atto di innalzare e abbassare l’*awa* indicherebbe il movimento di un serpente. Inoltre, quando l’*awa* viene completato, viene riposto davanti ai *makimono* con la scritta Watatsumi no Ōmikami, il nome delle divinità dragone venerata nel santuario Yatsushirō. A rinforzare questa interpretazione, è interessante notare inoltre come la parte legata dell’*awa* sia chiamata *atama*, cioè “testa”, mentre, durante le prime fasi di preparazione dell’*awa*, i pochi rami che abbozzano la sagoma del cerchio siano chiamati “senza carne” dai partecipanti. L’idea che l’*awa* sia un serpente mi è stata riportata anche dal *kannushi* del santuario Yatsushirō:

L’*awa* ha una testa. Le aste di bambù hanno una spada di carta, che ci ricorda l’uccisione di un qualche tipo di animale. Questi due aspetti sono la base dell’idea che l’*awa* sia un serpente. Se consideriamo invece l’*awa* come un sole malvagio, è irragionevole offrirlo al santuario dopo averlo colpito.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Hagiwara, partendo da un punto di vista linguistico e storico-religioso, sostiene inoltre che il termine *awa* deriva da Awanagi e Awanami, i nomi di due divinità dell’acqua, nate dalla coppia ancestrale Inanagi-Izanami, basandosi sui miti narrati dal Kojiki (712) e Nihoshoki (780). Ivi, p. 45.

Secondo Hagiwara²⁴⁴, l'atto di colpire l'*awa* con aste di bambù avrebbe principalmente due significati: da un lato, colpire un *kami* (cioè la sua rappresentazione simbolica, in questo caso l'*awa*) significherebbe garantirsi la sua benevolenza, dall'altro, tale atto significherebbe proprio l'uccisione del serpente come azione esorcizzante. Nella tradizione religiosa giapponese, le funzioni benevolenti dei *kami* possono avere la loro controparte negativa: come fonte di vita e di prosperità, l'entità del *kami* può volgersi in calamitosa, dispensatrice di malattie, carestie, e quindi di morte. In questo gioco di forze positive/negative il rituale di percussione/uccisione svolge un ruolo fondamentale, in quanto l'azione rituale è ritenuta in grado di bilanciare e di convogliare a proprio favore i poteri benefici dei *kami*. Hagiwara definisce questa caratteristica dei *kami* con i termini *nigimitama* (il *kami* benefattore) e *aramitama* (il *kami* che porta sventura), per indicare la loro natura bipolare, in cui il potere creativo e distruttivo coesistono. Ne consegue che in questo contesto «l'*awatsuki*, il *sawa tsuki*, l'*enza tsuki* e lo *hamauchi* sono tutte cerimonie per esorcizzare e invitare la buona fortuna, colpendo, sollevando e trafiggendo un anello raffigurante un serpente»²⁴⁵.



Foto 10. Il *kumiaichō* lega con un cordino di paglia la parte superiore dell'*awa*. Kamishima-chō (2008).

²⁴⁴ Ivi, p. 43.

²⁴⁵ *Ibidem*.

IL CAPODANNO DI KAMISHIMA

1. *Il Capodanno tra continuità e innovazione*

Il maggior problema nell'assistere e nel partecipare direttamente alle varie cerimonie religiose che si svolgono a Kamishima-chō tra dicembre e gennaio è stato quello di essere sempre presente al loro completo svolgimento. In alcune giornate, in particolare all'inizio di dicembre, era facile seguire una processione o vedere come un gruppo di anziani costruiva un modellino di barca, usando bambù e foglie. In altri casi, data l'importanza della cerimonia, potevo assistere allo svolgimento di una danza teatrale in spazi aperti, come il *seko no michi* ("la via dei quartieri"), sulla banchina di una spiaggia oppure in edifici adibiti ad accogliere molte persone, come quello della cooperativa ittica. Il problema nasceva quando dovevo assistere a una serie di rituali e cerimonie che si svolgevano dal tardo pomeriggio fino alla mattina del giorno dopo in luoghi diversi, a seconda di chi e dove li svolgeva. Il momento più difficile è stato tra il 30 dicembre e il 1° gennaio, tre giorni in cui si celebravano le principali cerimonie di Capodanno. La difficoltà di essere sempre nel luogo giusto, sebbene usassi un opuscolo guida che mi aveva fornito un membro della cooperativa ittica, rendeva frustrante i miei molti tentativi di essere puntuale all'inizio dell'evento. In certi casi, seguivo semplicemente i partecipanti, che si spostavano dalla sede della cooperativa alla casa del *miyamochi*, rendendomi facile l'impresa. In altri casi, dovevo capire da solo il luogo di una cerimonia domestica, che si svolgeva con poche persone e spesso in maniera piuttosto sbrigativa.

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, il Capodanno di Kamishima-chō non si basa su un unico evento festivo, ma comprende una serie di eventi cerimoniali interrelati, che preparano

in maniera graduale la comunità all'avvento del nuovo anno. In particolare, tra il 31 dicembre e il 1° gennaio si celebrano una serie di eventi religiosi che rappresentano la fase più importante del Capodanno di Kamishima-chō, perché, oltre a costituire l'esperienza religiosa più importante della comunità, offrono un quadro completo dei rapporti di potere sul piano organizzativo tra le vecchie istituzioni comunitarie (*miyamochi* e *inkyoshu*) e le nuove (*chōnaikai*, "Associazioni di vicinato", e *gyōgyokumiai*, "Associazione cooperativa ittica")²⁴⁶. Dato che il passaggio delle responsabilità organizzative del *gētā matsuri* alle nuove organizzazioni ha imposto una negoziazione forzata delle relazioni istituzionali, per arginare tali difficoltà è stato necessario spostare il baricentro istituzionale verso i *chōnaikai* e il *gyōgyokumiai*, "fabbriche di vita sociale"²⁴⁷, caratterizzate da una dinamicità in grado di adattarsi meglio al mutamento economico e sociale della comunità.

Al fine di offrire un resoconto etnografico sul problema del mutamento delle organizzazioni locali, in questo capitolo metteremo al centro della riflessione l'organizzazione sociale dello spazio, attraverso il quale si assiste, con il progressivo mutamento organizzativo, a un cambiamento degli spazi adibiti alle celebrazioni religiose e a una semplificazione delle strutture simboliche nelle procedure cerimoniali. Se partiamo dal presupposto che la gestione dello spazio offre innanzitutto un modello interpretativo per la percezione di una determinata realtà sociale, la riorrganizzazione dello spazio cerimoniale mette non solo in luce la trasformazione della matrice simbolica delle azioni rituali e dei modelli comportamentali a esse legate, ma anche la produzione e riproduzione delle strutture e dei significati, create attraverso gli ordinamenti sociali e le configurazioni spaziali dell'ambiente costruito. Lo spazio assume quindi un ruolo chiave per comprendere le dinamiche organizzative di questa comunità mettendo in luce anche aspetti di uno schema rituale collettivamente orchestrato su specifiche configurazioni dell'ambiente costruito²⁴⁸.

²⁴⁶ In questo capitolo vengono prese in considerazione solamente le cerimonie e i rituali che si svolgono ancora a Kamishima-chō. Per un resoconto completo del calendario cerimoniale del Capodanno, si veda Appendice 1.

²⁴⁷ T.C. Bestor, *Neighborhood Tokyo*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

²⁴⁸ Per una trattativa del rapporto spazio e pratiche religiose, cfr. S. Kawano, *Ritual Practice in Modern Japan: Ordering Place, People, and Action*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

2. Kotosame – yarimashōbune (8 dicembre)

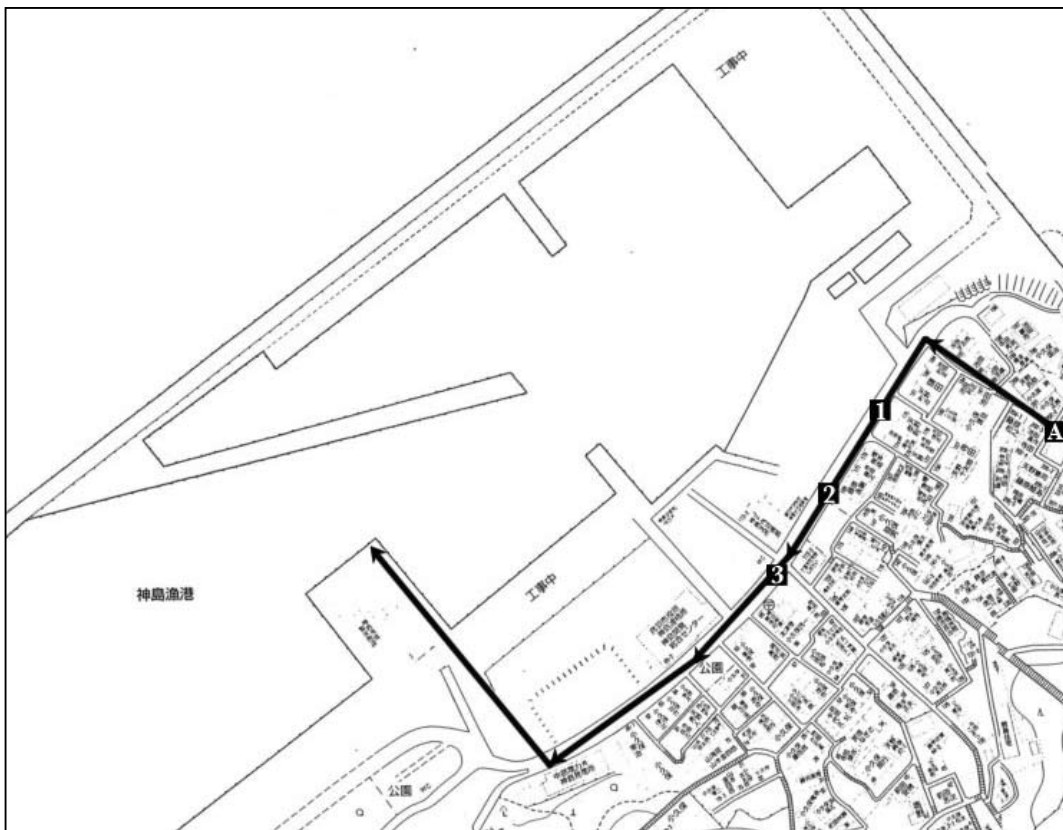
Chiamato anche *okurigami* (“allontanamento del *kami*”), lo *yarimashōbune* (“barca dell’allontanamento”) è una cerimonia esorcistica che sancisce l’inizio del periodo del Capodanno e che ha come significato rituale quello di allontanare la sfortuna dalla comunità dopo la conclusione dell’anno lavorativo. Il *miyamochi* e i membri dell’*inkyoshu* costruiscono una barca chiamata *yarimashōbune*, un termine che deriva da alcune espressioni d’esortazione pronunciate dai partecipanti durante la fase di costruzione: «Allontanati (*yarimashō*), allontanati Fūjin! [“*kami* del vento”] via! via! [*ō yare*] lascia che si allontanino verso Izumo, allontanati!». La costruzione dello *yarimashōbune* si compie in tarda mattinata all’interno della sala principale dello Yakushidō, un tempio buddista situato a *higashi seko* (“quartiere est”) di Kamishima-chō. Il *miyamochi*, il *kuchimai no jii* insieme agli altri membri dell’*inkyoshu* costruiscono un modellino di barca lungo circa 180 cm e largo circa 30 cm. Il fondo della barca (*shiki*) è fatto con un’asticella e lo scafo è composto da un’intelaiatura di bambù intrecciato, un lavoro che viene svolto dal *miyamochi* assieme al *kuchimai no jii*. Grazie alle abilità artigianali dei pescatori anziani, il lavoro di costruzione richiede all’incirca due ore, e, una volta conclusa la costruzione dello scafo, i membri dell’*inkyoshu* pongono sulla prua (*miyoshi*) il *sagari*, un oggetto di carta di colore rosso e bianco.

In seguito viene messo un vessillo che riporta la scritta *gozutennō*²⁴⁹ e all’interno dello scafo vengono riposte sette piccole bambole di carta (*ningyō*). Completata l’imbarcazione, viene versato sopra del *sake* come atto di purificazione rituale e tutti i partecipanti alla cerimonia ne bevono una tazza. Verso mezzogiorno i membri dell’*inkyoshu* pranzano nell’edificio dell’associazione cooperativa dei pescatori di Kamishima-chō, e verso le 14.30 fanno ritorno allo Yakushido, vestiti con gli abiti cerimoniali. In questa occasione in ogni famiglia dell’isola alcuni preparano l’*ohineri*, un dono contenente riso, fagioli *azuki* e alcune monete, mentre altri si strofinano il corpo usando alcuni rami di

²⁴⁹ Lett. “imperatore dalla testa di bue”. Nella tradizione buddhista popolare Gozu tennō è il nome attribuito al *kami* delle tempeste Susano no omikoto, divinità tutelare del santuario Gion (nome alternativo del santuario Yasaka di Kyōto) e del Gion *matsuri*, un importante *matsuri* eseguito nel santuario Yasaka di Kyōto per allontanare la pestilenza dalla città.



Foto 11. Il *kumiaichō* accompagna alcuni uomini che trasportano lo *yarimashobune* al porto. Kamishima-chō (2008).



Mapa 6. La freccia indica il percorso della processione che trasporta lo *yarimashōbune* dal tempio Yakushidō (indicato dalla lettera A) fino al porto, dove lo *yarimashōbune* verrà imbarcato in un motopeschereccio. Durante il tragitto, la processione fa tappa ai tre santuari dedicati a Kōshin (indicati dai numeri), chiamati *higashi Kōshin* (“Kōshin est”), *naka Kōshin* (“Kōshin centro”) e *minami Kōshin* (“Kōshin sud”).

gumi (ulivo selvatico, *Elaeagnus multiflora*)²⁵⁰ per trasferire la malasorte e liberarsi quindi dalla sfortuna. Durante il pomeriggio, le donne di Kamishima-chō preparano l'*awabikai* (una pietanza a base di riso cotto al vapore, verdure marinate chiamate *namasu*, assieme a fagioli *azuki*) e si recano a far visita (*shinze*) ai *kami* tutelari delle barche (*funedama*), del mare (*umi no kami*) e a *kōshin san*²⁵¹. Prima salgono a bordo delle imbarcazioni dei loro mariti e offrono le pietanze preparate al *funedama*; in seguito visitano l'*umi no kami* sul limitare della spiaggia di Maenohama dove offrono al mare le stesse offerte fatte al *funedama*; infine fanno visita a *kōshin san*, il *kami* tutelare della comunità venerato in ogni *seko*. Le donne appartenenti a un determinato *seko* fanno le offerte solo al *kōshin* del proprio *seko*.

Prima delle tre pomeridiane, il *miyamochi* e il *kuchimae no jii* si recano assieme ai membri dell'*inkyoshu*, al tempio Yakushidō, dove il *miyamochi* suona il *kane* (il gong usato nelle cerimonie buddiste) per far iniziare la processione. Alcuni giovani, imparentati con il *miyamochi* e il *kuchimae no jii*, trasportano sulle spalle lo *yarimashōbune* giù per le ripide strade del villaggio, e vengono seguiti da alcuni anziani che portano un piccolo tamburo, seguiti dai membri dell'*inkyoshu*. Questa processione, condotta dal *miyamochi*, si dirige a *higashi seko* ("seko est"), dove lo *yarimashōbune* viene depositato in cima a una collina (chiamata *yamabora*). Qui tutti i residenti di *higashi seko* depositano all'interno dello scafo i loro *ohineri* insieme ai *gumi*, gridando incessantemente *ō yarē ō yarēizumo no kuni he ō yarē* ("Via! via! via, verso il paese di Izumi!"). La processione prosegue quindi per la strada che conduce alla spiaggia, salvo poi cambiare bruscamente direzione e dirigersi verso il porto, dove li attendono i residenti

²⁵⁰ In certi casi, in assenza di un capofamiglia, il *gumi* viene strofinato sul pilastro principale della casa, in quanto a Kamishima-chō il nome per indicare il pilastro principale della casa è lo stesso per indicare il capofamiglia (*daikoku bashira*).

²⁵¹ *Kōshin san* è il termine locale per *kōjin*, che significa "divinità violenta" (*araburugami*), una divinità tutelare buddista generalmente ritratta con sei braccia e tre facce dall'espressione feroce, conosciuta come guardiano dei "tre tesori" del Buddismo (il Buddha, il Dharma, e il sangha o congregazione di monaci). Originariamente, il termine "divinità violenta" era applicato a ogni essere spirituale che manifestasse qualche potere e che causasse malefici e disastri. Nel tempo, questi concetti furono amalgamati nella forma dello Sanbō Kōjin ("le tre divinità feroci dei tre tesori"), mentre a livello popolare Kōjin venne associato al *kami* della casa (*ie no kami*), e ai numi tutelari della comunità.

di *minami seko* e *naka seko*, che compiranno le medesime azioni fatte dai residenti di *higashi seko*, versando inoltre riso e *sake* sullo scafo della barca.

A questo punto lo *yarimashōbune* viene ritenuto *ippaibune*, cioè “barca ricolma”, ed è pronta per essere trasportata in mare²⁵². I giovani che hanno partecipato alla processione trasportano lo *yarimashōbune* a bordo di un peschereccio, che si recherà a largo del canale di Irago, e qui lo caleranno in mare, dove affonderà in breve tempo sotto il peso degli *ohineri* e dei rami di *gumi*. Mentre il peschereccio è in mare, i membri del villaggio lo attendono sul porto perché soltanto con il suo rientro, la cerimonia dello *yarimashōbune* può ritenersi conclusa e i partecipanti possono far ritorno alle loro case, mentre il *kumiaichō*, assieme ai giovani che hanno partecipato alla processione, è invitato nella casa del *miyamochi* per festeggiarne la conclusione.

3. Simboli in transizione

Il sistema cerimoniale del Capodanno di Kamishima-chō si incentra sulla possibilità di esprimere la realtà e l’esperienza del mare secondo differenti categorie concettuali di spazio (inteso come “spazio logico”, occupato cioè da sistemi religiosi e culturali), assegnandone a particolari gruppi la gestione rituale del suo potere simbolico. L’acqua marina, che fa da filo conduttore nel complesso sistema cerimoniale che precede la notte di Capodanno, rappresenta sia un potente simbolo di purificazione rituale gestito dal *miyamochi*, sia un “filtro fisico e mentale”, attraverso il quale deve passare in prima istanza il benessere materiale e spirituale di ogni individuo della comunità. Con lo *yarimashōbune*, si sancisce la conclusione del lavoro e dei cicli produttivi connessi alla pesca, mediante la purificazione ed esorcizzazione dei mali che hanno afflitto la comunità, simbolizzati da un modellino di imbarcazione che viene gettato in mare. Solo così può iniziare un nuovo ciclo produttivo e una nuova fase del calendario cerimoniale comunitario. Nei giorni successivi allo *yarimashōbune* inizia il periodo del Capodanno con la consacrazione del nuovo

²⁵² Prima della fine della Seconda Guerra Mondiale, lo *yarimashōbune* veniva qualche volta trasportato dalle persone più povere per far visita alle famiglie del villaggio. In questa occasione, ogni famiglia preparava un dono in denaro.

miyamochi, a cui vengono affidati dal *kuchimai no jii* i simboli del *kami* del mare, che legittimano la sua carica istituzionale.

A mezzanotte dell'11 dicembre²⁵³ la cerimonia del *towatashi* (“invito del *kami*”) viene svolta nella casa del *kuchimai no jii*, dove avviene il passaggio della carica del *miyamochi*. Due giovani uomini, imparentati con il nuovo *miyamochi*, si recano presso la casa del *kuchimai no jii* per prendere due scatole di legno, chiamate *ujigami bako* (“le scatole del *kami* tutelare”) o *ujigamisama* (“*kami* guardiano”), contenenti i *kakimono* (“rotoli dipinti”) di Watatsumi Ōmikami (“il *kami* del mare”, venerato nel santuario Yatsushirō), alcuni strumenti per le cerimonie e dei documenti antichi. Con il passaggio dello *ujigami bako* al nuovo *miyamochi* la cerimonia del *towatashi* si conclude con l'ingestione di *sake*. Fino a vent'anni fa il *towatashi* era celebrato nel santuario Yatsushirō, in seguito fu semplificato organizzandolo nella casa del *kuchimai no jii*. Il *towatashi* è una cerimonia molto importante nel calendario cerimoniale di Kamishima-chō e lo *ujigami no bako* era considerato uno *yorishiro*, un oggetto posseduto dal *kami* tutelare, il cui contenuto era sottoposto a una rigida sorveglianza da parte del capo villaggio. All'interno dei due *ujigami no bako* venivano riposte dodici striscioline essiccate di *awabi* (chiamate in questo contesto cerimoniale *naganoshi*) pescate dalle *ama* che avevano partecipato alla cerimonia del *go-kuage* dell'11 giugno.

L'abito cerimoniale dell'ex *miyamochi* era il *suō* (un abito formale usato dai nobili di corte nel periodo Tokugawa) e l'*eboshi* (copricapo cerimoniale), mentre il capo villaggio vestiva il *kamishimo*, un abito formale usato dai samurai nel periodo Tokugawa. I due giovani che avevano il compito di andare a prendere gli *ujigami bako* gridavano la seguente frase: *nani tozo hayaku ujigamisama wo onegaitai* (“Restituisci gli *ujigami* prima possibile”), ed erano chiamati *nanadohan* (“sette volte e mezzo”). Il trasporto dei due *ujigami no bako* era basato sull'ordine di età dei *nanadohan*: al più giovane spettava il trasporto della scatola più piccola, mentre il più anziano aveva l'incarico di trasportare quella più grande. Avvolti in un foglio di carta nero, gli *ujigami bako* dovevano raggiungere la casa del nuovo *miyamochi* senza passare in luoghi ritenuti impuri (ad esempio, una casa dove c'era stato un recente lutto o un parto) e, nel caso in cui le sca-

²⁵³ In passato il *towatashi* si svolgeva il 12 novembre.

tole venivano contaminate, «diventavano così pesanti che non si potevano più trasportare». Una volta venuto in possesso delle scatole, il nuovo *miyamochi* riponeva gli *ujigami no bako* in un luogo sacro, controllava assieme al capo villaggio il contenuto, toglieva i *naganoshi* e li riponeva davanti alle scatole in segno di offerta al *kami*. Successivamente il *miyamochi* mimava l'offerta di porgere del riso di fronte agli *ujigami no bako*, quindi faceva rumore battendo i *manabashi* (due lunghe asticelle fatte di *sasu no ki* [deutzia], usate in cucina per tagliare il pesce) per indicare che il *kami* aveva preso residenza presso la sua casa.

Come molte altre cerimonie religiose di Kamishima-chō, la cerimonia del *towatashi* ha subito una radicale semplificazione. Durante il *towatashi* svolto nel dicembre del 2008 il nuovo *miyamochi* visitò la casa del *kuchimae no jii*, dove si scambiarono una coppa di *sake*, per poi recarsi insieme nella casa del *miyamochi* portando con sé i due *ujigami no bako*. Durante il tragitto i due anziani tenevano in bocca un pezzetto di carta perché non è consentito parlare durante il trasporto delle due scatole. Una volta giunti nella casa del *miyamochi*, il *kuchimai no jii* ricevette una coppa di *sake* dal *miyamochi* e la cerimonia si concluse. Gli *ujigami no bako* vennero quindi riposti all'interno del *tokonoma* (alcova) e ricoperti con un tessuto bianco. L'inizio del Capodanno (*shōgatsu hajime*) è ufficialmente il 13 dicembre, quando i membri della comunità celebrano nelle proprie case il *sekihan* (riso bollito condito con fagioli rossi *azuki*), un'offerta fatta ai *kami* domestici per celebrare l'evento e per propiziare una buona pesca. Sebbene il *sekihan* in passato fosse celebrato in ogni evento cerimoniale, adesso viene celebrato solamente in questa data, perché per i pescatori di Kamishima-chō il *sekihan* rappresenta un simbolo propiziatorio per una buona pesca di *kōnago*, in quanto il rosso dei fagioli *azuki* ricorda loro l'*akami* ("mare rosso"), quando i banchi di *kōnago* raggiungono la superficie del mare, tingendola di rosso²⁵⁴. Il *sekihan* viene riposto davanti al *kamidana* (altarino shinto) all'una del pomeriggio e viene consumato dai membri della famiglia verso sera. Oltre al *sekihan*, ogni famiglia prepara uno *tsukami*, una presina fatta con dodici striscioline di paglia intrecciata e purificata aspergendo sopra dell'acqua marina. Fino al 1997, ogni anno venivano preparati due *tsukami* – uno usato quotidianamente l'altro per il *sekihan*

²⁵⁴ Cfr. Cap. III.

–, anche se negli ultimi anni ne viene prodotto uno solo e spesso riutilizzato di anno in anno.

Nei giorni successivi al *sekihan* il *miyamochi* inizia la purificazione ogni mattina aspergendo con acqua marina (chiamata *shiobana*, cioè “fiore del mare”) alcune zone ritenute importanti dalla comunità: l’entrata e la porta del santuario Yatsushirō e uno spiazzo chiamato *tsuka*. Il *miyamochi* utilizza un contenitore di bambù per il *shiobana*, dove intinge un ramo di *chigaya* per aspergere l’acqua marina. Oltre allo *shiobana*, il *miyamochi* prepara, insieme al *kuchimai no jii*, i *koritoriba* (“luoghi di purificazione”)²⁵⁵ durante la mattina del 20 dicembre. I *koritoriba* sono degli spiazzi dove i membri della comunità si purificano versandosi dell’acqua calda. Verso le cinque del mattino il *miyamochi* distende quattro tappeti di paglia a *higashi seko*, dove installa cinque bastoni di legno (cedro giapponese, ma in passato erano usati dei rami di pino) per sostenere il tetto di paglia. Contemporaneamente il *kuchimai no jii* ne prepara un altro a *minami seko* (vd. mappa 7), infine un terzo viene poi allestito a *naka seko* da entrambi. L’uso dei tre *koritoriba*, usati fino al 20 gennaio, è riservato esclusivamente ai residenti nello stesso *seko* e al *miyamochi*.

Il 20 dicembre è una data molto impegnativa per il *miyamochi* e la sua famiglia, perché, dopo la preparazione dei *koritoriba* nella prima mattinata, una delle prime mansioni da svolgere è la preparazione del *kadomatsu*, una decorazione per l’ingresso principale della casa del *miyamochi*. Il *kadomatsu* è una decorazione molto elaborata che richiede parecchio tempo per la sua realizzazione. Proprio per questo motivo, escludendo la famiglia del *miyamochi*, molte famiglie di Kamishima-chō preferiscono oggi acquistare un *kadomatsu* già preparato a Tobashi. Prima della sua esposizione ufficiale (*kamomatsu mukae*, cioè “esposizione del *kadomatsu*”) che avviene il 28 dicembre, i componenti della famiglia del *miyamochi* si preparano per lo *shimeuchi*, il lavoro di intreccio dei fili di paglia per la creazione dello *shimenawa*, la corda sacra che rappresenta la principale decorazione del *kadomatsu*. Durante la preparazione del *kadomatsu*, ogni famiglia offre uno *shimenawa* e un *nakasu* a Ebisu, il *kami* della pesca, venerato nel *kamidana* (altarinò shinto) posto

²⁵⁵ Il termine *koritori* significa “purificare il corpo di qualcuno”, che questa pratica consiste nello spogliarsi e immergersi nel mare.



Mapa 7. Ubicazione dei tre koritoriba: A) koritoriba di higashi seko, B) koritoriba di naka seko, C) koritoriba di minami seko.



Foto 12. Il koritoriba di naka seko. Kamishima-chō (2008).

in cucina. Secondo le prescrizioni rituali vigenti a Kamishima-chō, la preparazione dello *shimenawa* deve essere svolta da un uomo all'interno della sua abitazione, il quale intreccia la paglia preparata durante l'estate (oggi acquistata a Toba-shi), perché, come spesso avviene nelle prescrizioni culturali shinto, è proibito alle donne di entrare nella stanza mentre viene intrecciato lo *shimenawa*.

Ogni anno viene aggiunta una corda allo *shimenawa*, e quando questo raggiunge il numero di dodici corde viene bruciato il 6 gennaio durante lo *Hachiman sai* ("festa di Hachiman"), sebbene la quantità dei fustelli dello *shimenawa* possa variare da famiglia a famiglia (ad esempio, una famiglia dispose nel 2008 quindici *shimenawa* davanti l'entrata di casa, uno per il *kamidana* domestico, due per la barca, tre per un furgoncino, il *tokonoma* e un magazzino per il pesce). Insieme al *shimenawa*, le altre decorazioni del *kadomatsu* sono lo *shide*, una striscia di carta bianca posta sopra al *shimenawa*, il *fuda*²⁵⁶ (un amuleto di carta preparato ogni anno, sul quale vengono scritte frasi come "L'entrata per i futuri discendenti" oppure "L'entrata dei discendenti di Shimon Shorai")²⁵⁷, *dairyō* ("buona pesca"), *anzen* ("sicurezza").

²⁵⁶ Durante la celebrazione del Capodanno vengono preparati tre tipi di *fuda*: il più grande viene appeso nell'entrata della casa, un altro di medie dimensioni viene messo in cucina, mentre un terzo *fuda*, più piccolo, viene offerto al *kamidana* (altare shinto) della casa. Spesso le loro dimensioni sono direttamente rapportate all'efficacia dei loro poteri: più grandi sono, più sono in grado di fornire benefici efficaci. Questi *fuda* vengono preparati a Kamishima-chō dallo *ōdaiku* (oppure *daidaiku*), il carpentiere che ha costruito la casa. Generalmente i *fuda* hanno come funzione primaria quella di sacralizzare una determinata area, normalmente un ambiente domestico: una volta acquistati vengono riposti nei *butsudan* (altari buddisti domestici) o nei *kamidana*.

²⁵⁷ L'origine di questa espressione prende spunto da una leggenda narrata nel Bingo Fudoki ("Annali storico-geografici di Bingo [oggi Hiroshimaken]"). In tempi remoti, il *kami* del Mare del Nord (*muku no kami*) giunse nelle terre del sud per cercare sua moglie. Dato che si era fatto tardi, il *kami* cercò un riparo per la notte. In quelle terre vivevano due fratelli che si chiamavano Somin Shorai e Kyotan Shorai, il primo era un uomo povero, mentre il fratello più anziano possedeva centinaia di case e magazzini. Quando il *kami* chiese un alloggio all'uomo ricco, Kyotan Shorai si rifiutò di dargli ospitalità. Diversamente, Somin Shorai acconsentì di ospitare lo straniero preparandogli una sedia con delle corde di paglia. Qualche anno più tardi, il *kami* tornò con i suoi otto figli da Somin Shorai e gli chiese se avesse moglie e figli. Somin rispose che aveva una moglie e una figlia. Quindi il *kami* disse all'uomo: «Indossa un anello di paglia sulla vita» e Somin seguì il suo consiglio. Quella notte il *kami* uccise tutti coloro che non indossavano l'anello,

Molte di queste scritte dipendono dal tipo di lavoro svolto dal capofamiglia. A fianco di queste frasi vengono scritte anche espressioni augurali come *shichifukujin* (“i sette *kami* della fortuna”), *shichifuku sokusei* (“nascete, sette fortune”) *shichinan sokumetsu* (“sparite, sette sfortune”). Sul retro del *fuda* vengono dipinti due simboli, chiamati *sēman* e *dōman*, che hanno la funzione di tenere lontano le entità malevole dalla casa. Questi due simboli, presenti anche negli indumenti e negli attrezzi delle pescatrici *ama* durante le immersioni, sono di origine taoista. Sullo *shimenawa* vengono inoltre appesi alcuni oggetti come lo *yomegoji* (una bambola di carta), un pezzo di carbone (*sumi*), l'*urajiro* (foglie di una pianta di fagioli bianchi), un tipo di arancia amara chiamata *daidai* e altre decorazioni fatte di carta bianca. Il peso dello *shimenawa* è sorretto da cinque rami di pino (*matsu*) decorati con fogli di carta bianca (*shide*) e con bambù (*take*)²⁵⁸. Un'altra celebrazione importante del 20 dicembre è il *mochitsuki*, la preparazione delle torte di riso nei due templi buddisti di Kamishima-chō (Yakushidō e Keiko), mentre il giorno successivo questo compito spetta alla famiglia del *miyamochi* e successivamente alle altre famiglie della comunità, che le preparano tra il 22 dicembre e il 24 dicembre. I dolci sono preparati in questi particolari giorni per evitare l'*unohi* (“il giorno del ratto”, secondo il calendario zodiacale cinese) e il *butsunohi* (“il giorno del Buddha”), considerati infausti secondo la cosmologia esoterica giapponese (*onmyōdō*). Anche il *sechi*, un dolce di riso a due strati decorato con *kaki* è offerto ai *kami* tutelari della casa: a Ebisu, *ujigami sama*, *hotoke* (Buddha) e al *kami* dell'alcova (*tokonoma*).

4. Mamemaki

La prima cerimonia che si svolge a Kamishima-chō nella gior-

risparmiando così solo Somin e la sua famiglia. Il giorno seguente il *kami* si rivolse nuovamente a Somin «Sono Susano no mikoto [il *kami* delle tempeste]. Quando c'è un'epidemia, indossa un anello di paglia sulla vita. Finché seguirai il mio consiglio, tu e la tua famiglia sarete protetti». J. Iwata, *Toba Shima no minzoku kazushi majin no seikatsu jiten*『鳥羽市志摩の民俗一志魔人の生活辞典』, Toba-shi, Toba Shima Bunka Kenkyūkai, 1970, p. 43.

²⁵⁸ A Kamishima-chō vengono usati tre tipi di *kadomatsu*: lo *mitsujime* (il *kadomatsu* con tre rami), con le varianti a cinque rami (*itsutsujime*) usato per l'entrata di casa, e a sette rami (*nanatsujime*) per l'alcova (*tokonoma*).

nata del 31 dicembre è il *mamemaki*, uno degli eventi cerimoniali esorcistici più diffusi in Giappone, che prevede il lancio di fagioli in determinati luoghi per allontanare la malasorte. I fagioli (*mame*), tradizionalmente considerati un potente simbolo esorcistico usato anche durante la cerimonia del *setsubun* a febbraio, vengono fatti arrostitire su un piatto di terracotta (*houroku*) e rimescolati usando una delle presine (*nakasu*) preparate l'11 dicembre. Per alimentare la fiamma, il *miyamochi* getta alcune foglie di *yabunenikkei* (*Cinnamomum pedunculatum*) e del pitosforo *tobera*. La ragione per cui si utilizza questo tipo di piante è l'odore sgradevole che emettono durante la combustione, ritenuto in grado di allontanare gli spiriti maligni. Insieme al *tobera* e al *yabunenikkei* vengono bruciati in un fornello anche dei rami di deutzia, chiamati *sasu no ki*, molto in uso a Kamishimachō per l'assenza di resina e per la sua flessibilità. L'accensione e il mantenimento del fuoco, un procedimento che richiede circa una decina di minuti ed è facilitato dall'uso di una fiamma a gas, viene chiamato *hi kiri* oppure *hi wo kiru*, cioè "taglio del fuoco", proprio per indicare come la combustione di queste piante recida simbolicamente la malasorte.

Dopo la cottura dei fagioli, ogni famiglia prepara gli *akusabashi*, delle sardine essiccate infilzate con un bastoncino di legno, molto popolari nell'area di Shima e di Toba-shi²⁵⁹, che hanno la funzione di allontanare gli influssi malevoli dalla famiglia. Ogni famiglia prepara dodici *akusabashi* grigliandoli sopra lo stesso fornello usato per i fagioli, per purificare una parte del corpo oppure per augurare la guarigione da una malattia. Gli *akusabashi* vengono inoltre usati per un'altra cerimonia domestica che prevede l'accensione di una piccola torcia composta da *akusabashi*, un capello della moglie del capofamiglia e delle foglie di *tobera*. Questa cerimonia ha la funzione di allontanare le epidemie e, proprio per questo motivo, gli *akusabashi* vengono offerti in questo giorno ai tre *aragami* ("kami rozzo", protettore della comunità, ma anche fautore di epidemie) presenti nei tre *seko* e posti di fronte anche agli altarini domestici dedicati a Ebisu, al *tokonoma*, sulle imbarcazioni, attorno al tempio di Yakushi, nei quattro angoli della casa e vicino allo *shimenawa*. Queste decorazioni verranno quindi tolte l'11 gennaio per essere bruciate as-

²⁵⁹ F. Nomura, *Mie-ken no gyōson no shōgatsu gyōji to matsuri* 「三重県の海村の正月行事と祭り」, «Umi to ningen» 『海と人間』17, 1990. p. 31.

sieme a tutte le altre decorazioni nel *dondon yaki*, uno spiazzo presso la collina (*dondon*) situata a *higashi seko*.

Dopo la preparazione degli *akusabashi*, i fagioli arrostiti vengono riposti all'interno di una cesta, mentre un'altra piccola cesta viene riempita con dei *mamesuna*, dei sassolini bianchi simili a dei fagioli, che sono stati raccolti sulla spiaggia. I *mame* e i *mamesuna* rappresentano rispettivamente la fortuna e la malasorte e sono chiamati *fuku no mame* ("fagioli della fortuna") e *oni no mame* ("fagioli dei demoni"), anche se, come spesso raccontavano alcuni anziani, i *mamesuna* vengono oggi mescolati assieme ai fagioli per semplificare la cerimonia del *mamemaki*. Ogni capofamiglia della comunità prende le due ceste contenenti i *mame* e i *mamesuna* e si apposta davanti all'entrata della propria casa rivolgendosi prima verso l'interno (*uchi*), pronunciando per tre volte la frase *fuku wa uchi* ("Entra, fortuna") e lanciando dei fagioli presi dalla cesta dei *fuku no mame*, e in seguito verso l'esterno (*soto*), compiendo la medesima azione ma pronunciando però la frase *oni wa soto* ("Fuori la sfortuna/demonio") per due volte e lanciando degli *oni no mame* nella direzione opposta.

La cerimonia dei *mamemaki* si conclude ripetendo nelle stesse modalità il lancio dei *fuku no mame*. La cerimonia del *mame maki* viene svolta seguendo le stesse modalità anche davanti al *tokonoma* ("alcova") di casa e di fronte al *nezumi mado*, una sorta di armadio a due porte. Con la stessa procedura, il capofamiglia si reca quindi davanti alla propria imbarcazione, dove lancia i *fuku no mame* nella direzione della propria barca, e degli *oni no mame* in mare. Successivamente, gli altri luoghi in cui si reca il capofamiglia sono il piccolo santuario Aragami, il santuario Yatsushirō e infine il tempio Yakushidō. Per evitare che il rituale di purificazione sia compromesso, durante lo svolgimento del *mamemaki* i famigliari non possono uscire di casa fino a quando il capofamiglia non fa ritorno. La conclusione della cerimonia del *mamemaki* avviene quando tutti i famigliari mangiano i fagioli rimasti nella cesta del *fuku no mame*, avendone presa una quantità che corrisponde alla propria età. Il resto dei fagioli viene quindi avvolto in un foglio di carta bianca e messi davanti al *kamidana* di Ebisu come offerta.

Una delle caratteristiche principali del *mamemaki* è l'ordine con cui si svolge la cerimonia, basata sulle gerarchie istituzionali della comunità. Per tradizione, la prima persona che deve celebrare il *mamemaki* è il *miyamochi*, seguito poi dal *kuchi-*

mai no jii e infine da tutti gli altri capifamiglia della comunità. Non sempre però si rispetta questo ordine e, come qualche anziano raccontava, «quando si fa notte puoi iniziare [il *mame-maki*] quando vuoi». Inoltre, in passato l'ordine era invertito, e alla cerimonia partecipavano anche altre cariche istituzionali: come riporta Hori, il primo a celebrare la cerimonia non era il *miyamochi*, ma il *kuchimai no jii*, il quale, dopo aver celebrato il *mamemaki*, passava i fagioli al *kumiaichō* (il direttore della cooperativa ittica), che, a sua volta, celebrava il *mamemaki* davanti alla sede della cooperativa locale²⁶⁰. Oggi come in passato, la sede locale della cooperativa ittica di Kamishima-chō rappresenta uno “spazio identitario concretamente reale” per la comunità, il quale, nell'arco degli ultimi anni, ha cominciato a svolgere un ruolo sempre più centrale all'interno del calendario cerimoniale. Proprio per questo motivo la sede della cooperativa ittica è diventata uno “spazio ibrido”, un luogo dove s'intrecciano le vicissitudini economiche e sociali con il sistema religioso locale. Come vedremo anche in altri eventi festivi del Capodanno, la sede della cooperativa ittica, all'interno del contesto celebrativo del *mamemaki*, ha iniziato a operare un'azione di scardinamento nelle pratiche celebrative organizzate dal *miyamochi*, attraverso un processo di slittamento degli spazi celebrativi.

Già dal 2005, la preparazione dei *fuku no mame* avviene all'interno della sede della cooperativa ittica, dove il *miyamochi* arrostitisce i fagioli su un piatto di terracotta (*hōroku*), esegue la cerimonia del *mamemaki* seguendo tutte le varie tappe del villaggio (compresa la sua casa), e una volta che ha concluso, telefona al *kujimae no jii* per informarlo che può iniziare la cerimonia, dando così il via agli altri capifamiglia per iniziare la cerimonia. Se da un lato è possibile quindi affermare che parte di questa cerimonia sia stata indubbiamente assorbita nella sede della cooperativa, dall'altro questa trasformazione mette in luce quali sono i nuovi modelli d'interazione tra lo spazio domestico del *miyamochi* – matrice simbolica che determina le attività cerimoniali e rituali della comunità – i nuovi modelli di rappresentazione spaziale e le produzioni di significato che ne derivano. La casa del *miyamochi*

²⁶⁰ S. Hori, *Shima ritō no minzoku (sono 2) –Toshijima-chō·Kamishima·Shinōjima nado ni okeru jittai chōsa yori*「島離島の民俗(その2)―答志島町・神島町・篠島などにおける実態調査より―」, in *Chūkyō daigaku bungakubu* 『中京大学文学部紀要』, vol. 1, Chūkyō daigaku bungakubu, 1968, p. 59.

rappresenta il fulcro sacro che unisce la comunità, essendo un luogo di convergenza e di aggregazione sociale e religiosa. Come ha scritto Massimo Raveri ²⁶¹:

Dato che la carica del *tōya* si trasmette di anno in anno ai vari capifamiglia, il fulcro della comunità cambia con regolarità ciclica. È come se, nell'equilibrio dei rapporti spaziali con l'abitato, venisse a spostarsi il baricentro che li sorregge. E così le coordinate che definiscono lo spazio sociale e religioso di tutto il villaggio si devono trasformare continuamente per adeguarsi alla nuova situazione. Per questo, in occasione dei riti per il nuovo anno, che sanciscono il passaggio dei poteri da un capofamiglia all'altro, gli elementi di arredamento della casa del nuovo *tōya* [...] sono tutti rinnovati e l'organizzazione interna degli spazi viene mutata, perché la casa diventi la proiezione simbolica di tutto il villaggio.

In termini generali, si può quindi affermare che lo spazio domestico del *tōya/miyamochi* costituisce l'inquadramento effettivo di un determinato sistema sociale, in cui le pratiche religiose vengono modulate secondo disposizioni spaziali gerarchicamente strutturate. Come abbiamo precedentemente sostenuto, la struttura organizzativa della comunità di Kamishima-chō si basa su un "sistema orizzontale", il cui baricentro istituzionale slitta annualmente di famiglia in famiglia sulla base di determinati criteri di selezione. Con la creazione di un nuovo spazio adibito alle celebrazioni religiose, si assiste quindi a un movimento centripeto che converge sulla sede della cooperativa locale, stabilendo così un "punto fermo" nel sistema di organizzazione degli eventi cerimoniali comunitari.

5. Morōmo kubari

La prima cerimonia che si svolge durante il pomeriggio del 31 dicembre è il *morōmo kubari* ("l'invio dei mandarini"). Verso le sette di sera, tutti i bambini maschi dei parenti del *miyamochi* si recano presso la casa del nonno per prendere una cesta ricolma di *morōmo*, dei mandarini confezionati con striscioline di alghe *konbu* (*Saccharina japonica*) legate con una foglia di *kaya* ("eu-

²⁶¹ M. Raveri, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006, p. 62.

lalia”, *Eulalia japonica*). Il 27 dicembre Gli anziani dell’associazione dei pensionati (*rōjinkai*) preparano 1200 *morōmo* e circa 200 *morōmo* vengono consegnati al *miyamochi* e al *kuchimai no jii*, mentre il resto viene distribuito tra i membri della comunità durante la celebrazione dello *hinata matsuri* (1° gennaio) e del *muika matsuri* (3 gennaio). La ragione per cui la preparazione dei *morōmo* viene svolta dagli anziani del villaggio è dovuta alle rigide prescrizioni rituali shinto, che vietano a persone considerate impure (a causa di un lutto, malattia, mestruazioni, ecc.) di partecipare ai preparativi cerimoniali. Dato che questa mansione viene svolta principalmente dalle donne della comunità, la condizione di anzianità permetterebbe quindi di evitare l’impurità delle mestruazioni.

Dopo essere stati consegnati al *miyamochi*, i *morōmo* vengono distribuiti in quattro ceste e consegnati ai bambini. Accompagnati da un adulto, i bambini, divisi in quattro gruppi, si recano presso le famiglie della comunità, seguendo una precisa lista di nomi. Giunto sulla soglia di casa, il bambino scambia con i residenti della casa le seguenti frasi:

Bambino: *morōmō*²⁶²

Famigliari: *dōre* (“Prego”)²⁶³

Bambino: *fuku no kami ga mairimashita* (“È arrivato il *kami* della fortuna”)

Famigliari: *ottomedetai* (“Di buon auspicio!”).

Dopo questo breve scambio di parole ogni bambino riceve un *oshiki*, una moneta da 100 yen avvolta con carta bianca. Nel caso in cui una famiglia sia in lutto, il bambino deposita il *morōmo* nello *tsuboke* posto sull’entrata di casa. Una volta ricevuto il *morōmo*, ogni famiglia lo ripone davanti al *kamidana* come offerta al *kami* tutelare fino al 20 gennaio, l’ultimo giorno di Capodanno. In passato, la celebrazione del *morōmo kubari* veniva svolta dal *miyamochi* e dal *kuchimai no jii*, i quali accompagnavano i bambini per le case del villaggio. Come raccontavano molti pescatori, il significato del *morōmo kubari* è principalmente le-

²⁶² Il termine, oltre a indicare il mandarino, è anche un forma contratta di *mono mōsu*, “dico qualcosa”.

²⁶³ Questo scambio di parole è presente anche nella conversazione cerimoniale dello *aitō*, un messaggero di un santuario shinto, durante la celebrazione di un evento festivo primaverile.

gato al gesto del *miyamochi* di regalare un tesoro (*tawaramono*) alla comunità, in segno di buon auspicio per l'anno nuovo.

Questa particolare cerimonia, che durante la Seconda Guerra Mondiale aveva assunto il significato di auspicare la vittoria del Giappone²⁶⁴, viene svolta anche nelle aree limitrofe della città di Toba-shi. Secondo Yoshio Hotta²⁶⁵ il *morōmo kubari* farebbe parte delle credenze religiose riguardanti i *marebito*, i *kami* visitatori provenienti da un paese lontano, che visitano la comunità per portare doni:

A Okinawa si credeva che il fuoco, la vita e la pianta del riso fossero state portate da Nirai e Kanai [luoghi mitici dai quali ha avuto origine la vita]. Coloro che portarono queste cose devono essere i *marebito*. Il *kami* portò anche cose spiacevoli come i topi e le pulci da Niruya [termine che indica i paesi di *niruya* e *kanai*]. [...] Il tesoro [*morōmo*] era un mandarino, *kaya*, castagne essiccate e *konbu* legate con una foglia di eulalia. Era un piccolo oggetto simbolico, che conteneva però sia le ricchezze della terra sia i prodotti del mare, e che veniva portato in ogni casa.

Hotta²⁶⁶ accentua inoltre il fatto che la visita del *miyamochi* rimanda alla figura del *marebito*:

Se c'è una credenza profondamente radicata nella mente dei Giapponesi – come quella dell'esistenza di una terra spirituale lontana oltre il mare orientale, chiamata *tokoyo no kuni, ne no kuni* [...] *niruya* e *kanai* –, allora la visita del *tōya* nell'area di Shima dovrebbe essere connessa a questa credenza. Non vi è nessun dubbio che il *tōya* e il *motokata* [un altro termine che designa la stessa mansione del *tōya*] siano dei rappresentanti dei *marebito*.

L'associazione tra il *miyamochi* e il *marebito* teorizzata da Hotta si ricollega inoltre a un altro aspetto della complessa simbologia religiosa del Capodanno di Kamishima-chō, e cioè alla figura dell'*umi no kami* (“divinità del mare”), che svolge un ruolo chiave nelle cerimonie successive al *morōmo kubari*. Chiamato

²⁶⁴ Durante la guerra, a causa delle ristrettezze economiche i *morōmo* venivano preparati con i frutti dell'eulalia, che dovevano simboleggiare le castagne essiccate, e venivano chiamati *kachiguri* (“castagne della vittoria”).

²⁶⁵ Y. Hotta, *Shima no kaishin nitsuite – mondai no teiki ni haeru* 「志摩の海神について 一問題の提起に替える」, in *Umi no kami shinkō no kenkyū* 『海の神信仰の研究・上』, vol. 1, Tōkyō, Hikarishobō, 1978, p. 63.

²⁶⁶ Ivi, pp. 68-72.

anche Watatsumi Ō mikami (“il grande *kami* Watatsumi”), l'*umi no kami* rappresenta il perno simbolico dei processi di identificazione della comunità con l'ambiente marino, mettendo in luce aspetti di una complessità sociale e culturale, che sono in stretta correlazione con i processi di assimilazione conseguenti alla territorialità e all'economia locale. Come vedremo di seguito, la gestione del potere simbolico dell'*umi no kami*, che ha contraddistinto le performance cerimoniali e rituali della notte di Capodanno, rientra nelle competenze dell'Associazione cooperativa ittica e dell'Associazione di vicinato, che rappresentano le nuove forme di organizzazione della comunità.

6. Un cerchio che si restringe

Mentre la cerimonia del *morōmo kubari* giunge alla sua conclusione, tutti gli uomini della comunità, accompagnati dai parenti del nuovo *miyamochi* con un'età compresa tra i 25 e i 40 anni, si recano presso la sede della cooperativa ittica per celebrare l'*awa tsukuri* (“costruzione dell'*awa*”), una cerimonia in cui si costruisce l'*awa*, un enorme cerchio fatto di *gumi* intrecciati e avvolto con fogli di carta bianca (*washi*). Sebbene in passato la costruzione dell'*awa* spettasse unicamente ai parenti del *miyamochi*, a causa del calo demografico sono subentrati anche i membri appartenenti ai vari *chōnaikai* (“Associazioni di vicinato”). Fino a circa cinquant'anni fa, l'*awa* veniva preparato nella casa del *miyamochi*, ma il luogo è stato cambiato trent'anni fa²⁶⁷, a causa dei costi eccessivi per l'acquisto delle offerte e del banchetto. La scelta di cambiare luogo venne all'inizio contrastata dagli stessi membri della cooperativa locale: dato che, in ogni caso, il *miyamochi* doveva celebrare una festa nella sua casa dopo la conclusione dell'*awa tsukuri*, si riteneva inutile spostare il luogo della costruzione dell'*awa* per arginare le spese. Si giunse comunque a un accordo: la sede della costruzione dell'*awa* divenne il secondo piano della cooperativa locale,

²⁶⁷ Le date riportate sono indicative, in quanto ho riscontrato alcune incongruenze riguardo all'anno in cui è avvenuto questo cambiamento. Hitoshi Yamada riporta che la costruzione dell'*awa* veniva fatta a casa del *miyamochi*. È possibile quindi ritenere che ci sia un certo grado di discontinuità e che, in certi casi, il *miyamochi* decidesse quindi di celebrare l'*awa tsukuri* nella sua casa. Cfr. H. Yamada, *Tayō hebi kaijin – Kamishima-chō gētā matsuri no shōchō sekai* 「太陽・蛇・海神—神島町ゲーター祭りの象徴世界」, «Hosei Jinruigaku» 『法政人 類学』 67, 1995, p. 14.

mentre le principali celebrazioni religiose, inclusi il banchetto e la consacrazione dell'*awa*, rimasero nella casa del *miyamochi*. Questa scelta, negli anni successivi, risultò appropriata anche da un punto di vista del marketing turistico locale, in quanto troupe televisive, fotografi, giornalisti e studiosi locali iniziarono ad assistere con una certa regolarità alle celebrazioni del Capodanno di Kamishima-chō. Proprio per ovviare anche al problema di riuscire a contenere il maggior numero possibile di persone durante lo svolgimento dell'*awa tsukuri*, il secondo piano della cooperativa divenne quindi il luogo ideale.

Durante il pomeriggio alcuni parenti del *miyamochi* distribuiscono a tutte le famiglie del villaggio un foglietto in cui sono riportate tutte le informazioni, gli orari e le procedure da seguire per la celebrazione dell'*awa tsukuri*. Il foglio viene preparato di anno in anno dal *Kamishima-chō chōnaikai* ("Associazione di vicinato di Kamishima-chō") con la collaborazione della direzione della cooperativa ittica locale. Il materiale usato durante l'*awa tsukuri* viene preparato tre o quattro giorni dopo la conclusione del *towatashi* (11 dicembre), quando il nuovo *miyamochi*, accompagnato dai suoi parenti e da alcuni membri dell'Associazione cooperativa ittica, si reca presso la montagna situata dietro la spiaggia di Gori per tagliare rami di *gumi* (*Elaeagnus multiflora*) lunghi 7–8 *shaku* (circa 210–240 cm), scelti sulla base della loro naturale incurvatura. Nello stesso giorno un altro gruppo di uomini si reca dietro la scuola elementare di Kamishima-chō per tagliare alcuni rami di pino di una lunghezza compresa tra i 35 e i 40 cm, utilizzati per la celebrazione dello *Hachiman sai* ("festival di Hachiman") che si svolge il 6 gennaio. Questo lavoro viene chiamato *matsu kiri* ("taglio del pino"), e le fascine di legno insieme ai rami di *tobera* vengono trasportate in uno spiazzo all'interno del recinto del santuario del santuario Yastushirō.

Qualche giorno prima della celebrazione dell'*awa tsukuri* gli uomini della comunità si recano nei pressi della spiaggia di Gori per tagliare canne di bambù *medake* (*Pleioblastus simonii*) usate per la cerimonia dell'*awa tsuki* ("sollevamento dell'*awa*"). Come mi raccontavano alcuni anziani della comunità, l'uso dei *medake* nella celebrazione del *gētā matsuri* è un'introduzione recente, perché in passato l'*awa* era molto più grosso e per sollevarlo bisognava quindi usare delle canne più robuste dei *medake*. Queste canne, usate anche in passato per il *kōnago sukui* ("pesca dell'ammodite"), erano chiamate *gero* e venivano periodicamen-

te comprate a Toba-shi. «L'*awa* in passato era molto più grosso e pesante», raccontava una signora, «ma ora ci sono poche persone per sollevarlo e quindi l'hanno reso più leggero e sottile. Per questo motivo ora usiamo i *medake*»²⁶⁸. Una volta tagliati, i *medake* vengono quindi adornati sulla punta con striscioline zigzaganti di carta bianca (*shide*) e poste di fronte all'entrata di casa. La quantità di canne possedute da ogni famiglia dipende dal numero dei componenti: oltre al capofamiglia, solo i figli maschi hanno il diritto di possedere una canna di bambù da usare per la cerimonia dell'*awa tsuki*.

Un altro motivo per cui l'*awa* viene reso più sottile – il cerchio ha uno spessore che non supera i 20 cm e ha un diametro di circa 2 m – è dovuto al fatto che i parenti del *kuchimai no jii* preferiscono renderlo più leggero, dato che hanno il compito di trasportarlo in giro per il villaggio e portarlo su per la lunga e ripida gradinata del santuario Yatsushirō. La scelta di renderlo più leggero tuttavia non viene spesso accettata dal *miyamochi* e dalla sua famiglia, perché l'*awa* rappresenta un simbolo prestigioso sia per la comunità sia per il *miyamochi* in carica. Dato che un *awa* troppo sottile sminuirebbe il prestigio del *miyamochi*, la decisione delle sue dimensioni è spesso oggetto di forti discussioni tra il *miyamochi* e il *kuchimai no jii*. Insieme ai *gumi* e ai *medake* vengono preparate infine le cordicelle di *wara* (“paglia”), intrecciate in estate da alcuni parenti del *miyamochi* e utilizzate per legare insieme i *gumi* e i fogli di carta bianca (*shoji*). L'*awa* richiede una grossa quantità di corde affinché i *gumi* siano legati assieme in modo sufficientemente stabile per il suo trasporto. Dal 1995, inoltre, proprio per rendere ancora più stabile il cerchio, è stata introdotta la corda di nylon, utilizzata nelle prime fasi di preparazione dell'*awa*.

Il luogo dove si svolge l'*awa tsukuri* viene preparato durante il pomeriggio: scrivanie e sedie e altro materiale lasciato in deposito vengono accatastati negli angoli della stanza, mentre sulle pareti della stanza viene appeso un lungo telone colorato a strisce bianche e rosse e adornato con lo *shimenawa* (“corda sacra”) per sacralizzare l'area. In mezzo alla sala viene disteso un enorme telone blu sopra al quale vengono disposte delle stuoie di paglia. Vicino alle stuoie vengono messi gli utensili (seghetti, accette, ecc.) per la rifinitura dei rami di *gumi*, i quali, dopo essere

²⁶⁸ Cfr. Introduzione.

stati purificati dalla oglie del *miyamochi* mediante aspersione di acqua marina con lo *shiobana* (contenitore di bambù), vengono depositati su un angolo del telone blu. Su un lato della stanza viene disposto il *tokonoma*, dove vengono appesi dei *kakimono* raffiguranti il *kami* del sole Amaterasu Ōmikami, il *kami* del mare Watatsumi Ōkami e il *kami* della guerra Hachiman. *Sake*, dolci e alcune cordicelle di paglia vengono posti davanti ai *kakimono* in segno di offerta. Vicino all'entrata della stanza c'è un tavolino di legno dove vengono disposte delle tazzine di legno e un grosso contenitore di *sake*, da offrire alle persone che partecipano oppure assistono alla cerimonia.

I partecipanti indossano una tuta da lavoro bianca e sul capo portano un *tenugui*, una fascia bianca decorata con lo *hinomaru* (un cerchio di colore rosso raffigurante il sole) e con la scritta *Yatsushirō jinja*. L'usanza di rispettare il protocollo cerimoniale per gli abiti non è comunque sempre seguita: alcuni partecipanti indossano tute sponsorizzate da famose ditte per motori nautici e molti anziani indossano giacche e abiti di colore diverso. Soltanto il *miyamochi*, sua moglie (l'unica donna ammessa alla cerimonia), il *kuchimai no jū* e il *kumiaichō* indossano i tradizionali abiti cerimoniali: l'*eboshi* e il *suō* di colore blu per i due *miyamochi*, lo *hakama* nero per il *kumiaichō* e il tradizionale *kimono* nero con fascia rossa per la moglie del *miyamochi*²⁶⁹. Seduti davanti al *tokonoma*, assistono allo svolgimento dell'*awa tsukuri*. Prima che inizi la cerimonia, il *kannushi* (sacerdote shinto) esegue un

²⁶⁹ Nelle celebrazioni religiose del *gētā matsuri* i colori svolgono un ruolo importante: l'*awa* è di colore bianco, i partecipanti che costruiscono, trasportano e sollevano il grande cerchio sono vestiti di bianco; la moglie del *miyamochi* indossa un *kimono* e un copricapo nero, mentre è cinta da una fascia rossa durante le celebrazioni dello *awa tsukuri* e dello *Hachiman sai*. Il contrasto tra questi tre colori assume un ruolo importante sul piano simbolico religioso. Secondo l'antropologo Masao Yamaguchi, che si riallaccia al discorso di Victor Turner, questi tre colori sarebbero lo stadio iniziale della comprensione del mondo, inteso come "psicologia primitiva". Yamaguchi spiega inoltre che il colore bianco richiamerebbe l'idea di unificazione, purificazione, sacralità e continuazione, mentre il nero, al contrario, richiamerebbe il male e la morte. Il rosso, invece, essendo opposto al bianco e al nero, richiamerebbe l'idea del sangue, la carne, la salute e la femminilità. Cfr. V.W. Turner, M. Yamaguchi (eds.), *Misemono no jinruigaku* 『見世物と人類学』, Tōkyō, Sanseidō, 1983. Secondo il folklorista Miyata Noboru, una persona che celebra un rito sacro indossa abiti bianchi, il cui il colore sarebbe connesso a qualcosa di sacro come un cavallo o un serpente bianco, una montagna innevata o il *kami* della seta. Cfr. N. Miyata, *Shiro no fōkuroa-genshoteki shikō* 『白のフオークローア—原初的思考』, Tōkyō, Heibonsha, 1994.

rituale di purificazione per la sala e i partecipanti, intonando alcuni *norito* (preghiere). Dopo la purificazione rituale, il figlio più anziano del *miyamochi* offre una coppa di *sake* al *miyamochi*, poi alla moglie, al *kuchimai no jii*, e infine a tutti i partecipanti alla cerimonia.

La costruzione dell'*awa* inizia con una prima disposizione dei *gumi*, che vengono stretti assieme tramite un tirante, quindi legati con dei fili di nylon. Questa operazione viene fatta più volte, finché la struttura del cerchio non raggiunge una certa stabilità. Durante questa fase iniziale, i partecipanti chiamano l'*awa* con il termine “senza carne”. Il cerchio viene quindi sollevato in alto a più riprese e “compresso” dai partecipanti, i quali, tra le grida d'incitazione (*wasshoi!*), si dispongono attorno all'*awa* e spingono per provare la sua stabilità. Appoggiato su quattro assicelle di legno, l'*awa* viene quindi legato con dei cordini di paglia, avvolgendolo completamente. Successivamente, il cerchio viene avvolto con fogli di carta bianca: il primo strato di carta sono i fogli che sono serviti a incartare le mance offerte ai bambini durante la cerimonia del *morōmo kubari*, mentre per il secondo strato vengono usati gli *shoji*, un tipo di carta bianca usata per le pareti domestiche. Per legare i fogli, viene usato un secondo tipo di corda di paglia, più sottile rispetto a quella usata per avvolgere i *gumi*. Una volta completato l'*awa*, il *kumiaichō* lega su una parte dell'*awa* un cordino purificato, che simboleggia la testa dell'*awa* (*awa no atama*).

Durante la celebrazione dell'*awa tsukuri* si svolge contemporaneamente nella stessa sala anche quella chiamata *saba tsukuri* (“costruzione del *saba*”)²⁷⁰. Chiamato anche *takaramon* (“tesoro”), il *saba* è un pezzo di legno intagliato che raffigura un amuleto portafortuna. Durante il 13 dicembre, alcuni uomini si recano

²⁷⁰ C'è un altro oggetto chiamato *saba* a Kamishima-chō. Durante lo *Hachimansai* (“festival di Hachiman”), che si svolge il 6 gennaio, viene preparato su un vassoio del riso bollito e modellato a forma di pesce. La pietanza e il foglio bianco su cui viene servito sono anch'essi chiamati *saba*. Nella lingua giapponese *saba* significa “sgombro” (*Scomber scombrus*) e designava in passato la principale specie marina pescata a Kamishima-chō. Il riso bollito era quindi un forma di preghiera per auspicare una buona pesca di sgombri. Cfr. Y. Hotta, *Mie-ken no shōgatsu no kyōji* 『三重県の正月の行事』, in *Shōgatsu no kyōji 3·Tokushimaken·Mie-ken* 『正月の行事3·徳島県·三重県』, Mukey no minzokushishiryōkan 13, Bunkazaihogobu, 1970, p. 109. È interessante notare inoltre come il termine *saba* indichi anche il riso offerto ai *gaki* (le anime dei morti senza pace) e a *Kishimojin*, il *kami* del parto e dei bambini.



Foto 13. Cerimonia dell'awa tsukuri. Il kannushi (in piedi) legge le preghiere norito; in fondo, da sinistra: il kumiaichō, il kuchimae no jūi, il miyamochi e sua moglie. Kamishima-chō (2008).



Foto 14. L'awa prende forma. Kamishima-chō (2008).



Foto 15. L'awa completato. Kamishima-chō (2008).



Foto 16. Preparazione del saba. Kamishima-chō (2008).

presso il monte Benten, situato vicino a Bentenzaki (“Capo Benten”) per tagliare un pezzo di leccio, lungo circa 25 cm e largo 5 cm, che viene consegnato al nuovo *miyamochi* e custodito nella sua casa²⁷¹. L’intaglio del *saba* è un compito che viene affidato all’*ōdaiku* (“grande carpentiere”), un carpentiere che ha costruito la casa del *miyamochi* ed è in rapporto stretto con il *miyamochi* e la sua famiglia. L’*ōdaiku* intaglia il *saba* sagomandolo con dodici sfaccettature che rappresentano i mesi dell’anno²⁷². Su ogni faccia vengono fatte trenta o trentuno incisioni per indicare i giorni del mese, dopodiché il *saba* viene avvolto con della carta bianca e legato con il *mizubiki* (filo di colore rosso e bianco). Una volta completato il *saba*, il *kumiaichō* scrive il *kanji* di *ue* (“sopra”) sul foglio e lo ripone sul *tokonoma*. Il *saba* viene quindi consegnato al *miyamochi* che lo custodirà fino alla celebrazione del *saba tori*.

7. Calmare le acque del mare

Una volta completato l’*awa tsukuri* i parenti del *miyamochi* e del *kuchimai no jūi* trasportano l’*awa* nella casa del *miyamochi*, dove viene celebrato un banchetto. Disposto sul *tokonoma*, accanto agli stessi *kakimono* utilizzati nella sede della cooperativa, l’*awa* viene sacralizzato mediante preghiere e offerte in *sake*. Dopo la mezzanotte ai partecipanti viene offerto il *zouni* (torta di riso con zuppa di verdura) oppure il *zenzai* (torta di riso con zuppa di fagioli dolci *azuki*)²⁷³, cucinati con il *wakadomizu*, l’acqua attinta da un pozzo. Queste pietanze sono preparate dagli uomini e servite come pasto per prepararsi alla “battaglia” che si svolgerà durante la celebrazione dell’*awa tsuki* (vedi paragrafo suc-

²⁷¹ In alcuni casi, è lo stesso *miyamochi* a recarsi a Bentenzaki per procurarsi il legno.

²⁷² In certi casi, su decisione dell’*ōdaiku*, le sfaccettature del *saba* vengono ridotte a sei oppure a otto, per semplificare l’operazione d’intaglio e per stringere i tempi di lavorazione. Nel caso in cui il *saba* venga ridotto a sei lati, l’*ōdaiku*, dopo aver completato tutte le incisioni, suddivide verticalmente ogni faccia con un’ulteriore incisione. Originariamente il *saba* veniva intagliato su dodici lati, perché, sul piano simbolico, era un riferimento al calendario cerimoniale.

²⁷³ Questa pietanza servita durante il Capodanno viene chiamata anche *kannomochi*, che secondo varie interpretazioni poteva significare “torta di riso della stagione fredda” oppure “torta di riso calda”, in base a che tipo di caratteri venivano usati.

cessivo). Il *wakadomizu* viene celebrato dai capifamiglia della comunità dopo il *namikirifudō kaichō* (“esposizione di Fudō che calma le acque”) che si svolge durante la mezzanotte nel tempio Yashiki. Nel 2008 il *wakadomizu* venne celebrato soltanto dalle famiglie che ancora possedevano un pozzo, dato che molti di essi sono stati chiusi dopo l’allacciamento idrico con l’entroterra, realizzato nel 1979. L’inizio del *wakadomizu* viene annunciato dal *toshi otoko* (“l’uomo dell’anno”), un uomo incaricato dalla comunità di suonare il *joya no kane* (“la campana dell’ultima notte dell’anno”). I capifamiglia, gridando *yoisa yoisa* (lo stesso grido d’incitazione fatto durante l’*awa tsukuri*), si recano presso un pozzo portando con sé due pezzi di legno, due mestoli grandi e due piccoli, dolci di riso (*mochi*) e dei *kaki* essiccati. Vicino ai pozzi viene acceso un piccolo falò, dove il capofamiglia getta uno dei due pezzi di legno, mentre l’altro viene usato per alimentare la fiamma per cucinare il *kan no mochi*. Dopo aver attinto il *wakadomizu*, il capofamiglia lascia i *mochi* e i *kaki* essiccati come segno di offerta al *kami* del pozzo (*Idōgami*). Queste offerte sono considerate dei portafortuna, perché in passato si riteneva che la parola *mochi* derivasse dal verbo *mochikomu* (“portare dentro”), e *kaki* da *kakikomu* (“portare dentro”) e venivano quindi portate nelle barche dei pescatori durante il primo giorno di pesca del nuovo anno (7 gennaio), per augurare una buona pescata e per scongiurare la malasorte e i naufragi.

Dopo la mezzanotte, al tempio Yakushidō vengono esposti quattro *kakimono* raffiguranti *Namikirifudō* (“Fudō che calma le acque”). Questi oggetti rituali sono considerati miracolosi dagli abitanti della comunità, perché ritenuti in grado di allontanare i naufragi e le tempeste. Fino al 1975 la celebrazione del *namikirifudō kaichō* (“esposizione del *namikirifudō*”) veniva gestita dai monaci buddhisti del monte Ōmine, ma nell’arco degli ultimi vent’anni questo compito è stato affidato esclusivamente ai dirigenti della cooperativa ittica di Kamishima-chō. Prima che si svolga la cerimonia, i dirigenti della cooperativa si radunano verso le 23 presso l’ufficio della cooperativa per togliersi gli indumenti e per svolgere il rituale di purificazione immergendosi nel tratto di mare davanti alla sede. Sebbene questa prassi rituale richiedesse la completa spoliatura prima dell’immersione, negli ultimi anni si è diffuso tra gli officianti il costume di indossare un perizoma di cotone durante l’immersione. Una volta che tutti i membri della cooperativa hanno completato questo rituale, ci



Foto 17. Banchetto nella casa del miyamochi. Kamishima-chō (2008).



Foto 18. L'awa nel tokonoma nella casa del miyamochi. Kamishima-chō (2008).

si risciacqua con dell'acqua calda presso i tre *koritoriba* costruiti dal *miyamochi* e dal *kuchimae no jii*. Vengono quindi indossati i tradizionali abiti cerimoniali e viene consumato un breve banchetto nella sede della cooperativa. Un quarto d'ora prima della mezzanotte, i membri della cooperativa si dirigono allo Yakushidō portandosi dietro alcune lanterne di carta. Nel tempio vengono intonati alcuni passi dello *Prajna sūtra* e dello *Acala sūtra* e si accendono delle candele in onore al Buddha Yakushi. Annunciata dallo squillo di una trombetta ricavata da una conchiglia, l'esposizione dei quattro *kakimono* avviene dopo la mezzanotte e si conclude dopo circa mezz'ora.

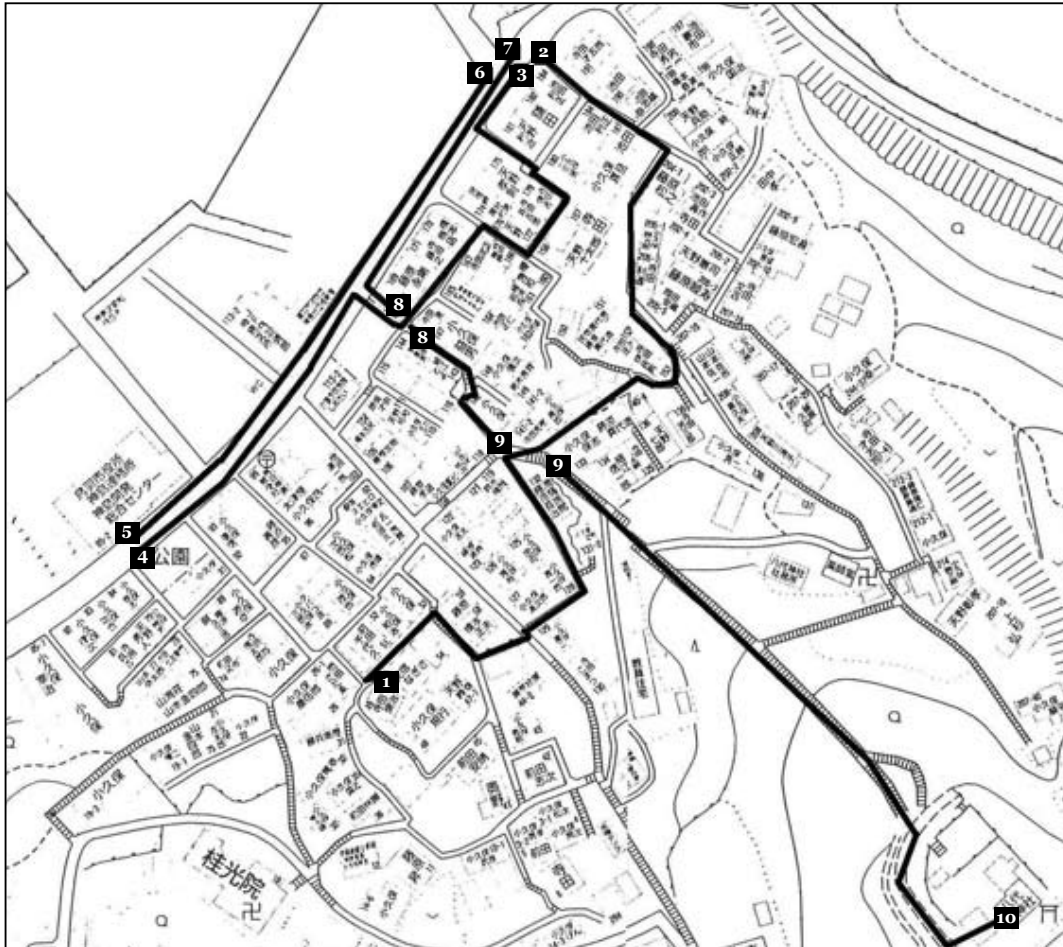
8. La battaglia di Capodanno

Tra l'una e le quattro di mattina, due giovani, imparentati rispettivamente con il *miyamochi* e con il *kuchimai no jii*, lasciano la casa del *miyamochi* per annunciare l'imminente cerimonia dell'*awa tsuki* ("sollevamento dell'*awa*"). Chiamati *nanadohan* ("sette volte e mezzo", appellativo dovuto al numero di volte in cui percorrono il villaggio)²⁷⁴ i due messaggeri gridano le parole "*beronno berorenno*"²⁷⁵, seguendo un tragitto prestabilito che li conduce da est a ovest del villaggio. Ogni ora, il ruolo dei *nanadohan* viene riaffidato a due diversi giovani imparentati con il *miyamochi*. Durante la loro visita per le case, i *nanadohan* non devono essere né ricevuti né visti dai residenti, perché vi è la credenza che, se visti, possano portare la malasorte, malattie oppure la morte. Verso le cinque di mattina, quando i parenti del *miyamochi* hanno concluso il loro compito, il *miyamochi* e il *kuchimai no jii*, dopo aver indossato i tradizionali abiti cerimoniali, escono dalla casa del *miyamochi* per far visita alle case dei membri dell'*inkyoshu*, del *kumiaichō* e del *chōnaikaichō* ("capo delle associazioni di vicinato"). Seguendo la stessa procedura cerimoniale dei *nanadohan*, il *miyamochi* pronuncia la frase *beron deyasshai* ("Benvenuto *beron*") ogni volta che varca la soglia di una casa, senza però ricevere alcuna risposta.

Quando la visita dei *nanadohan* è giunta al termine, i giovani del villaggio si presentano a casa del *miyamochi* per prelevare

²⁷⁴ Rispetto al passato, oggi i *nanadohan* percorrono il villaggio solamente tre volte.

²⁷⁵ Queste parole, prive di significato, sono un grido d'incitazione.



Mappa 8. Schema del percorso dell'awa durante la cerimonia dell'awa tsuki celebrato nel 2008. Partendo dalla casa del *miyamochi* (1), la processione si dirige verso l'entrata principale del santuario Yatsushirō (9), dove attende il *negisan*. In seguito la processione si dirige verso l'*ōka*, la collina situata a *higashi seko*, per consegnare l'awa a un secondo gruppo di uomini (8), imparentati con il *kuchimai no jii*. Superata la spiaggia di Suzu (7), procede verso lo *tsuka* (4) di *minami seko*, per fare poi ritorno alla spiaggia di Suzu (7), dove viene celebrato l'awa tsuki. Infine, quando la cerimonia dell'awa tsuki si conclude, l'awa viene trasportato fino al santuario Yatsushirō (10) per rendere omaggio al *kami* del santuario.

l'awa e trasportarlo sulla spiaggia di Suzu (Suzuhama) per celebrare l'awa tsuki. Dopo aver bevuto alcune coppe di sake, dei giovani imparentati con il *miyamochi* prelevano l'awa dal *toko-noma* caricandoselo sulle spalle (sono gli stessi che avevano precedentemente preparato l'awa nella sede della cooperativa durante la cerimonia dell'awa tsukuri). Davanti all'entrata di casa si forma una processione guidata dal *miyamochi* e diretta verso l'entrata principale del santuario Yatsushirō. Durante il tragitto, a intervalli regolari, l'awa viene sollevato in posizione verticale



Foto 19. L'awa viene trasportato dai parenti del miyamochi. Kamishima-chō (2009).



Foto 20. I partecipanti comprimono l'awa davanti l'entrata del santuario Yatsushirō. Kamishima-chō (2009).



Foto 21. L'awa viene innalzato lentamente. Kamishima-chō (2009).



Foto 22. Il climax dell'awa tsuki. Kamishima-chō (2009).

sotto le grida d'incitamento dei partecipanti (*yoisa yoisa yoi yoi yoi*). Giunto davanti al grande *tōri* (portale shinto) del santuario Yatsushirō, l'*awa* viene nuovamente sollevato, mentre la processione attende l'arrivo del *negisan* (termine locale per *kannushi*, il sacerdote shinto). L'*awa* viene quindi "compresso" dal gruppo, compiendo un'azione simile a quella che si è svolta durante la celebrazione dell'*awa tsukuri*. Una volta giunto il *negisan*, la processione si dirige quindi sulla collina di *higashi seko* (lo *ōka*), dove viene nuovamente compresso e innalzato.

Successivamente la processione si dirige verso un vicolo stretto a *higashi seko*, dove un altro gruppo di giovani imparentati con il *kuchimai no jii* attende di prendere in consegna l'*awa*, lo porterà verso la spiaggia di Suzu. I residenti di *higashi seko* e *naka seko* attendono sulla spiaggia l'arrivo della processione per iniziare un combattimento simulato contro i residenti di *minami seko*, usando i *gero*, le lunghe canne di bambù *medake* adornate con striscioline zigzaganti di carta bianca sulla punta per simboleggiare delle spade. Il gruppo guidato dal *kuchimai no jii* spinge quindi l'*awa* in mezzo alla battaglia dove viene ripetutamente colpito con i *gero*, mentre tutti i partecipanti gridano *otendōsama no mushi kudashi* (lett. "rimuovere gli insetti del cielo"). Dopo la conclusione di questa prima fase della cerimonia, l'*awa* viene trasportato a *minami seko* per rendere omaggio allo *tsuka* ("spiazzo, raduno"), infine viene riportato sulla spiaggia per l'ultima fase della cerimonia. Alle prime luci dell'alba, tutti i partecipanti sollevano l'*awa* usando le lunghe aste di bambù in modo tale da farlo fluttuare più in alto possibile. L'innalzamento dell'*awa* dura soltanto pochi minuti²⁷⁶, sebbene vi sia lo sforzo da parte di tutti i partecipanti di innalzarlo il più in alto possibile, al fine di propiziarsi una buona pesca di *kōnago* durante il nuovo anno. Quando l'*awa* infine tocca terra, il gruppo guidato dal *kuchimai no jii* trasporta l'*awa* su per la lunga gradinata che conduce allo Yatsushirō, per collocarlo davanti al santuario.

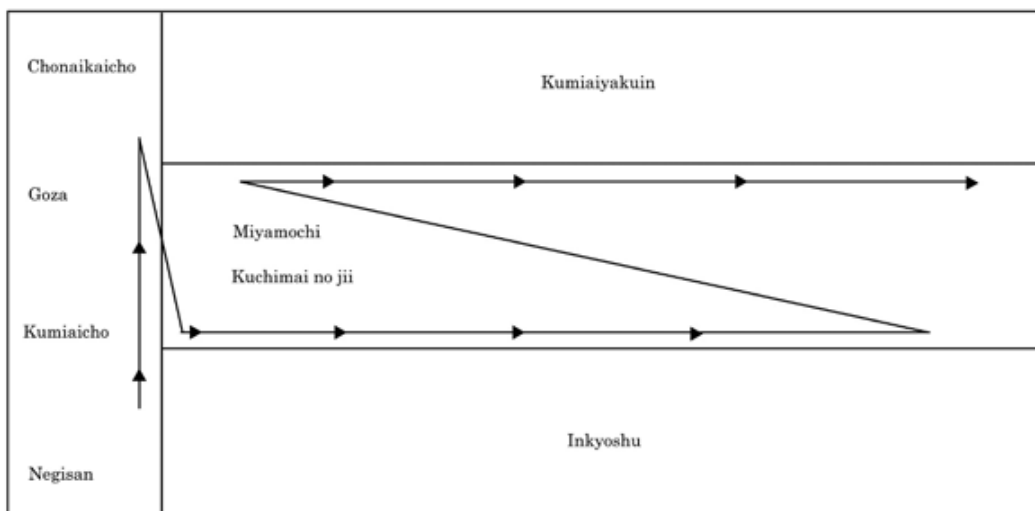
Mentre l'*awa* viene trasportato in cima allo Yatsushirō, un

²⁷⁶ L'*awa tsuki* a cui ho assistito durante il Capodanno 2008 è durato soltanto cinque minuti, rispetto al passato in cui durava anche 30 minuti. Cfr. T. Suzuki, *Shima minzoku (Mie-ken kyōdoshiryōkan sosho 15)* 『志摩民俗(三重県郷土資料漢書15)』, vol. 2, Toba-shi, Miekenkyōdoshiryōkankai, 1969; J. Iwata, *Toba Shima no minzoku kazushi majin no seikatsu jiten* 『鳥羽市志摩の民俗—志摩人の生活辞典』, Toba-shi, Toba Shima Bunka Kenkyūkai, 1970. «In passato», come raccontava un mio informatore, «il *saba tori* poteva durare anche due ore» [Kamishima-chō, dicembre, 2008].

gruppetto di persone si raduna sulla spiaggia di Suzu per celebrare il *saba tori* (“la cattura del *saba*”). Il *miyamochi* consegna al *kumiaichō* il *saba*, il pezzo di legno preparato durante la celebrazione dell’*awa tsukuri*, per lanciarlo in mezzo al gruppo. La celebrazione dello *saba tori* consiste nel tentativo dei partecipanti di prendere il *saba* al fine di garantirsi la buona fortuna durante il nuovo anno (per questo motivo il *saba* viene chiamato anche *takara*, cioè “tesoro”). Sebbene la competizione duri soltanto pochi minuti, i tentativi di accaparrarsi il *saba* spingono i partecipanti a comportarsi in modo violento e aggressivo. L’uomo che riesce nell’impresa grida *totta* (“Preso!”) e corre su per l’*akamichi* (“strada rossa”), la scalinata che conduce al santuario Yatsushirō, per disporre il *saba* davanti all’*awa* come gesto di buon augurio per il nuovo anno.

9. La celebrazione dello *hinata matsuri*

Dopo la conclusione dell’*awa tsuki* e del *saba tori*, l’ultima fase delle celebrazioni festive del *gētā matsuri* consiste nel banchetto cerimoniale (*naorai*) in onore ai *kami*, officiato dai principali rappresentanti delle organizzazioni locali. La peculiarità dello *hinata matsuri* (il termine *hinata* potrebbe derivare dalla contrazione dell’espressione *hi no mukau*, “affacciarsi al sole”) consiste nell’inversione della struttura gerarchica delle cariche istituzionali presenti al banchetto: se nelle cerimonie precedenti il *miyamochi* e il *kuchimai no jū* rappresentavano il perno istituzionale dell’organizzazione cerimoniale, durante lo *hinata matsuri* essi diventano “ospiti” del *kumiaichō* e del *chōnaikaichō*. Per evidenziare questo cambiamento, lo *hinata matsuri* – la cui principale funzione è quella di celebrare la vittoria della “battaglia” svolta durante l’*awa tsuki* – presenta una struttura cerimoniale basata su categorie spaziali che mettono in risalto l’inversione dei ruoli. Verso le 8 di mattina, presso lo *tsuka* di *hihashi seko* vengono disposte alcune stuoie di paglia in modo tale da formare una U rivolta verso est: due stuoie (*goza*), sistemate nella parte più a est dello *tsuka*, sono riservate alle tre principali cariche istituzionali che presiedono all’evento (il *negisan*, il *kumiaichō* e il *chōnaikaichō*), mentre due file di cinque stuoie (*mashiro*), disposte sulle due estremità dei *goza*, sono occupate da alcuni membri della cooperativa (sulla fila di destra, cfr. schema) e dell’*ink-*



Schema 2. Disposizione dei partecipanti allo *hinata matsuri*. La freccia indica l'ordine secondo cui il *tōya* offre il *sake* ai partecipanti.



Foto 23. Disposizione dei partecipanti: a sinistra i membri dello *kumiai-yakunin*, a destra i membri dell'*inkyoshu*. Kamishima-chō (2009).

yoshu (sulla fila di sinistra). Infine, il *miyamochi* e il *kuchimai no jii* si sistemano davanti ai posti riservati al *chōnaikaichō* e al *kumiaichō*. All’inizio del banchetto, il *kuchimai no jii* si fa consegnare una bottiglia di *sake* per versarne il contenuto in una brocca laccata di rosso. L’offerta di *sake* ai partecipanti al banchetto segue uno schema preciso: il primo a ricevere una coppa di *sake* è il *negisan*, seguito poi dal *kumiaichō* e dal *chōnaikaichō*. Il *sake* viene quindi offerto ai membri dell’*inkyoshu* e infine ai membri della cooperativa. Mentre il *kuchimai no jii* offre loro il *sake*, il *miyamochi* offre dei *morōmo* ai partecipanti come pasto simbolico. Assieme ai *morōmo*, ai partecipanti viene offerto anche il *saba* usato durante la cerimonia del *saba tori*, il quale viene passato di mano in mano per essere venerato.

10. *Gli eventi dopo il gētā matsuri (2-20 gennaio)*

10.1 *Funa matsuri, urayasu no mai e isomatsuri (2 gennaio)*

Il 2 gennaio vengono celebrati i mestieri svolti dai membri della comunità. La prima celebrazione religiosa che si svolge durante la mattinata (chiamata *shigoto shizome no asa*, cioè “la prima mattina lavorativa”) è il *funa matsuri* (“festival delle barche”), in cui i pescatori di Kamishima-chō, dopo aver compiuto delle abluzioni rituali di purificazione²⁷⁷ ed essersi recati al santuario Yatsushiro per pregare, si recano in spiaggia per offrire alcuni doni al *kamidana* (altarinò shinto) dedicato al *funedama* (“spirito della barca”), che si trova all’interno dell’imbarcazione. Tra le principali offerte disposte sullo *zen* (vassoio cerimoniale per le pietanze) ci sono dei *kagamimochi* (torta di riso essiccata), il *daidai* (un tipo di arancia amara), l’*akauo* (“scorfano”, *Scorpaena scrofa*), lo *tsuboke*, il *sechi*, riso e *kaki* essiccati. Oltre a queste offerte, i proprietari delle barche offrono al *funedama* lo *kushigaki*, una particolare offerta composta da cinque *kaki* essiccati infilzati in uno spiedo. Una volta presentate le offerte al *funedama*, i proprietari spargono del *sake* sullo *shimenawa* che decora l’imbarcazione, bevendone un po’ assieme ai propri figli.

²⁷⁷ In passato questo rituale si svolgeva nei bagni pubblici ed era tassativamente proibito alle donne accedervi durante le abluzioni. Oggi i rituali di abluzione vengono semplicemente svolti in casa senza alcuna particolare prescrizione.

Il *funé matsuri* si conclude quando il capofamiglia lancia alcune monete verso lo *akinokata*, la direzione da dove arriverà il *fuku no kami* (“kami della fortuna”) durante il nuovo anno. Verso le 8.30, presso il santuario Yatsushirō viene celebrato l’*urayasu no mai* (“danze *urayasu*”), una danza rituale eseguita da quattro ragazze dodicenni. Quasi tutti i proprietari delle barche assistono a questa cerimonia e soltanto dopo la sua conclusione i pescatori escono in mare per inaugurare la nuova stagione di pesca. Come avviene in molte comunità di mare giapponesi, l’inaugurazione per il rinnovo dell’attività della pesca rappresenta un momento importante per i membri delle cooperative ittiche, e fino a dieci anni fa per celebrare la prima uscita in mare a Kamishima-chō veniva organizzato un banchetto dall’*amimoto* (il principale responsabile per il rifornimento delle imbarcazioni della cooperativa locale). Questo rinnovamento simbolico delle attività lavorative coinvolge anche le donne impegnate nella pesca. Mentre gli uomini della comunità sono in mare, sulla spiaggia di Higashi no hama (“spiaggia est”) viene svolto lo *iso matsuri* (“festa della spiaggia”), celebrato dalle pescatrici *ama*. Questa particolare cerimonia, divenuta meno popolare negli ultimi anni a causa del numero esiguo di *ama* ancora in attività, consiste in una serie di offerte al mare come augurio per una buona pesca. Le principali offerte sono l’*awabi* e il *sukari* (una piccola cesta usata dalle *ama* in passato per depositare gli *awabi* raccolti), e insieme a queste offerte vengono consegnate al mare anche *awabimochi* (torte di riso con *awabi*), *kushigaki*, *namasu* (verdure tagliate a fette) e infine del *sake*.

10.2 Mikazukisan (3 gennaio), shishimai, manzai e toshi iwai (4 gennaio)

Durante la giornata del 3 gennaio si svolge il *mikazukisan* (“il terzo giorno”), un rituale esorcistico domestico celebrato dal capofamiglia assieme alla sua famiglia. Il *mikazukisan* consiste principalmente nel consumo di fagioli rossi (*azuki*) bolliti, considerati nella tradizione religiosa giapponese un potente simbolo esorcistico. Le celebrazioni della giornata successiva sono lo *shishimai* (“danza del leone”), il *manzai* (“dialogo comico”) e infine il *toshi iwai* (“celebrazione di una lunga vita”), organizzati in base all’appartenenza dei partecipanti a un determinato *seko*. Lo *shishimai* viene organizzato dai giovani della comunità e la sua celebrazione



Foto 24. Festoni decorativi nelle imbarcazioni durante la celebrazione del *funa matsuri*. Kamishima-chō (2009).



Foto 25. Lo *shishimai*. Kamishima-chō (2009).

viene svolta dai due residenti di *higashi seko* e *naka seko*. Prima di svolgere lo *shishimai*, i giovani incaricati delle danze si purificano facendo abluzioni e preghiere. In passato questa cerimonia si svolgeva nell'arco della giornata, perché si svolgeva davanti a ogni casa della comunità, dato che lo *shishimai* è una cerimonia esorcistica e ha la funzione di purificare ritualmente i membri della comunità e le loro case. Sebbene lo *shishimai* sia caratterizzato da un forte impatto coreografico, oggi questa cerimonia viene celebrata in maniera quasi sbrigativa (la durata media delle danze è di cinque minuti scarsi), simbolicamente depotenziata e celebrata solamente negli *tsuka* ("spiazzo") dei tre *seko* e davanti alle case del *chonaikaichō*, del *kumiaichō* e del nuovo *miyamochi*.

Allo *shishimai* segue il *manzai* ("dialogo comico") una performance teatrale in cui vengono inscenati una serie di dialoghi comici tra tre personaggi, ognuno impersonato da un giovane appartenente a un diverso *seko*. Secondo la tradizione locale, lo *hyottoko*²⁷⁸ viene interpretato da un residente di *higashi seko*, l'*okame*²⁷⁹ da un residente di *naka seko*, mentre il personaggio di Ebisu (il *kami* della pesca) viene interpretato da un residente di *minami seko*. Durante la celebrazione del *manzai* vengono cantati dai tre attori lo *kawaramachi* e lo *horairi*, due celebri canzoni suonate da una piccola orchestrina composta da musicisti di *taiko* (tamburi), *sasara* e flauti. La prima parte della canzone *kawaramachi* è un'invocazione esorcistica, mentre la seconda parte, considerata più elegante, riguarda invece le vicende di Osome e Hisamatsu, due figure teatrali della tradizione popolare. Queste canzoni vengono inoltre accompagnate da danze *shishimai*, in cui vengono inscenate danze con leoni e *tengu*²⁸⁰. La canzone *horairi* è incentrata principalmente sulla pesca e sulla prosperità della comunità.

Il *toshi iwai* ("celebrazione di una lunga vita") infine è una cerimonia dedicata agli anziani che hanno raggiunto l'età di 61 anni (chiamata dai locali *hanreki*), 77 (*kiju*), 88 (*beiju*) oppure 100. Du-

²⁷⁸ Lo *hyottoko* è un personaggio fittizio del teatro e della danza popolare giapponese. L'origine del nome deriva da *hi* ("fuoco") e *otoko* ("uomo"), cioè "focista", perché la maschera dello *hyottoko* rappresenta il volto di un uomo che storce la bocca mentre soffia con una canna di bambù per accendere un fuoco.

²⁷⁹ L'*okame* è un personaggio femminile del teatro popolare giapponese spesso associato allo *hyottoko*.

²⁸⁰ I *tengu* creature che si credeva abitassero nelle montagne, dalle fattezze bizzarre, con lunghi nasi e capelli lunghi, capaci di volare dovunque con una foglia di *Fatsia japonica*.

rante questa giornata gli anziani che celebrano il *toshi iwai* indossano indumenti rossi (cappello, calzini e una giubba), regalati dai figli o dai parenti, che simboleggiano un ritorno alla fanciullezza (*honke kaeri*). Verso le 8 di mattina, una processione guidata dagli anziani e composta dai parenti e famigliari si dirige verso il santuario Yatsushirō per rendere omaggio ai *kami*. Durante la lunga salita verso il santuario i partecipanti, vestiti con i tradizionali abiti cerimoniali, cantano lo *Ise no uta* (“la canzone di Ise”). Giunti infine davanti allo *shinden* (l’edificio principale del santuario dove risiedono i *kami*), gli anziani assieme ai figli maggiori si siedono su alcune stuoie, disponendosi l’uno di fronte all’altro. I parenti degli anziani insieme al *kumiaichō* si siedono invece davanti allo *shinden*. Una volta che tutti i partecipanti si sono sistemati, gli anziani colpiscono a turno il *saba* preparato durante la cerimonia del *saba tsukuri*. Come simbolo di offerta al *kami* del santuario, il *kumiaichō* e agli anziani del villaggio offrono alcune foglie di *sakaki* (*Cleyera japonica*) ponendole davanti all’entrata dello *shinden*. Conclusa questa parte della cerimonia, il *kannushi* offre del *sake* ai partecipanti. Al termine della cerimonia al santuario Yatsushirō, gli anziani si dirigono nei due templi buddisti di Kamishima-chō (Yakushidō e Keiko) per «pregare e raccontare la propria vita agli spiriti degli antenati»; poi, per concludere questa cerimonia, gli anziani lanciano offerte di denaro alla folla. Dopo essersi recati presso lo *tsuka* del proprio *seko*, i festeggiati gettano alla folla monete da 5 e 10 yen e banconote da 1000. Questa parte del cerimoniale è estremamente dispendiosa per i famigliari che sostengono le spese, dato che i costi per celebrare il *toshi iwai* possono ammontare fino a 100.000 yen.

10.3 Muikasai e sabasaba (6 gennaio)

Chiamato anche *Hachiman sai* (“festival di Hachiman”)²⁸¹, il *muikasai* (“celebrazione del sesto giorno”) è una cerimonia esorcistica in cui vengono coinvolti vari rappresentanti delle istituzioni locali: il *miyamochi*, il *kuchimai no jii*, il *kumiaichō* e altre dodici persone provenienti da varie sottoassociazioni di pescatori (di polpi, di pesca con le draghe, ecc.), dai *chōnaikai*, dall’associazione dei trasporti marittimi e infine da persone che desiderano semplicemente partecipare per la purificazione rituale. Durante la

²⁸¹ Nella tradizione shinto, Hachiman è il *kami* della guerra.

mattinata il gruppo dei partecipanti si riunisce nella casa del *miyamochi* per svolgere il *gankake* (una preghiera segreta rivolta ai *kami*) e per purificarsi con dell'acqua del *kotoriba*. Dopo le abluzioni rituali di purificazione, inizia la preparazione dei *taimatsu*, delle pesanti torce a forma di cono fatte con rami di pino precedentemente preparati dai parenti del *miyamochi* e del *kuchimai no jii* e conservati durante l'anno in uno spiazzo vicino al santuario Yatsushirō. La dimensione dei *taimatsu* dipende molto da chi deve poi trasportarlo: generalmente la lunghezza della torcia è inferiore ai 2 metri con una circonferenza massima di 30 cm.

Durante l'assemblaggio (che si svolge nella casa del *miyamochi*) la moglie del *miyamochi* prepara del *mochi* usando un pestello di legno e appende degli *shimenawa* intorno alla casa per sacralizzare l'area. Nel pomeriggio, quando il lavoro è ormai completato, il gruppo, dopo essersi recato in spiaggia per svolgere le abluzioni purificatorie immergendosi in mare, indossa gli abiti da cerimonia: il *miyamochi* e il *kuchimai no jii* indossano l'*eboshi* e il *suō*, mentre gli altri partecipanti indossano il *nagajuban* (una sottoveste usata dalle donne), un *kimono* nero, e una fascia da donna legata di traverso (dalla spalla sinistra al fianco destro). Per celebrare la conclusione dei preparativi, i partecipanti bevono del *sake* e si avviano in processione verso l'entrata principale del santuario Yatsushirō, portandosi dietro i *taimatsu*, un arco e alcune frecce. La processione è guidata dalla moglie del *miyamochi*, vestita con un copricapo nero e con il tradizionale *kimono* nero legato con una fascia rossa, che asperge acqua marina sulla strada per purificarla. La prima tappa della processione è il piccolo spiazzo davanti al *torii* principale del santuario Yatsushirō, un luogo (chiamato *dondonyaki*) dove sono stati ammassati rami di bambù (usati per la pulizia della casa durante il Capodanno), *shimenawa*, *omamori*, *ofuda* e altre vecchie decorazioni.

I parenti del *miyamochi* dispongono sul cumulo i *taimatsu* e accendono il fuoco, mentre la moglie del *miyamochi* prepara alcuni dolci avvolgendo della pasta di riso con della carta per arrostarli sul falò. Questi dolci verranno poi offerti ai partecipanti assieme a del *sake* offerto dal *kuchimai no jii*. La fase successiva della cerimonia del *muikasai* consiste nel trasportare i *taimatsu* su per lo *akamichi* ("la strada rossa"), la lunga gradinata che conduce al santuario Yatsushirō. La salita al santuario è regolata in base all'ordine di età dei partecipanti (dal più vecchio al più giovane), con l'esclusione delle donne, e dunque anche della moglie del *miyamochi*. Una volta

che i partecipanti hanno raggiunto la cima, si dividono in due gruppi: uno resta fuori dai recinti del santuario Yatsushirō tenendo i *taimatsu*, mentre l'altro, composto dal *miyamochi* e dal *kuchimai no jii*, entra dentro l'edificio per pregare e omaggiare i *kami*. Quando il *miyamochi* e il *kuchimai no jii* escono dal santuario, per celebrare l'evento lanciano dei *morōmo* al gruppo che ha atteso fuori. Alcune braci dei *taimatsu* vengono quindi consegnate al *miyamochi* e al *kuchimai no jii* per coprirsi il volto di fuliggine, i quali esclamano a gran voce *dairyō dairyō*, che nel dialetto di Kamishima-chō significa sia “grande pescata” sia “un buon affare”. La discesa verso il *dondonyaki* avviene secondo l'ordine inverso rispetto alla salita, dal più giovane al più vecchio. Durante questa cerimonia, le persone che attendono nella piazzetta il ritorno della processione si riscaldano vicino al falò arrostando i *kusube mochi*, torte di riso da mettere sul *kamidana* di casa come segno di offerta²⁸². La fase successiva del *muikasai* consiste in una gara di tiro con l'arco che si svolge in uno spiazzo vicino al santuario Yatsushirō. Nel gennaio del 2008, la gara di tiro con l'arco si è svolta in uno spiazzo a *naka seko*: una volta che i partecipanti e gli spettatori hanno raggiunto il luogo designato per la cerimonia, viene installato un bersaglio e vengono depositati i *taimatsu*. Il bersaglio (preparato dal *kumiaichō* e da alcuni membri della cooperativa) è un oggetto quadrato fatto di bambù *medake* e carta, sul quale vengono dipinti due cerchi concentrici e il *kanji* di *tamashii* (“spirito”).

Durante la gara, ogni partecipante ha a disposizione due frecce per colpire il centro del bersaglio, sebbene l'impresa sia piuttosto difficile, in quanto il bersaglio viene posizionato dietro al falò. Quando la cerimonia si è conclusa, il *miyamochi* organizza un piccolo rinfresco nella sua casa, mentre coloro che hanno partecipato alla gara si riuniscono nella sede della cooperativa. Nel pomeriggio si svolge invece il rituale domestico del *sabasaba* (*saba* significa “sgombro”), celebrato dalle famiglie degli uomini che hanno partecipato al *gētā matsuri*. La celebrazione del *sabasaba* consiste nel preparare un dolce a base di *hakuhan* (riso bianco bollito) e *daikon* (lett. “grande radice”, ravanello bianco, *Raphanus sativus*), decorato con *niboshiko* (farina di sardine essiccate). Il dolce, simile a un *kokeshi*²⁸³, viene modellato in modo

²⁸² A Kamishima-chō è ancora molto diffusa la credenza secondo cui il consumo di *kusube mochi* protegga dalle malattie durante l'estate.

²⁸³ I *kokeshi* sono un tipo di bambole originarie della regione di Tōhoku. Realizzate in legno, hanno un busto cilindrico e una larga testa sferica.



Foto 26. Falò dei *taimatsu* e gara di tiro con l'arco in uno spiazzo a *naka seko*. Kamishima-chō (2009).

tale da sembrare un *saba*: la testa sferica è fatta di *hakuhan* e decorata con un *tsuriito* (lenza per la pesca), mentre il corpo è composto da una radice di *daikon*. Infine il dolce, su cui viene riposto un foglio di carta bianca, viene offerto su un vassoio sollevandolo e abbassandolo davanti al *kamidana*, per raffigurare simbolicamente la freschezza e la vitalità del *saba* appena pescato.

10.4 Nanakusa (7 gennaio), konpirasan (10 gennaio), Yatsushirō jinja reitaisai (11 gennaio), Ise daisan (12 gennaio), Aomine he no omairi (18 gennaio), Ebisu kō (20 gennaio)

I giorni successivi al *muikasai* sono dedicati invece alle preghiere per propiziare una buona pesca durante l'anno e ai pellegrinaggi in alcuni santuari famosi. Il 7 gennaio, le mogli dei pescatori preparano durante la mattina il *nanakusa*, un tipo di zuppa molto famosa in tutto il Giappone durante il periodo del Capodanno, che viene prima offerta al *kamidana* e in seguito consumata. Il 10 gennaio è invece una giornata in cui le associazioni di pescatori dell'isola si riuniscono per pregare *Konpirasan*, un *kami* protettore della pesca. Ogni associazione celebra questo evento in maniera diversa: l'associazione dei pescatori di polpi celebra l'evento facendo una festa in un ristorante di Kamishima-

chō, mentre in molti altri casi l'evento viene celebrato in casa di qualche membro bevendo *sake* davanti a un *kakekiju* raffigurante Kompirasan. L'11 gennaio si svolge lo *Yatsushirō jinja reitaisai* ("il principale festival del santuario Yatsushirō"). Verso le 7 di mattina viene celebrato l'*urayasu no mai*, la stessa danza cerimoniale che si è svolta anche il 3 gennaio durante le celebrazioni del *fune matsuri*. Per celebrare l'evento, presso il Centro di Kamishima-chō viene organizzata una festa, cui partecipano i membri dell'*inkyoshu*, il *chonaikaichō*, il *kumiaichō* insieme ai funzionari della cooperativa, e infine gli insegnanti.

Tra l'11 e il 12 gennaio il *kuchimai no jii* fa un pellegrinaggio allo Ise jingu ("santuario di Ise") della città di Ise, assieme ad alcuni parenti. Fino a qualche anno fa, questo viaggio veniva fatto dal *komai no jii*, il quale veniva accompagnato dal *miyamochi* e da una persona che aveva partecipato alla gara del tiro con l'arco durante la celebrazione del *muikasai*. Lo *Ise daisan* ("visita al santuario di Ise") viene finanziato dalla cooperativa locale, che paga le spese di viaggio e di soggiorno del *kuchimai no jii* e le spese per la celebrazione del *daidai kagura* (danze sacre) nello Ise jingu. Il principale compito assegnato al *kuchimai no jii* è quello di consegnare i vecchi talismani ai *kannushi* dello Ise jingu per riceverne dei nuovi. I talismani verranno spediti per posta alla cooperativa di Kamishima-chō prima del ritorno del *kuchimai no jii* e consegnati al *kuchimai no jii*, che li distribuirà al suo ritorno alle famiglie della comunità. La pratica di acquistare talismani per la comunità si svolge anche il 18 gennaio, in cui i membri delle varie associazioni di pescatori di Kamishima-chō si recano in pellegrinaggio al tempio Shingon di Shofuku situato sul monte Aomine (*Aomine he no omairi*, "pellegrinaggio al monte Aomine"), presso la città di Toba-shi. Infine, con la celebrazione dell'*Ebisu kō* (una cerimonia in onore del *kami* Ebisu) si conclude ufficialmente il periodo del Capodanno a Kamishima-chō. Secondo la tradizione religiosa locale *Ebisu kō* è il giorno in cui il *kami* della pesca Ebisu lascia il villaggio per svolgere le sue mansioni lavorative (chiamate *asegi*). Durante questo giorno vengono preparati due *akauo* (uno arrostito, l'altro cucinato con soia e riso bollito), chiamati collettivamente *okashira tsuki*, i quali vengono offerti al *kamidana* di Ebisu assieme a una piccola porzione di riso bianco.

Epilogo

UNA QUESTIONE DI DEFINIZIONE

Se si chiede a un pescatore di Kamishima-chō sul futuro delle complesse cerimonie religiose della sua comunità, specialmente se anziano e con una certa esperienza sul campo dell'organizzazione religiosa, non è raro sentirsi rispondere in questo modo:

La gente aveva fede in molte cose prima della civilizzazione. Molte persone non conoscono più il significato originale di queste cerimonie. I giovani d'oggi hanno imparato il significato del *gētā matsuri* in televisione. Con la civilizzazione la gente ha smesso di credere in certe cose.

L'avvento della “civilizzazione”, intesa dai pescatori di Kamishima-chō come un'aggressiva secolarizzazione del loro sistema religioso, riprende il dibattito che si svolge ancora oggi in Giappone e altrove, sugli effetti della “modernizzazione” che ha intaccato, a partire dal dopoguerra, la cultura rurale giapponese. I processi di trasformazione che hanno interessato il tessuto sociale del Giappone rurale hanno prodotto una fiorente letteratura sull'argomento in molti settori disciplinari, specialmente a partire dagli anni Settanta, passando da interpretazioni più moderate fino a quelle più conservatrici, come a quella di Kamei Katsushirō, nella sua opera *Nihon kindai no higeki* (“La tragedia della modernizzazione del Giappone”), secondo cui «la civilizzazione ha attaccato la parte più profonda dello spirito giapponese»²⁸⁴. Le migrazioni dalle aree rurali verso le città, l'indebolimento o il declino dei legami di parentela nelle comunità rurali, per fare soltanto alcuni esempi, sono stati temi che hanno interessato generazioni di sociologi e antropologi, esaurendone il filone di ricerca verso gli inizi

²⁸⁴ K. Katsushirō, *Nihon kindai no higeki* 「日本近代化の悲劇」, in *Kamei Katsushirō zenshū* 『亀井勝一郎全集』, vol. 16, 1972, pp. 212-228.

degli anni Ottanta con gli “studi di comunità”.

L’attenzione si è spostata quindi sui processi di nostalgia e sulla rielaborazione culturale del Giappone rurale con la riscoperta delle proprie radici culturali²⁸⁵. Questo senso di nostalgia si è tradotto con *furusato*, “antico villaggio”, un termine che implica una duplice connessione spaziale e temporale. La dimensione temporale è rappresentata dall’aggettivo *furu(i)*, che significa “antico”, mentre la dimensione spaziale è invece rappresentata dal termine *sato*, che significa “villaggio”, “agglomerato rurale” oppure “paese natio”²⁸⁶. Come ha osservato Marco Aime sul tema dell’autenticità:

nel dizionario turistico, autentico viene spesso accomunato a tradizionale, che a sua volta significa antico e sottintende immutato: di qui l’effetto nostalgia che molti provano nel trovarsi di fronte a un’immagine precostituita. Il viaggio turistico è sovente una sorta di volo nostalgico lontano dalle implicazioni della vita moderna, fondato sull’idea che la vita era più reale prima dell’avvento del capitalismo²⁸⁷.

²⁸⁵ W. W. Kelly, *Rationalization and Nostalgia: Cultural Dynamics of New Middle Class Japan*, «American Ethnologist» 13, 1986, pp. 603–618.

²⁸⁶ È interessante notare come *furusato* sia implicitamente connesso a *inaka*, un termine con cui si indicano specifiche regioni isolate del Giappone, come il Kyūshū o il Tōhoku, anche qualora questo termine non si riferisca a una particolare località geografica. Nella lingua italiana *inaka* può essere tradotto anche come “provincia” e la definizione e l’uso di *inaka* rivela due importanti caratteristiche: la prima è che il concetto è definito in termini di negazione, la seconda è che il termine richiama terminologie associate con esso o derivate. Riguardo alla prima caratteristica, è abbastanza chiaro che il termine *inaka* assume un significato negativo, in quanto non si riferisce a nessun luogo specifico, rimanendo quindi in una dimensione del tutto immaginaria, come il *furusato*. Questo “altrove” immaginato ci riconduce alla seconda caratteristica del termine *inaka*. Secondo il Dizionario *Kokugo daijiten*, *inaka* è «la terra e i distretti rimossi dalle città». Y., Kitahara, et. al., *Nihon kokugo daijiten* 『日本国語大辞典』、Tōkyō, Shogakukan, 2002, p. 451. Le definizioni standard suggeriscono che *inaka* non indica una città, una capitale o una municipalità, ma indica ciò che è “non raffinato”, “incivile”, “comune”. Il senso di inferiorità di *inaka* sembra derivare dalla sua mancanza di sofisticatezza culturale e benessere economico, qualità che invece ha la città. Nel Dizionario *Shogakukan Giapponese-Italiano* troviamo molti esempi dell’uso di *inaka* nei composti: *inaka ebisu* (“zoticone”), *inaka gakumon* (“educazione provinciale”), *inaka kotoba* (“dialetto provinciale”), *inaka shibai* (“teatro da pochi soldi”), ecc. I. Nishikawa, *Shogakukan Wa-I chu jiten* 『小学館和伊中辞典』, Tōkyō, Shogakukan, 1994, p. 107.

²⁸⁷ M. Aime, *L’incontro mancato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, pp. 126-127.

«Nelle condizioni di modernità», come ha osservato Anthony Giddens, «il luogo diventa sempre più *fantasmagorico*: ciò significa che i luoghi sono pervasi e modellati in misura crescente da influenze sociali relativamente distanti da essi»²⁸⁸. Frutto di un'elaborazione simbolica che afferma che questa è l'autentica natura della società giapponese, il *furusato* attua un processo di costruzione romantica del paesaggio rurale, che lo trasforma in un «luogo dell'anima»²⁸⁹ e che si può anche estendere all'intera nazione: *nihon furusato*, “antico villaggio Giappone”. La retorica del *furusato* è diventata inoltre uno strumento di coesione sociale per le autorità governative, come ha osservato Jennifer Robertson nel contesto di un quartiere urbano²⁹⁰.

Sulla scia di questi argomenti possiamo infine indicare una terza tematica di ricerca, più attuale, attorno al quale questo libro ha tentato di orientarsi: come i processi di globalizzazione e modernizzazione abbiano prodotto culture deterritorializzate all'interno di stati nazione come il Giappone²⁹¹. Molti studi recenti sul Giappone rurale, orientati dei lavori di Gupta e Ferguson²⁹², hanno rivalutato l'idea che il Giappone sia il risultato «di queste espressioni locali eterogenee piuttosto che di una cultura di massa omogenea che egemonicamente modella, e anche domina, queste realtà locali»²⁹³. In questa prospettiva, Christopher Thompson e John Traphagan affermano che nella letteratura antropologica, la giustapposizione di “rurale” e “urbano” usate per descrivere la relazione tra centri nazionali e aree periferiche non è più rilevante come categorie analitiche nel contesto giapponese, mentre continuano a essere importanti per il modo in cui i

²⁸⁸ A. Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp.18-19.

²⁸⁹ M. Ivy, *Discourses of the vanishing: modernity, phantasm, Japan*, Chicago, The University of Chicago, 1995, p. 12.

²⁹⁰ J. Robertson, *Native and Newcomer: Making and Remaking of a Japanese City*, Berkeley, University of California Press, 1991.

²⁹¹ Per un'analisi più ampia dei vari dibattiti antropologici sul Giappone rurale fino agli anni Novanta del Novecento, cfr. W.W. Kelly, *Directions in the Anthropology of Contemporary Japan*, «Annual Review of Anthropology» 20, 1991, pp. 395-431.

²⁹² A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, Duke University Press, 1997.

²⁹³ J.W. Traphagan, C. Thompson, *Tradition and Modernity in Contemporary Japan*, in C.S. Thompson, J.W. Traphagan (eds.), *Wearing cultural styles in Japan: concepts of tradition and modernity in practice*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 6.

Giapponesi concettualizzano sé stessi e la loro nazione²⁹⁴.

Ritornando al tema di questo libro, la domanda che sorge alla luce di queste brevi considerazioni è la seguente: quali griglie interpretative possiamo usare per comprendere la cultura religiosa di Kamishima-chō nel contesto contemporaneo? Innanzitutto, possiamo affermare che la tradizione religiosa di questa comunità rientra tipicamente all'interno di classificazioni accademiche quali "religione popolare" (*folk religion*) elaborate sia dall'etnologia nativa (*minzokugaku*) che da una vasta letteratura etnografica e storico religiosa²⁹⁵. Norman Havens, ad esempio, ha sollevato il problema della classificazione delle tradizioni religiose che rientrano nella categoria "religione popolare": dal concetto di *minkan denshō* ("credenza popolare"), elaborato da Yanagita Kunio, al più moderno *minzoku shukyō* ("religione popolare"), coniato attorno agli anni Settanta²⁹⁶. Questa terminologia, usata dagli storici delle religioni e dai *minzokugakusha* ("folkloristi"), ha messo in evidenza tutta una serie di problematiche inerenti al contesto sociale di riferimento, che non sono state ancora risolte²⁹⁷. Shinno Toshikazu ha commentato così il motivo di questo cambiamento terminologico:

Recentemente gli studiosi giapponesi hanno smesso di usare il termine *minkan shinkō* (credenze popolari) a favore del termine *minzoku shukyō* (religione popolare). Questa modifica non significa solamente un cambiamento di terminologia, ma anche uno spostamento maggiore nei confronti di ciò che gli antropologi e gli studiosi di religione percepiscono come fenomeno religioso, ad esempio, qual è, o quale potrebbe essere, l'oggetto di studio del

²⁹⁴ *Ibidem*; cfr. M. Creighton, *Consuming Rural Japan: The Marketing of Tradition and Nostalgia in the Japanese Travel Industry*, «Ethnology» 26, 1997, pp. 239-254.

²⁹⁵ Si vedano, ad esempio, H. Ichirō, *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1968; T. Yoshida, *The Stranger as God. The Place of the Outsider in Japanese Folk Religion*, «Ethnology» 20, 1981, pp. 87-99.

²⁹⁶ <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cjpr/folkbeliefs/havens.html>

²⁹⁷ Joseph Kyburz (citato da Norman Havens), per esempio, sostiene che: «né il nome "religione popolare" né la traduzione giapponese in *minzoku shukyō* è realmente appropriata. In senso stretto, sarebbe meglio usare l'omofono *minzoku shukyō* (religione etnica), ma in realtà, il termine *Nihon shukyō* potrebbe essere più adatto». J. Kyburz, *Shūkyō taiken to sono kijutsu ni okeru sōtaisei* 「宗教体験とその記述における相対性」, in W. Tsuneya, Y. Keichi (eds.), *Gendai shūkyōgaku 1* 『現代宗教学・1』, Tōkyō, Tōkyō Daigaku Shūppankai, 1992, p. 154.

folklore o della religione popolare²⁹⁸.

A questo proposito Ian Reader ha elaborato tre interessanti punti di riflessione sul cambiamento del concetto di “religione popolare”. Innanzitutto egli parte dalla considerazione generale che:

La religione popolare, come tale, rappresentava un vestigio delle usanze native e delle tradizioni che si contrapponevano alle forze modernizzatrici che stavano modellando il Giappone nell’era moderna. Questa prospettiva ha influenzato lo sviluppo della disciplina degli studi popolari (*minzokugaku*) in Giappone che ha avuto un alto profilo come disciplina accademica in Giappone rispetto a molti altri paesi²⁹⁹.

Reader osserva come lo stretto rapporto tra il *minzokugaku* e il *minkan shinkō* fosse dovuto all’influenza del fondatore di questa disciplina, Yanagita Kunio, che considerava il *minkan shinkō* come *koyū shinkō* (“religiosità unica”), una caratteristica che contraddistingueva il popolo giapponese dalle altre nazioni. Questa concezione predominante e largamente tradizionale di religiosità popolare, che ha trovato la sua espressione forse più organica nello schema interpretativo di Yanagita Kunio, è stata molto influente non solo negli ambienti accademici giapponesi, ma anche nelle comunità rurali. Bisogna inoltre tenere presente che la disciplina del *minzokugaku* è ancora oggi profondamente legata a una concezione emica di come approcciarsi a una certa realtà sociale: quando ero a Kamishima-chō e dovevo presentarmi ai miei informatori, per spiegare chi fossi, perché ero lì e che cosa stessi facendo, dovevo usare il termine *minzokugakusha* (“folklorista”) anziché *jinruigakusha* (“antropologo”) per essere capito. In secondo luogo, la necessità di coniare una nuova terminologia, secondo Reader, era dovuta al bisogno di superare approcci metodologici statici che separavano la religione popolare dallo Shinto o dal Buddhismo, basandosi su una logica binaria che separava l’élite dal popolare, i testi e le dottrine dalla pratica

²⁹⁸ T. Shinno, *Minkan-shinkō to Minzoku shukyō: Reflections on the Study of Folk Buddhism*, «Japanese Journal of Religious Studies» 20, 2-3, 1993, p. 187.

²⁹⁹ I. Reader, *Folk religion*, in *Nanzan Guide to the Study of Japanese Religion*, Nanzan Institute for Religion and Culture, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2006, pp. 65-66.

rituale, facendo apparire la religione popolare come condannata a riprodursi in maniera meccanica, senza farsi scalfire in profondità dagli sviluppi della dottrina. Infine Reader, riprendendo Sakurai Tokutarō³⁰⁰, dimostra come il campo di studi delle religioni popolari del Giappone sia ancora esclusivamente legato alla società rurale giapponese, auspicando invece nuovi approcci di analisi, più in sintonia con le dinamiche sociali ed economiche del Giappone contemporaneo. Possiamo infine chiudere questo quadro di riflessioni citando ancora una volta Toshikazu Shinno che conclude così la questione su cosa effettivamente rappresenti la religione popolare per il Giappone contemporaneo:

Il minimo che si possa dire è che la religione popolare contemporanea (*minzoku shukyō*), a differenza della credenza popolare (*minkan shinkō*) del passato, ha cessato di rappresentare un sistema di senso che fornisce un ordine globale alla vita quotidiana delle persone in generale³⁰¹.

La religione popolare sembra ormai svuotata dei suoi significati sociali originari, le cui pratiche rituali e cerimoniali fanno ormai parte del *minzoku geinō* (lett. “arti performative popolari”)³⁰², considerate in Giappone un “importante patrimonio culturale popolare” (*juyō mukei minzoku bunkazai*), sebbene abbiano subito, in molti casi, un processo di cristallizzazione dei modelli performativi con l’avvento dell’industria turistica³⁰³. Dunque, come possiamo interpretare la cultura religiosa di Kamishima? Personalmente dubito che si possa relegarla esclusivamente in

³⁰⁰ T. Sakurai, *Nihon minzoku shūkyōron* 『日本民俗宗教論』, Tōkyō, Shunjūsha, 1982.

³⁰¹ T. Shinno, *Minkan-shinkō to Minzoku shukyō*, cit, p. 203.

³⁰² B. E. Thornbury, *The Cultural Properties Protection Law and Japan's Performing Arts*, «Asian folklore Studies» 53, 1994, pp. 211-225.

³⁰³ La promulgazione nel 1992 della Legge sui Festival (*Omatsurihō*), che promuove lo sfruttamento delle arti performative popolari come risorse turistiche, esprime chiaramente quale sia la situazione corrente. Cfr. R. Sasahara, *Minzoku geino taikai to iu mono: enjiru hitobito, miru hitobito* 「民俗芸能大会というもの一演じる人々・観る人々」, «Minzoku Geinō Kenkyū no Kai» 『民俗芸能研究の会』2, Daichi Minzoku Geinō Gakkai, 1993, pp. 395-422. L’antropologa Yoshiko Yamamoto, per esempio, nella sua ricerca etnografica sul *namahage* (rituale che si svolge durante il Capodanno nella penisola di Oga) dimostra come la struttura del rituale sia radicalmente cambiata con l’avvento del turismo di massa. Y. Yamamoto, *The Namahage: a Festival in the Northeast of Japan*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues Press, 1978.

caselle tipologiche così definite. Come ha infatti osservato Clifford Geertz:

abbandonare la speranza di trovare la “logica” dell’organizzazione culturale in qualche “sfera di significato” pitagorica non è abbandonare la speranza di trovarla affatto. È rivolgere la nostra attenzione verso ciò che conferisce ai simboli la loro vita: il loro uso³⁰⁴.

È chiaro che, come affermano gli anziani di Kamishima-chō, molti dei significati che impregnavano la cultura religiosa di questa comunità sono andati irrimediabilmente perduti. La comunità di Kamishima-chō è inoltre una comunità morente, caratterizzata però da un sistema organizzativo estremamente vitale. La capacità di riadattare e rimodellare le proprie tradizioni religiose, adombrando ruoli a discapito di altri, in risposta ai mutamenti socioeconomici avvenuti sia a livello locale che nazionale, costituisce chiaramente un esempio di “agency della periferia”. Ciò mette in luce i processi pratici di questa comunità, le cui organizzazioni locali rappresentano la “continuità nel mutamento”, perché in esse agiscono sia elementi di continuità e stabilità, sia elementi di rottura che provocano la loro dinamica e il loro cambiamento. Il rapporto dialettico di questa comunità di pescatori con le pressioni esterne dell’ambiente sociale circostante permette quindi di interpretare la “religione popolare” di Kamishima-chō come un processo fluido, dai contorni non sempre facilmente definibili, dotata però di una sua organicità e originalità che le consente di garantirsi ancora oggi un ruolo importante nei dibattiti sul Giappone rurale contemporaneo.

³⁰⁴C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 390; (ed. or., *The interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973).

GLOSSARIO

- aji* 鱒, sorello (*Trachurus japonicus*)
akamichi 赤道, gradinata che collega il santuario Yatsushirō al villaggio
ama 海女, pescatrice subacquea
arame 荒布, alga (*Eisenia bicyclis*)
awa アワ, cerchio di legno usato nel *gētā matsuri*
awa tsuki アワ突き, sollevamento dell'*awa*
awa tsukuri アワ作り, costruzione dell'*awa*
chōnaikai 町内会, Associazione di quartiere
chōnaikaichō 町内会長, il direttore responsabile delle associazioni di vicinato
Ebisu 恵比寿, dio della pesca
funabiki ryō 船曳漁, termine per indicare diverse tipologie di reti a strascico
funa matsuri 船祭, festival delle barche
furusato 古里, antico villaggio
gētā matsuri ゲーター祭, festival di Capodanno
gumi 茱萸, ulivo selvatico (*Elaeagnus multiflora*)
gyogyōkumiai 漁業組合, associazione cooperativa ittica
Hachiman sai 八幡祭, festival di Hachiman
higashi seko 東セコ, quartiere est
hōmotsuden 宝物殿, edificio che contiene i tesori del santuario Yatsushirō
ikanago kōnago 玉筋魚 小女子, ammodite (*Ammodytes personatus*)
inaka 田舎, campagna
inkyoshu 隠居衆, gruppo degli anziani
Irago suidō 伊良湖水道, Canale di Irago
ise ebi 伊勢蝦, aragosta tropicale (*Panulirus japonicus*)
Isewan 伊勢湾, Baia di Ise
Isewan taifū 伊勢湾台風, il tifone della Baia di Ise
kagamiishi 鏡石, pietra usata dai pescatori di Kamishima-chō per orientarsi in mare
kame 瓶, giara
kami 神, divinità

Kamishima-chō fujinkai 神島町婦人会, Associazione delle donne di Kamishima-chō

kannushi 神主, sacerdote shinto

katakuchi iwashi カタウチ鰯 acciuga giapponese (*Engraulis japonicus*)

kaze no kami 風の神, divinità del vento

kōnago 玉筋魚, ammodite (adulto) (*Ammodytes personatus*)

kōnago sukui 小女子スクイ, pesca dell'ammodyte

kuchimai no jii 口米の爺, responsabile che assiste il *miyamochi* nelle cerimonie religiose

kumiaichō 組合長, il direttore responsabile dell'associazione cooperativa ittica

mamemaki 豆まき, cerimonia esorcistica

manzai 漫才, dialogo comico

marubagumi マルバ組, ulivo selvatico (*Elaeagnus multiflora*)

matsuri 祭, festa

medake 雌竹, bambù (*Pleioblastus simonii*)

minami seko 南セコ, quartiere sud

minshuku 民宿, pensione a gestione familiare

minzokugaku 民俗学, studi folkloristici

miyamochi 宮持, il responsabile delle attività religiose

mizubusoku 水不足, siccità

mochi 餅, pasta di riso cotto a vapore e pestato

mochitsuki, la preparazione delle torte di riso

morōmo モロモ, mandarino

morōmo kubari モロモ配り, invio dei mandarini

muragumi 村組, zona insediativa separata dal resto del villaggio

naka seko 中セコ, quartiere centrale

nanakusa 七草, sette erbe

ofuda お札, talismano

oremairi no jii 折参りの爺, responsabile incaricato di visitare il santuario Yatsushirō

ritō 離島, isola remota

ritō kaihatsu sentā 離島開発センター, Centro per lo sviluppo delle isole remote

ritōshinkōhō 離島新工法, Legge per lo sviluppo delle isole remote

rōjinkai 老人会, Associazione dei pensionati

sazae 栄螺, turbinide (*Hasegawaia sasacola*)

seko セコ, quartiere

- shichifukujin* 七福神, sette divinità della fortuna
shimenawa しめ縄, corda di paglia utilizzata per delimitare uno spazio sacro
shiobana 潮花, contenitore di bambù
shirasu 白子, varie specie acciughe (*Engraulis japonicus*)
shishimai 獅子舞, danza del leone
shōgatsu 正月, Capodanno
suijin 水神, divinità dell'acqua
tai 鯛, Pagro del Giappone (*Pagrus major*)
taifū 台風, tifone
tako 蛸, polpo (*Octopus vulgaris*)
takotsubo 蛸壺, vaso del polpo
tobera 扉, pitosforo (*Pittosporum tobira*)
toshi iwai 年祝い, celebrazione dedicata agli anziani
tōya, persona in carica
wakame, alga (*Undaria pinnatifida*)
wankō iwashi ryō, pesca delle sardine all'entrata della Baia di Ise
Watatsumi Ōkami 海神大神, dio del mare
yama no kami 山の神, divinità della montagna
yarimashōbune ヤリマシヨブネ, cerimonia esorcistica
Yatsushirō jinja 八代神社, santuario Yatsushirō

APPENDICI

Calendario cerimoniale comunitario ricostruito sulla base delle interviste di tre anziani che hanno svolto il ruolo di *miyamochi* e di *kuchimae no jii* tra il 2003 e il 2005. Nel calendario viene tenuto anche presente il grado di coinvolgimento delle altre cariche istituzionali (il *kumiaichō* e il *chonaikaichō*). I tre anziani sono indicati con i cognomi Fujiwara (indicato dalla lettera A) Amano (lettera B) e Kokubo (lettera C).

1. Il sistema del *miyamochi* nel calendario cerimoniale di Kamishima

Anno	Data	Mansioni del <i>miyamochi</i>	A	Presenza	B	Presenza	C	Presenza
2003	6.11	Nomina del nuovo <i>miyamochi</i>	Miyamochi		Nuovo miyamochi			
	“	<i>Isomatsuri, Gokuage</i>						
	“	Il nuovo <i>miyamochi</i> , (B pronuncia il suo discorso durante l' <i>Isomatsuri</i>).		◆			◆	
	8.20	<i>Hyakumanben</i>						
	12.8	<i>Kotoosame. yarimashobune</i>		◆		◆		
	12.11	<i>Towatashi</i> Kokubo diventa <i>miyamochi</i> .	Ex-miyamochi (un periodo prima dell' <i>inkyonari</i>)	◆	Miyamochi	◆		
	12.20	Preparazione del <i>koritoriba</i>		◆		◆		
	12.21	<i>Mochitsuki</i>		◆		◆		
	12.31	<i>Mamemaki</i>				◆		
	“	<i>Gētā matsuri</i>		◆		◆		
2004	1.1	<i>Hinata matsuri</i>		◆		◆		
	1.4	<i>Shishimai</i>		◆		◆		
	1.6	<i>Hachimansai</i>	◆	◆				
	1.11	<i>Yashiro jinja reitaisai</i>	◆	◆				
	1.11~12	Visita allo Ise Jingū	◆	◆				
	1.	Dedica dell' <i>ema (hatsuuma)</i>	◆					
	5.28	<i>Okezoko</i>	◆		◆			
	6.11	<i>Isomatsuri, Gokuage</i>			◆			
	“	Il nuovo <i>miyamochi</i> pronuncia un discorso durante lo <i>Isomatsuri</i>			◆			
	6.20	Fujiwara celebra l' <i>inkyonari</i> tra il 6.11 e questo giorno				◆		
	8.18	<i>Urasama</i>	◆		◆			
	8.20	<i>Hyakumanben</i>			◆			
	12.8	<i>Kotoosame. yarimashobune.</i>			◆	◆		
	12.11	<i>Miyauke. Amano</i> diviene <i>miyamochi</i> .			◆	◆		
2005	6.20		Inkyoshu		Ex miyamochi		Miyamochi	
	6.20	Kokubo celebra l' <i>inkyonari</i>			Inkyoshu	◆		

2. Il sistema dell'*inkyoshu* nel calendario cerimoniale di Kamishima

Data	Evento festivo	Luogo	Ora	Memo
1.1	<i>Hinata matsuri</i>	<i>Higashi tsuka</i>	8 a.m.	Partecipano il <i>kannushi</i> , alcuni membri della cooperativa e il <i>chōnaikaichō</i>
1.10	<i>Konpira</i>	Casa del <i>miyamochi</i>	pomeriggio	
1.11	<i>Yatsushiro jinja reitaisai</i>	Yatsushirō	mattina	
1.12	Festa tenuta dopo la visita dello Ise jingu	Casa del <i>miyamochi</i>	pomeriggio	
1.16	Canto dei sutra dei 13 Buddha e dei 13 Santi buddhisti	Keiko	3 p.m.	
1.18	Pregchiere e recitazioni	Yakushidō	8 a.m.	
3.18	<i>Higan e</i> (la settimana equinoziale) che si svolge in primavera	Keiko	9 a.m.	
325	<i>Tanbutsue</i> memoriale funebre per i pescatori morti in mare	Keiko	9 a.m.	
8.10	<i>Murasegaki</i> commemorazione per gli spiriti inquieti (<i>gaki</i>)	Keiko	9 a.m.	
8.12	<i>Segaki</i> allo <i>Yakushi</i>	Yakushidō	8 a.m.	
8.14	<i>Happoden</i>	Keiko	9 a.m.	Partecipazione di alcuni membri della cooperativa.
“	<i>Happoden</i>	<i>Tsuka</i> del <i>miyamochi</i>	8 p.m.	Partecipazione di alcuni membri della cooperativa.
8.15	<i>Segaki</i>	Keiko	8.30 a.m.	
“	<i>Shoryo okuri</i> (offerta di una lanterna in mare)	La cerimonia si tiene sulla banchina del mercato ittico	11.50 p.m.	
8.16	<i>Hatsubon toro okuri</i> (offerta di una lanterna per le anime dei morti dello scorso anno)	Keiko	8 a.m.	
“	Canto dei sutra per i 13 Buddha e Santi	Keiko	3 p.m.	
8.17	Commemorazione funebre per i caduti di guerra	Keiko	9 a.m.	
8.20	<i>Hyakumanben</i>	Teraniwa	5 p.m.	
9.21	<i>Higan e</i>	Keiko	9 a.m.	
12.8	<i>Kotoosame yarimashōbune</i>	Yakushidō	3 p.m.	La costruzione dello <i>yarimashōbune</i> inizia alle 8 a.m.

3. Calendario cerimoniale del Capodanno di Kamishima-chō

Data	Culto domestico	Cerimonia collettiva	Partecipazione			Condizione △: celebrato ×: non più celebrato
			Miyamochi	Inkyoshu	Coop.	
Dic. 13	<i>Shōgatsu hajime</i>					
20				<i>Mochitsuki</i>		
21			<i>Mochitsuki</i>			
22~24	<i>Mochitsuki</i>					
28	<i>Kadomatsu mukae</i>					
31	<i>Mamemaki</i>		<i>Mamemaki</i>			
“			<i>Morōmo kubari</i>			
“		<i>Gētā matsuri</i>	<i>Gētā matsuri</i>			
Gen. 1		<i>Gētā matsuri</i>	<i>Gētā matsuri</i>			
“	<i>Wakado mizu</i>			<i>Namikiri Fudō kaichō</i>		
2					<i>Funa matsuri</i>	
“					<i>Iso matsuri</i>	△
“					<i>Chonna hajime (daiku)</i>	×
3	<i>Mikazuki san</i>					△
4		<i>Shishimai e Manzai</i>				
“	<i>Toshi iwai</i>					
5			<i>Gozuhouin</i>	<i>Satokudari</i>		×
6		<i>Muikasai (Hachiman matsuri)</i>	<i>Muikasai (Hachiman matsuri)</i>			
“	<i>Sabasaba</i>					
7	<i>Nanakusa</i>					
“	<i>Yama no kami</i>					×
10					<i>Konpirasan</i>	
11		<i>Yashiro Jinja Reitaisai</i>				
11~12			<i>Ise daisan</i>			
14	<i>Mouchi no kayu</i>					△
18					<i>Aomine yama omairi</i>	△
20	<i>Ebisu-kō</i>					

BIBLIOGRAFIA

- Abraham S., Waldren J. (eds.), *Local Development: Knowledge and Sentiments in Conflict*, London, Routledge, 1998.
- Acheson, J., *Anthropology of Fishing*, «Annual Review of Anthropology» 10, 1981, pp. 275-316.
- Aime, M., *L'incontro mancato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.
- Akaike, N., *Festival and Neighborhood Associations*, «Japanese journal of religious studies» 3, 1976, pp. 127-174.
- Allen, M., *Identity and Resistance in Okinawa*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2002.
- Andō, S., *Kinsei miyaza no shiteki kenkyū* 『近世宮座の史的研究』, Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 1960.
- Andō, S., *Kinsei nōson shi no kenkyū* 『近世農村史の研究』, Ōsaka, Seibundō Shuppan, 1984.
- Aoyagi, N., *Tsunaiiki nitsuite no ichikisatsu* 「綱引きについての一考察」, in *Ishida Eichirō kanmaro kinen ronbunshu* 『石田英一郎教授還暦記念論文 集』, vol. 5, Tōkyō, Kadokawa shoten, 1964.
- Aoyama, H., *Tenryū ringyōchi kara no hōkoku* 「天竜林業地からの報告」, in Sanson Keizai Kenkyūsho (ed.), *Sanson ga kowareru sono mae ni* 『山村が壊れるその前に』, Tōkyō, Nihon Keisai Hyōronsha, 1994.
- Appadurai, A., *Theory in Anthropology: Center and Periphery*, «Comparative Studies in Society and History» 28, 1986, pp. 346-361.
- Appadurai, A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- Aruga, K., *Nihon kazoku seido to kosaku seido* 「日本家族制度と小作制度」, in *Aruga Kizaemon chosaku shū* 『有賀喜左衛門著作集』, vol. 10, Tōkyō, Miraisha, 1943.

- Aruga, K., *Dōzoku to shinzoku* 「同族と親族」, in *Aruga Kizaemon chosaku shū* 『有賀喜左衛門著作集』, vol. 10, Tōkyō, Mirasha, 1947.
- Aruga, K., *Nihon no ie* 「日本の家」, in *Aruga Kizaemon chosaku shū* 『有賀喜左衛門著作集』, vol. 7, Tōkyō, Mirasha, 1952.
- Aruga, K., *Ie to hōkōnin* 「家と奉公人」, in *Sonraku kōzō to shinzoku soshiki* 『村落構造と親族組織』, Tōkyō, Mirasha, 1974.
- Ashkenazi, M., *Guest Shrines and Folk Shinto*, «Journal of Inter-cultural Studies» 8, 1981, pp. 29-36.
- Ashkenazi, M., *Traditional Small Group Organization and Cultural Modeling in Modern Japan*, «Human Organization» 50, 1991, pp. 385-392.
- Ashkenazi, M., *Matsuri: Festivals of a Japanese Town*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1993.
- Averbuch, I., *The Gods Come Dancing: A Study of the Japanese Ritual Dance of Yamabushi Kagura*, Ithaca New York, Cornell East Asia Series, 1995.
- Bagnasco, A., *Fatti sociali formati nello spazio*, Milano, Franco Angeli, 1994.
- Bagnasco, A., *Tracce di comunità*, Bologna, il Mulino, 1999.
- Barrett, G., Okudaira, T., *The Limits of Fishery Cooperatives? Community Development and Rural Depopulation in Hokkaido, Japan*, «Economic and Industrial Democracy» 16, 1995, pp. 201-232.
- Baumann, R., *La ricerca sul campo in ambito folklorico nelle sue relazioni contestuali*, in P. Clemente, e F. Mugnaini, (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 2001.
- Beardsley, R., Hall, J., Ward, R., *Village Japan*, Chicago, University of Chicago Press, 1959.
- Bell, C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- E. Ben-Ari, *Changing Japanese Suburbia: a Study of two Present Day Localities*, Londra, Kegan Paul International, 1991.
- Ben-Ari, E., *Contested Identities and Models of Action in Japanese Discourses of Place-Making*, «Anthropological Quarterly» 68, 1995, pp. 203-218.
- Bernier, B., *Breaking the Cosmic Circle: Religion in a Japanese Village*, Ithaca, Cornell University East Asian Papers, 1975.
- Bestor, T.C., *Tradition and Japanese Social Organization: Institutional Development in a Tōkyō Neighborhood*, «Ethnolo-

- gy» 24, 1985, pp. 121-135.
- Bestor, T.C., *Neighborhood Tokyo*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Bestor, T.C., *Tsukiji: The Fish Market at the Center of the World*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- Blacker, C., *The Catalpa Bow*, London, George Allen & Unwin, 1975.
- Bocking B., *A Popular Dictionary of Shinto*, Surrey, Curzon Press, 1996.
- Bonato, L., *Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità*, Milano, FrancoAngeli, 2006.
- Bourdieu, P., *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.
- Brando, R.M., Stephan, B.B., *Spirit and Symbol: The Japanese New Year*, Honolulu, Honolulu Academy of Arts, 1994.
- Bravo, G.L., *Riti nelle società complesse*, «La Ricerca Folklorica» 7, 1983, pp. 85-95.
- Bravo, G.L., *Festa contadina e società complessa*, FrancoAngeli, Milano, 1984.
- Bravo, G.L., *La complessità della tradizione. Festa, museo e ricerca antropologica*, FrancoAngeli, Milano, 2005.
- Brown, K.L., *Shinjo: The Chronicle of a Japanese Village*, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1979.
- Brown, K.L., *Dōzoku and the Ideology of Descent in Rural Japan*, «American Anthropologist» 68, 1996, pp. 1129-1151.
- Buttita, I.E., *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Roma, Meltemi, 2002.
- Cavalli, A., Douglas, M., *Istituzioni*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. 5, Roma, Treccani, 1996, pp. 122-134.
- Chang, K.H-K., *The Inkyo System in Southwestern Japan: Its Functional Utility in the Household Setting*, «Ethnology» 9, 1970, pp. 342-357.
- Chiba, M., *Matsuri no hoshakaigaku* 『祭りの法社会学』, Tōkyō, Kobundo, 1970.
- Cirese, M.A., *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973.
- Cohen, A., *The Symbolic Construction of Community*, London and New York, Routledge, 2007 (ed. or. 1985).
- Comba, E., *Antropologia delle religioni, Un'introduzione*, Roma Bari, Laterza, 2008.
- Creighton, M., *Consuming Rural Japan: The Marketing of Tra-*

- dition and Nostalgia in the Japanese Travel Industry*, «Ethnology» 26, 1997, pp. 239-254.
- Davis, W.B., *Parish Guilds and Political Culture in Village Japan*, «Journal of Asian Studies» 36, 1976, pp. 25-36.
- Davis, W.B., *The Miyaza and the Fisherman: Ritual Status in Coastal Villages of Wakayama Prefecture*, «Asian Folklore Studies» 36, 1977, pp. 3-29.
- Davis, W.B., *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- Dore, R.P., *Shinohata*, New York, Pantheon Books, 1978.
- Embree, J.F., *Suye Mura*, Chicago, University of Chicago Press, 1939.
- Emori, I., *Nihon sonraku shakai no kōzō* 『日本村落社会の構造』, Tōkyō, Kōbundō, 1976.
- Fabietti, U., Matera, V. (a cura di), *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Milano, Mondadori, 2002.
- Favole, A., *Introduzione: correnti globali, vortici locali*, «La Ricerca Folklorica» 55, pp. 3-10.
- Fridell, W., *Japanese Shrine Mergers 1906-12*, Tōkyō, Sophia University Press, 1973.
- Fukuda, A., *Nihon sonraku no minzoku teki kōzō* 『日本村落の民俗的構造』, Hirofumido, 1979.
- Fukuda, A., Miyata, N. (eds.), *Nihon minzokugaku gaironi* 『日本民俗学概論』, Tōkyō, Yoshikawa Hirofumikan, 1983.
- Fukuda, A., Kanda, Y., et al. (eds.), *Nihon minzoku daijiten* 『日本民俗大辞典』, Tōkyō, Yoshikawahiro bunkan, 1999.
- Fukuta, K., *Nihon nōsonshakai kōzō bunseki, sonraku no shakai kōzō to nōseishintō* 『日本農村社会構造分析、村落の社会構造と農政浸透』, Tōkyō, Tōkyō daigaku, Shuppankai, 1954.
- Fukutake, T., *Nihon nōson no shakaiteki seikaku* 『日本農村の社会的性格』, Tōkyō, University of Tōkyō Press, 1949.
- Fukutake, T., *Nihon no nōson* 『日本の農村』, Tōkyō, University of Tōkyō Press, 1980 (trad. ingl. *Rural Society in Japan*, Tōkyō, University of Tōkyō Press, 1978).
- Gamō, M., *Nihon no ie to mura* 「日本の家と村」, in *Sekai no minzoku 13: Higashi ajia* 『世界の民族 13 東アジア』, Tōkyō, Heibonsha, 1979.
- Gamō, M., *Nihon no dentōteki shakai kōzō to sono henka nitsuite* 「日本の伝統的社会構造とその変化について」, in *Meiji daigaku seikei ronsō* 『明治大学 政経論叢』, Tōkyō, 1982, pp. 55-56.

- Geertz, C., *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987; (ed. or. *The interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973).
- Gerholm, T., *Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology*, in H.F. Vermeulen, A. Roldán (eds.), *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, London, Routledge, pp. 159-170.
- Giddens, A., *Modernity and Self-Identity*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- Gupta, A., Ferguson, J., *Culture, Power Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, Duke University Press, 1997.
- Gyōsei Kanri Kenkyū Sentā, *Tokushu hōjin sōran* 『特殊法人総覧』, Tōkyō, Jitsumu Kyoiku Shuppan, 1996.
- Hagiwara, H., Hagiwara, N., *Kamishima* 『神島』, Tōkyō, Ibasaki Shoten, 1973.
- Hagiwara, H., *Zusetsu nihonjin no haragō-yōsuko ryūiki no shōsū minzoku bunka wo tazunete* 『図説日本人の原郷—揚子江流域の少数民族文化を訪ねて』, Tōkyō, Shōgakukan, 1990.
- Hagiwara, H., *Iruka shinwa to ritsusaomatsuri-ki kara mita inasaku no keifu* 「射日神話と立竿祭祀からみた稲作の系譜」, in *Ajia inasakutami no minzoku to geinō* 『アジア稲作民の民俗と芸能』, Tōkyō, Oyamagō, 1994.
- Hagiwara, N., *Sosetsu* 「総説」, in *Kamishima* 『神島』, Tōkyō, Ibasaki Shoten, 1973.
- Hagiwara, N., *Nenjūgyōji* 「年中行事」, in *Kamishima* 『神島』, Tōkyō, Ibasaki Shoten, 1973.
- Hagiwara, N., *Gētōsaikō (awatsuki no imi surumono)* 「ゲータ—祭考 (アワツ　　きの意味するもの)」, in *Kamishima* 『神島』, Tōkyō, Ibasaki Shoten, 1973.
- Hagiwara, T., *Kamigami to sonraku* 『神々と村落』, Tōkyō, Kōbundō, 1962.
- Hannerz, U., *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press, 1992; (trad. it. *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, il Mulino, 1998).
- Harada, T., *The Village Tutelary Deity and the Use of Holy Rods*, in R.M. Dorson (ed.), *Studies in Japanese Folklore*, Port Washington, Kennikat Press, 1973, pp. 215-220
- Harada, T., *Mura no saishi* 『村の祭史』, Tōkyō, Chūō Kōronsha, 1975.

- Harada, T., *Mura matsuri to za* 『村祭と座』, Tōkyō, Chūō Kōronsha, 1976.
- Hasegawa, A., *Joron-chiiki kasseika no shiten to mondai* 「序論 地域活性化の視点と問題」, in A. Hasegawa, K. Fujisawa, T. Takemoto, Y. Arahi (eds.), *Kaso chiiki no keikan to shūdan* 『過疎地域の景観と集団』, Tōkyō, Nihon Keizai Hyōronsha, 1996.
- Hasegawa, T., *Mieken shita no tokushu shinji* (*Mieken kyōdoshiryōkan sōsho 51*) 『三重県下の特殊神事 (三重県郷土資料叢書)』, Mie-ken kyōdoshiryōkan kankōkai, 1977.
- Hashimoto, H., *Between Preservation and Tourism. Folk Performing Arts in Contemporary Japan*, «Asian Folklore Studies» 62, 2003, pp. 223-234.
- Hendry, J., *Wrapping Culture: Politeness, Prestation, and Power in Japan and Other Societies*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Higo, K., *Miyaza no kenkyū* 『宮座の研究』, Tōkyō, Kōbundō, 1941.
- Hiraoka A., 1972, *Segare Mishima Yukio* 『倅・三島由紀夫』, Tōkyō, Bungei Shunjū.
- Hori, S., *Shima ritō no minzoku (sono 2) – Toshijima-chō·Kamishima-chō·Shinonuma nado ni okeru jittai chōsa yori* 「島離島の民俗(その2)一答志 島町・神島町・篠島などにおける実態調査より一」, in *Chūkyō daigaku bungakubu kiyō* 『中京大学文学部紀要』, vol. 1, Chūkyō daigaku bungakubu, 1968.
- Hotta, Y., *Nenjūgyōji no chiikisei to henbō* 「年中行事の地域性と変貌」, in *Shima no minzoku* 『志摩の民俗』, Yoshikawa Hirohumi, 1965.
- Hotta, Y., *Mie-ken no shōgatsu no kyōji* 「三重県の正月の行事」, in *Shōgatsu no kyōji 3·Tokushimaken·Mie-ken* 『正月の行事 3·徳島県・三重県』, Mukei no minzokushishiryōkan 13, Bunkazaihogobu, 1970.
- Hotta, Y., *Shima no kaishin nitsuite—mondai no teiki ni kaeru* 「志摩の海神に ついて一問題の提起に替える」, in *Umi no kami shinkō no kenkyū-jō* 『海の神信仰の研究・上』, vol. 1, Tōkyō, Hikarishobō, 1978.
- Hotta, Y., *Shitetsu ni kiba gensōte—Vagina dentata* 「私鉄牙幻想—Vagina dentata—」, in *Te zutsukō sono hoka* 『手つづ考そのほか』, Tōkyō, Hikari Shobō, 1981.
- Ichirō, H., *Mysterious Visitors from the Harvest to the New Year*, in R. M. Dorson (ed.), *Studies in Japanese Folklore*, Blo-

- omington, Indiana University Press, 1963, pp. 76-103.
- Ichirō, H., *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.
- Imai, N., *Minzoku·1 Nenjūgyōji*「(民俗·1)年中行事」, «Anōtsu» 『安濃波』22, Toba-shi Kamishima-chō chōsa hōkō tokushū, Mie-ken tatesu kōtōgakkō kyōdo kenkyū, 1983.
- Inoue, N., (ed.), *Matsuri: Festival and Rite in Japanese Life*, «Contemporary Papers in Japanese Religion» 1, Tōkyō, Kōkugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 1988, pp. 147-155.
- Ishii, K., *Kindai Nihonjin no shūkyō* 『近代日本人の宗教』, Tōkyō, Shinyōsa, 1997.
- Itō, T., *Gētāsai aru Kamishima-chō–Shima ni ikiru Hashimoto Tatsuoshi ni kiku*—「ゲーター祭のある神島一島に生きる橋本達夫氏に聞く」, in *Umi yo rettō bunka 8·Ise to Kumano no umi* 『海の列島文化8·伊勢と熊野の海』, Tōkyō, Shogakukan, 1992.
- Ivy, M., *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*, Chicago, The University of Chicago, 1995.
- Iwata, J., *Toba-shi Shima no minzoku — kazushi majin no seikatsu jiten* 『鳥羽市志摩の民俗—志摩人の生活辞典』, Toba-shi, Toba Shima Bunka Kenkyūkai, 1970.
- Johnson, E., *Nagura Mura: An Ethnohistorical Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1976
- Kadokawa shoten, *Kadokawa Nihon chimei daijiten* 『角川日本地名大辞典』, 24, Mie-ken, Kadokawa shoten, 1991.
- Kalland, A., *Shingū, A Japanese Fishing Village Community*, London and Malmo, Curzon Press, 1980.
- Kalland, A., *Sea Tenure and the Japanese Experience: Resource Management in Coastal Fisheries*, in E. Ben-ari, B. Moeran, and J. Valentine (eds.), *Unwrapping Japan: society and culture in anthropological perspective*, Manchester, Manchester University Press, 1990, pp. 188-204.
- Kalland, A., *A Japanese Shinto Parade*, in J. van Bremen and D.P. Martinez (eds.), *Ceremony and Ritual in Japan*, London, Routledge, 1995, pp. 161–182.
- Kalland, A., *Fishing Villages in Tokugawa Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1995.
- Kamishima-chō jinjō kōtō shogakko, *Kyōdo kyōikushiryō* 『郷土教育資料』, s.d., (inedito).
- Katayama, K., Tasuku, T., *A Genetic Study on the Local Popula-*

- tions in Mie Prefecture. IV. The genetic relations among the Kamishima, Toshi, Momotori and Toba populations, «Japanese Anthropology Society» 87, 4, 1979, pp. 377-392.
- Katsuichirō, K., *Nihon kindai no higeki* 「日本近代化の悲劇」, in *Kamei Katsuichirō zenshū* 『亀井勝一郎全集』16, 1972, pp. 212-228.
- Kawano, M., *Tsunabikishikō* 「綱曳私考」, «Minzokugaku» 『民俗学』, 1932, pp. 4-10.
- Kawano, S., *Finding Common Ground: Family, Gender, and Burial in Contemporary Japan*, in J. Traphagan, J. Knight (eds.), *Demographic Change and the Family on Japan's Aging Society*, Albany, State University of New York Press, 2003, pp. 125-144.
- Kawano, S., *Ritual Practice in Modern Japan: Ordering Place, People, and Action*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005.
- Kawashima S., *Yama bakari no denshō - Gyoson to denshō* 「山バカリの伝承 一漁村と伝承」, «Gyoson» 『漁村』52, 1986, pp. 74-80.
- Kawashima, S., *Gyorō denshō* 『漁撈伝承』, Tōkyō, Hōsei daigaku shuppan kyoku, 2003.
- Kelly, W.W., *Rationalization and Nostalgia: Cultural Dynamics of New Middle Class Japan*, «American Ethnologist» 13, 1986, pp. 603-618.
- Kelly, W.W., *Japanese No-Noh: The Crosstalk of Public Culture in a Rural Festivity*, «Public Culture», 2, 1990, pp. 65-81.
- Kelly, W.W., *Directions in the Anthropology of Contemporary Japan*, «Annual Review of Anthropology» 20, 1991, pp. 395-431.
- Kiyota, H., *Kamishima no minka. Sono 1. Kokubo Saburoji* 『神島の民家・その1・小久保三郎』, Sokuchōsa, 1971.
- Kiyota, O., *Isewanguchi shūhen no nenjūgyōji (etsunen oyobi shōgatsu gyōji)* 「伊勢湾口周辺(越年及び正月行事)」, in *Kamishima no minzoku* 『神島の民俗』, 1, Sanshūgun Iryogusaki Mikurino Bunko, 1971.
- Kiyota, O., *Kamishima ni okeru tōya seidō to nenjūgyōji* 「神島における禱屋制度と年中行事」, «Rekishi kenkyū» 20 『歴史の研究』, Aichikyōiku daigaku Rekishigakukai, 1973.
- Kitahara, Y. et. al., *Nihon kokugo daijiten* 『日本国語大辞典』, Tōkyō, Shogakukan, 2002.
- Knight, J., *Rural Revitalization in Japan: Spirit of the Village*

- and Taste of the Country*, «Asian Survey» 34, 1994.
- Kojima, Y., Kobayashi, H., (*Rinji taiwan kyūkan chōsagaisha daichibu*) *banzoku kanshū chōsahōkokusho dai 5 kan 13· baiwanozuku* 『(臨時台湾旧慣調査会社 第一部)蕃族慣習調査報告書第5卷13・ばいわぬ族』, Tōkyō, Taiwan Sōtokufu Banzoku Chōsa Gaisha, 1922.
- Kokubo, H., *Kamishima-chō yuraiki* 『神島町由来記』, Kokubohiko, 1964.
- Kokubo, H., *Kamishima no gētā matsuri* 「神島のゲーター祭り」, in «Kyōdoshima» 『郷土志摩』63, 1983.
- Kushida, I., *Shiosai no Kamishimakō* 『潮騒の神島孝』, Mikako Bunkasha, 1985.
- Kuwayama, T., *Neitibu no jinruigaku to minzokugaku: chi no sekai shisutemu to nihon* 『ネイティブの人類学と民俗学—知の世界システムと日本』, Tōkyō, Kobundo, 2008.
- Kyburz, J., *Shūkyō taiken to sono kijutsu ni okeru sōtaisei* 「宗教体験とその記述における相対性」, in W. Tsuneya, Y. Keichi (eds.), *Gendai shūkyōgaku 1* 『現代宗教学・1』, Tōkyō, Tōkyō Daigaku Shūppankai, 1992
- La Cecla, F., Zanini, P., *Lo stretto indispensabile. Storie e geografie di un tratto di mare limitato*, Milano, Paravia Bruno Mondadori, 2004.
- Lanternari, V., *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, Edizioni Dedalo, 2004.
- Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962; (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano, Feltrinelli, 1964).
- Littleton, S.C., *Shinto*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Lombardi Satriani, L. M., *L'utopia di Dioniso*, Roma, Meltemi, 1997.
- Makino, M., *Study on the Legislative History of Fishery Rights Reform after the W.W.II*, «Social Systems» 4, 2001, pp. 61-76.
- Makita, S., *Umi no minzokugaku* 『海の民俗学』, Tōkyō, Iwasaki shoten, 1954.
- Manabu, A., *Local Organizations and Groups in Japan—Chiefly in Neighborhood Associations (Chonakai, Jichikai)*, «Hyoron Shakaikagaku» 『評論社会学』 63, 2000, pp. 1-13.
- Maraini, F., *The Island of Fisherwomen*, New York, Harcourt, Brace & World, 1962.
- Maraini, F., *Lo Shintō*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle Religioni. Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma

- Bari, Editori Laterza, 1996.
- Martinez, D.P., *Redefining Kuzaki: Ritual, Belief and Chō Boundaries*, in J.Hendry (ed.), *Interpreting Japanese Society*, London, Routledge, 1998, pp. 213-221.
- Masaki, H., *Japan Stares into a Demographic Abyss*, «The Asian Pacific Journal: Japan Focus», 2006, web: <http://japanfocus.org/products/details/1864>
- Masashi, K., *Chikusoshiki (chōnaikai-burakukai) kenkyū no keifu to genjō: tokuni kuchisoshiki no seijiteki yakuwari wo megutte* 「地区組織(町内会・部落会)研究の系譜と現状:特に地区組織の政治的役割をめぐって」, «Keieijōhō kenkyū (Setsunan daigaku keieijūhō gakubu ronshū)» 『経営情報研究(摂南大学経営情報学部)』5, 1997, pp. 165-210.
- Matsubara, J., *Komyuniti no shakaigaku* 『コミュニティの社会学』, Tōkyō, Tōkyō daigaku, Shuppankai, 1978.
- Mayumi, T., *Shinto no sekai: Jinja to matsuri* 『神道の世界 神社と祭り』, Tōkyō, Toki shobo, 1984.
- Mezaki, S., *Matsuri to shizen: fukei wo yomu-tayōshin-* 「祭り と自然: 風景を読む—太陽神—」, «Asahi Shinbun» 『朝日新聞』, Asahi Shinbunsha, 1987.
- Miyamoto, N., *Taiwan paiwanzoku ni okowareru gonensai nit-suite* 「台湾パイワ族に行われる五年祭について」, in *Taipei teikoku daigaku bunsei gakubu shigakuka kenkyū nenpō* 『台北定刻大学文政学部史学研究 年俸』, vol. 2, Taipei, Taipei Teikoku Daigaku Bunsei Gakubu, 1935.
- Miyamoto, T., *Wasurerareta nihonjin* 『忘れられた日本人』, Tōkyō, Miraisha, 1960.
- Miyamoto, T., *Nihon no ritō - 1 (Miyamoto Tsuneichi chosakushū)* 『日本の 離島—1 (宮本常一著作集)』, Tōkyō, Miraisha, 1969.
- Miyata, N., *Nihonjin to shūkyō* 『日本人と宗教』, Tōkyō, Iwanami Shoten, 1993.
- Mitsubishi, T., *Nihonjin to fuku no kami. Shichifukujin to kōfukuron* 『日本人と福の神—七福神と幸福論』, Tōkyō, Maruzen, 2002.
- Miyata, N., *Shiro no fōkuroa-genshoteki shikō* 『白のフォークロア—原初 的思考』, Tōkyō, Heibonsha, 1994.
- Mizutani, K., *Shirarezaru kodai-nazo no hokui 34do 32bun wo yuku* 『知られ る古代—謎の北34度32分をゆく』, Nipponhōsōkyokai Shuppan Kyōkai, 1980.
- Moriarty, E., *The Communitarian Aspects of Shinto Matsuri*,

- «Asian Folklore Studies» 31, 1972, pp. 91-140.
- Nakamaki, H., *Japanese Religion at Home and Abroad: Anthropological Perspectives*, New York, RoutedgeCurzon, 2003.
- Nakane, C., *Kinship and Economic Organization in Rural Japan*, School of Economics Monographs in Social Anthropology, London, Athlone Press, 1967.
- Nakane, C., *Japanese Society*, Berkeley, University of California Press, 1970, p. 125; (trad. it. *La società giapponese*, Cortina Raffaello, 1992).
- Nakaoka, S., *Toba Shima shinshi* 『鳥羽志摩新誌』, Toba-shi, Nakaoka shoten, 1970.
- Nakayama, M., *Minzoku teki jikan oyobi kūkan ninshiki no henka—Toba-shi Kamishima no jirei wo mochite* 「民俗的時間および空間認識の変化—鳥羽市神島の事例を用いて」, «Nihonminzokugaku» 『日本民俗学』193, 1992.
- Nakayama, M., *Toba-shi Kamishima-chō no minzoku teki kukan to jikan* 「鳥羽市神島の民俗的空間と時間」, «Minzokubunka» 『民俗文化』5, 1993, pp. 35-42.
- Nakayama, T., *Tayō wo sasu otosu hanashi* 「太陽を指落話」, in *Minzokutenbyō* 『民族点描』, Kyōto, Jinbunshoin, 1937.
- Nelson, J. K., *Enduring Identities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000.
- Nihon Ritō Sentā, *Ritō fukkōka handobukku* 『離島振興課ハンドブック』, Tōkyō, Kokuritsuinsatsukyoku, 2004.
- Nobuhiko, I. et al., *Chōnaikai no kenkyū* 『町内会の研究』, Tōkyō, Ochanomizu shobō, 1989.
- Nomura, F., *Mie-ken no gyōson no shōgatsu gyōji to matsuri* 「三重県の海村の正月行事と祭り」, «Umi to ningen» 『海と人間』17, 1990, pp. 2-43.
- Nomura, F., *Shima·Kamishima no kisai, gētāsai to azuki zōni* 「志摩・神島の奇祭、ゲーター祭と『小豆雑煮』」, «Fōkurora» 『フォークロア』6, 1995, pp. 35-46.
- Norbeck, E., *Takashima: A Japanese Fishing Community*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1954.
- Ogino, K., *Kaso chitai no bunka to kyōki-okunoto no shakai seishin byōri* 『過疎地帯の文化と狂気—奥能登の社会精神病理』, Tōkyō, Shinsensha, 1977.
- Oka, M., *Nihon bunka no kiso-kōzō* 「日本文化の基礎構造」, in T. Ōmachi et al. (eds.), «Nihon Minzokugaku taikei» 『日本民俗学大系』2, Tōkyō, Heibonsha, pp. 5-21.

- Okada, Y., *Kamishima no neya seido nitsuite* 「神島の寝屋制度について」, «Kyōdoshima» 『郷土志摩』32, 1965, pp. 12-24.
- Okamoto, M., Sakuraba, K., Hōta, S., *Kōmitsudo kyojū kankyō ni miru gyomin no jūkyō kūkan to sumaikata ni kansuru kōsatsu: Mie-ken Kamishima-chō no ritō gyoson no jirei wo toshite (seikatsukūkan no chiikisei, kenchiku, keikaku II)* 「高密度居住環境にみる漁民の住居空間と住まい方に関する考察: 三重県神島の離島漁村の事例を通して(生活空間の地域性, 建築計画II)」, «Gakujutsukōenkōgaishū. E-2, Kenchikukeikaku II, jūkyō-jūtakuchi, kyōiku, nōsonkeikaku» 『日本建築学会学術講演梗概集E-2 建築計画2 農村計画教育』, Shadanhōjin Nihon Kenchikugakukai, 2006, pp. 233-234.
- Ono, J., *Jūgo yatsunahiki no kenkyū* 『十五夜綱引の研究』, Tōkyō, Keitōsha, 1972.
- Ono, S., *Jūgo yatsunahiki no kenkyū* 「十五夜綱引の研究」, «Minzokugaku» 『民俗学』, 1972, pp. 4-12.
- Ōno, A., *Sanson kankyo shakaigaku josetsu* 『山村環境社会学序説』, Tōkyō, Nōson Ryōson Bunka Kyōkai, 2005, pp. 22-23.
- Origuchi, S., *Nenjūgyoji* 「年中行事」, «Origuchi Shinobu zenshū» 『折口忍全集』15, Tōkyō, Chūō Kōron, 1967.
- Ōtō, T., *The Taboos of Fishermen*, in R.M. Dorson (ed.), *Studies in Japanese Folklore*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, pp.107-121.
- Piasere, L., P.G. Solinas (a cura di), *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*, Roma, Cisu, 1998.
- Plutschow, H., *Matsuri: The Festivals of Japan*, Japan Library, Folkestone, 1996.
- Raveri, M., *Shintō*, in G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri (a cura di), *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Raveri, M., *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006.
- Raymo, J. M., Kaneda, T., *Changes in the Living Arrangements of the Japanese Elderly: The Role of Demographic Factors*, in J. Traphagan, J. Knight, (eds.), *Demographic Change and the Family in Japan's Aging Society*, Albany, SUNY Press, 2003, pp. 27-52.
- Reader, I., *Religion in Contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1991.
- Reader, I., Tanabe G., *Practically Religious: Wordly Benefits and the Common Religion in Japan*, Honolulu, University of

- Hawai'i Press, 1998.
- Reader, I., *Folk religion*, in P. Swanson, C. Chilson, (eds.), *Nanzan Guide to the Study to the Study of Japanese Religion*, Nanzan Institute for Religion and Culture, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006, pp. 65-90.
- F. Remotti, P. Scardurelli, U. Fabietti, *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- Ritō Jittai Chōsa Iinkai hen* 『離島実態調査委員会編』, 1966.
- Remotti, F. (a cura di), *Le antropologie degli altri*, Torino, Scriptorium, 1997.
- Robertson, J., *Native and Newcomer: Making and Remaking of a Japanese City*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- Rodman, M., *Empowering Place: Multilocality and Multivocality*, «American Anthropologist» 94, 1991, pp. 640-656.
- Russel, K., *The Geographical Fascination of Islands*, in D.G. Lockhart, D. Drakakis Smith, J. Schembri (eds.), *The Development Process in Small Island States*, London, Routledge, 1993, pp. 13-37.
- Sadler, A.W., *Carrying the Mikoshi: Further Field Notes on the Shrine Festival in Modern Tokyo*, «Asian Folklore Studies», 31, 1972, pp. 89-114.
- Sadler, A.W., *At the Sanctuary: Further Field Notes on the Shrine Festival in Modern Tokyo*, «Asian Folklore Studies» 33, 1974, pp. 17-34.
- Sadler, A.W., *Folklance and Fairground: More Notes on Neighborhood Festivals in Tokyo*, «Asian Folklore Studies» 34, 1975, pp. 1-20.
- Sadler, A.W., *The Shrine: Notes Towards a Study of Neighborhood Festivals in Modern Tokyo*, «Asian Folklore Studies» 34, 1975, pp. 1-38.
- Sakai, U., *Jūgoyatsunabikikō* 「十五夜綱引孝」, «Tokuyuki Kyōdokenkyūkai hō» 『徳之郷土研究会』 5, 1972.
- Sakurada, K., *The Ebisu-gami in Fishing Villages*, in R.M. Dorson (ed.), *Studies in Japanese Folklore*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, pp. 122-132.
- Sakurai, T., *Nihon minzoku shūkyōron* 『日本民俗宗教論』, Tōkyō, Shunjūsha, 1982.
- Samuels, R.J., *The Politics of Regional Policy in Japan*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

- Sasahara, R., *Minzoku geino taikai to iu mono: enjiru hitobito, miru hitobito* 「民俗芸能大会というもの一演じる人々・観る人々」, «Minzoku Geinō Kenkyū no Kai» 『民俗芸能研究の会』, Daichi Minzoku Geinō Gakkai, 2, 1993, pp. 395-422.
- Satō, T., *Aru ama buraku no kazokuhō mondai no jittaichōsa—Mie-ken Toba-shi Kamishima to Chiba-ken Onjuku-machi Iwawada no jirei nitsuite* 「ある海女部落の家族法問題の実態調査—三重県鳥羽市神島と千葉県御宿町岩和田の事例について—」, «Kokugakuin Hōgaku» 『国学院法学』 5, 1968, pp. 36-57.
- Scardurelli, P., (a cura di), *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- Schnell, S., *The Rousing Drum: Ritual Practice in a Japanese Community*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999.
- Segawa, K., *Wakamono to musume wo meguru minzoku* 『若者と娘をめぐる民俗』, Tōkyō, Miraisha, 1972.
- Sekizawa, M., *Miyaza to rōjin no minzoku* 『宮座と老人の民俗』, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 2000.
- Shima, Y. (ed.), 1958, *Chōson gappei to nōson no hembo* 『町村合併と農村の変貌』, Kyōto, Yūhikaku.
- Shinno, T., *Minkan-shinkō to Minzoku shukyō: Reflections on the Study of Folk Buddhism*, «Japanese Journal of Religious Studies» 20, 2-3, 1993, pp.187-206.
- Nishikawa, I., *Shogakukan Wa-I chu jiten* 『小学館和伊中辞典』, Tōkyō, Shogakukan, 1994.
- Shukuya, K., *Ajia kara kita hanayome: mukaerugawa no ronri* 『アジアから来た花嫁: 迎える側の論理』, Tōkyō, Akashi shoten, 1988.
- Smith, R.J., *The art of the festival*, Lawrence, University of Kansas Press, 1975.
- Smith, R.J., *Foreword: The eclipse of communal ritual in Japan*, in *The Namahage*, by Y. Yamamoto, Philadelphia, Institute of the Study of Human Issues, pp. 1-8.
- Smith, R.J., *To take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Solinas, P.G., *La famiglia. Un'antropologia delle relazioni primarie*, Carocci, Roma, 2010.
- Sonoda, M., *The Traditional Festival in Urban Society*, «Japanese Journal of Religious Studies» 2, 1975, pp. 32-33.
- Sonoda, M., *Festival and Sacred Transgression*, in K. Ueda, N. Inoue, N. Havens (eds.), *Matsuri: Festival and Rite in Japa-*

- nese Life, «Contemporary Papers on Japanese Religion» 1, Tōkyō, Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University, 1988, pp. 33-77.
- Steward, K., *Nostalgia—A Polemic*, «Cultural Anthropology» 3, 1988, pp. 227- 241.
- Sugimoto, Y., *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Suzuki, T., *Shima minzoku (Mie-ken kyōdoshiryōkan soshō 15)* 『志摩民俗(三重県郷土資料漢書15)』, vol. 2, Toba-shi, Mie-ken kyōdo shiryō kankai, 1969.
- Tadashi, F., *Dōzoku ketsugō to tōgumi ketsugō* 「同族結合と塔組結合」, in Fukutake Tadashi chosakushū 『福武直著作集』, vol. 4, Tōkyō, University of Tōkyō Press 1948.
- Takeda, A. *Minzoku kankō toshite no inkyō no kenkyū* 『民俗慣行としての 隠居の研究』, 1964, Tōkyō, Miraisha.
- Takeda, W., *Kanreki inkyō to raku inkyō* 『還暦隠居と楽隠居』, Tōkyō, Miraisha, 1964.
- Takeuchi, T., *Inkyō* 「隠居」, «Nihon shakai minzoku jiten» 『日本社会民俗 辞典』, Tōkyō, Nihonminzokugakukai , 1952, pp. 57-59.
- Takeuchi, T., *Takeuchi Toshimi chosakushū 1-sonraku shakai to kyōdōkankō* 『竹内俊美著作集 1—村落社会と協同慣行』, Tōkyō, Meicho Shuppan, 1990.
- Tambiah, S.J., *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press, 1985; (trad. it. *Rituali e Cultura*, Bologna, il Mulino, 1985).
- Tanabe, S., Tanabe, Y., *Shiosai no Kamishima-Kamishima minzokuron* 『潮騒の神島—神島民俗論—』, Tōkyō, Hikari shobō, 1980.
- Thornbury, B.E., *The Cultural Properties Protection Law and Japan's Performing arts*, «Asian folklore Studies» 53, 1994, pp. 211-225.
- Tonigawa, G., *Nippon no niju kōzō* 「日本の二重構造」, «Gendai no hakken» 『現代の発見』13, Shunjūsha, 1961
- Torsello, D., *Differenza e costruzioni identitarie in un villaggio del Giappone orientale*, in *Il Giappone*, XLVI, 2008, pp. 79-94.
- Torsello, D., *Il prezzo dell'armonia. Etnografia e storia di un nuovo villaggio in Giappone 1947- 2007*, Roma, Cisu, 2009.
- Toyomasu, T., Katayama, K., Miyazaki, T., Matsumoto, H., *Genetic Study on the Local Populations in Mie Prefecture. I. Blood*

- Component Polymorphisms in Kamishima Island*, «Japanese Anthropology Society» 85, 1977, pp. 311-323.
- Traphagan, J., Knight, J. (eds.), *Demographic Change and the Family on Japan's Aging Society*, Albany, State University of New York Press, 2003.
- Traphagan, J., *The Practice of Concern: Ritual, Well-Being, and Aging in Rural Japan*, Durham, Carolina Academic Press, 2004.
- Traphagan, J., Thompson, C. (eds.), *Wearing Cultural Styles in Japan: Concepts of Tradition and Modernity in Practice*, Albany, State University of New York Press, 2006.
- Tsukushi, N., *Amaterasu no tanjō* 『天照の誕生』, Tōkyō, Kadokawa Shoten.
- Turner, V.W., *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, New York, The University of Rochester, 1966; (trad. it. *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia, Editrice Morcelliana, 1972).
- Turner, V.W., M. Yamaguchi (eds.), *Misemono no jinruigaku* 『見世物と人類学』, Tōkyō, Sanseidō, 1983.
- Turner, V.W., *The Anthropology of Performance*, New York, Paj Publications, 1986, (trad. it. *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino, 1993).
- Uenoda, S., *Calendar of Annual Events in Japan*, Tōkyō, Tōkyō News Service, 1951.
- Wakamori, T., *Shima no minzoku* 『志摩の民俗』, Toba-shi, Yoshikawa Kobunkan, 1965.
- Wataru, T., *Kanreki inkyo to raku inkyo* 『還暦隠居と楽隠居』, Tōkyō, Miraisha, 1964.
- Wilhelm, J.H., *Particular Aspects of Village Life and Fisheries*, in M. Makino, J.H. Wilhelm, T. Yamamoto (eds.), *Overseas Fishery Cooperation Foundation Japan. Japan and Her Fisheries*, Tōkyō, Overseas Fishery Cooperation Foundation Japan, 2004, pp. 61-70.
- Yamada H., *Tayō hebi kaijin – Kamishima-chō gētā matsuri no shōchō sekai* 「太陽・蛇・海神—神島町ゲーター祭りの象徴世界」, «Hosei Jinruigaku» 『法政人類学』67, 1995, pp. 13-19.
- Yamaguchi, A., *Tsunahiki* 『綱引』, «Minzokugaku» 『民俗学』, 1932, pp. 4-10.
- Yamamoto, Y., *The Namahage: a Festival in the Northeast of Japan*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues Press, 1978.

- Yanagawa, K., *Matsuri to girei no shūkyōgaku* 『祭りと儀礼の宗教学』, Tōkyō, Chikuma Shobō, 1987.
- Yanagita, K., Kurata, I., *Bunrui gyōson goi* 『分類漁村語彙』, Tōkyō, Minkan denshō no kai, 1938.
- Yanagita, K., *Hamayumikō* 「浜弓考」, «Yanagita Kunio zenshū» 『柳田国男全集』, vol. 16, Tōkyō, Chikuma Shobō, 1990.
- Yoshida, T., *The Stranger as God. The Place of the Outsider in Japanese Folk Religion*, «Ethnology» 20, 1981, pp. 87-99.
- Yoshizawa, S., *Komyuniti, pawā, sutorakucha, kenkyū hihan Amerika ni okeru no kadai, hōhō shikako wo megutte* 「コミュニティ・パワー・ストラクチャ 研究批判:アメリカにおけるその課題,方法,視角をめぐって」, «Shakaigaku hyōron» 『社会学評論』72, 1968.
- Zengyōren, *The Fisheries Co-operative Association Law: Law No. 242 of 1948*, Tōkyō, Zengyōren, 1979.

SITOGRAFIA

- <http://www.city.Toba-shi.mie.jp/kakuka/kikaku/isewankou/keika.html>
- <http://www.pref.mie.jp/CHIIKI/HP/rito/plan/pdf/3-1.PDF>
- <http://www.city.Toba-shi.mie.jp/kakuka/machi/ritousinkou/kakyoutyousa/kakyoutyousa2.pdf>
- <http://www.pref.mie.jp/KOHO/HP/honne/h19/Toba-shi.htm#top>
- <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cpjr/folkbeliefs/havens.html>