

COLLANA DI STUDI GIAPPONESI

RICERCHE

4

*Direttore*

Matilde Mastrangelo  
Sapienza Università di Roma

*Comitato scientifico*

Giorgio Amitrano  
Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

Gianluca Coci  
Università di Torino

Silvana De Maio  
Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

Chiara Ghidini  
Fondazione Bruno Kessler

Andrea Maurizi  
Università degli Studi di Milano–Bicocca

Maria Teresa Orsi  
Sapienza Università di Roma

Ikuko Sagiyama  
Università degli Studi di Firenze

Virginia Sica  
Università degli Studi di Milano

*Comitato di redazione*

Chiara Ghidini  
Fondazione Bruno Kessler

Luca Milasi  
Sapienza Università di Roma

Stefano Romagnoli  
Sapienza Università di Rom

## COLLANA DI STUDI GIAPPONESI

### RICERCHE

La Collana di Studi Giapponesi raccoglie manuali, opere di saggistica e traduzioni con cui diffondere lo studio e la riflessione su diversi aspetti della cultura giapponese di ogni epoca. La Collana si articola in quattro Sezioni (Ricerche, Migaku, Il Ponte, Il Canto). I testi presentati all'interno della Collana sono sottoposti a una procedura anonima di referaggio.

La Sezione Ricerche raccoglie opere collettanee e monografie di studiosi italiani e stranieri specialisti di ambiti disciplinari che coprono la realtà culturale del Giappone antico, moderno e contemporaneo. Il rigore scientifico e la fruibilità delle ricerche raccolte nella Sezione rendono i volumi presentati adatti sia per gli specialisti del settore che per un pubblico di lettori più ampio.



# Variazioni su temi di Fosco Maraini

*a cura di*

Andrea Maurizi  
Bonaventura Ruperti



Copyright © MMXIV  
Aracne editrice int.le S.r.l.

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

via Quarto Negrone, 15  
00040 Ariccia (RM)  
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-8008-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: december 2014

# Indice

- 5 Premessa  
*Andrea Maurizi, Bonaventura Ruperti*
- 7 Amici di Fosco Maraini in *Ore giapponesi*: Giorgio Bernari  
e Adriano Somigli  
*Lia Beretta*
- 17 Gli amici di *Ore giapponesi*: chi era Jane?  
*Teresa Ciapparoni La Rocca*
- 31 “Vestita di luci e di sogni”. In viaggio con gli scrittori alla  
scoperta di Tōkyō  
*Gala Maria Follaco*
- 47 La rappresentazione della città di Nara nel *Man'yōshū* e nel  
*Kaifūsō*  
*Andrea Maurizi*
- 63 La ricerca della bellezza nel *Murasaki Shikibu nikki*  
*Carolina Negri*
- 79 Maraini e il rituale del fuoco degli *yamabushi*  
*Claudio Caniglia*
- 99 Esposizioni nazionali per la promozione dell'industria. Svi-  
luppo urbano nel Giappone dell'era Meiji  
*Silvana De Maio*
- 113 Rappresentazioni del Giappone nella letteratura europea  
del xvi secolo  
*Sonia Favi*

- 127 Il dialogo diplomatico nippo–europeo negli anni della Guerra Fredda. Paradigmi interpretativi e prospettive di analisi  
*Oliviero Frattolillo*
- 139 Agricoltura ed economia rurale in Giappone tra le due guerre mondiali: una rilettura delle statistiche ufficiali  
*Andrea Revelant*
- 155 Donne e volontariato religioso in Giappone. Prospettive di cambiamento sociale  
*Paola Cavaliere*
- 167 Alla ricerca del *wa* perduto. La tragedia di Fukushima  
*Pio D'Emilia*
- 187 *Aynu itak*. Storia e rivitalizzazione della lingua Ainu  
*Fabiana Andreani*
- 201 Il linguaggio della scortesia. Meccanismi e strategie della “lingua più difficile del mondo”  
*Paolo Calvetti*
- 219 Le collocazioni lessicali nella lingua giapponese: il computer come strumento di analisi  
*Elga Laura Strafella*
- 231 Un tuffo nel mare, un tuffo nel cuore. Il mondo degli *ama* nella poesia giapponese classica  
*Giuseppe Giordano*
- 251 Pescatrici tra i flutti della passione. Figure di *ama* nel *nō*  
*Claudia Iazzetta*
- 265 Passione e sacrificio delle donne del mare nei drammi di Chikamatsu Monzaemon  
*Bonaventura Ruperti*
- 281 La cartolina dell’etnologo. Fosco Maraini tra gli *ama*  
*Luigi Urru*



## Premessa

ANDREA MAURIZI, BONAVENTURA RUPERTI

Dal 20 al 22 settembre 2012 si è tenuto a Firenze, presso Palazzo Vecchio e Palazzo Strozzi (Gabinetto G.P. Vieusseux), il XXXVI Convegno di Studi sul Giappone organizzato dall'Associazione Italiana per gli Studi Giapponesi (AISTUGIA) in concomitanza del centesimo anniversario della nascita di Fosco Maraini (1912–2004). I relatori del convegno sono stati selezionati da un comitato scientifico costituito dai membri del Consiglio direttivo dell'Associazione. Il volume che qui presentiamo prende le mosse da questo primo momento di riflessione, e raccoglie i contributi di quanti hanno colto l'invito dei curatori a sviluppare, approfondire e aggiornare le proprie ricerche.



## Amici di Fosco Maraini in *Ore giapponesi*: Giorgio Bernari e Adriano Somigli

LIA BERETTA

Nel suo volume *Ore giapponesi* (1962) e poi nel successivo *Case, amori, universi* (1999), Fosco Maraini presenta due personaggi che hanno segnato il suo soggiorno in Giappone durante la Seconda Guerra Mondiale, in particolar modo durante la prigionia in campo di concentramento dal 1943 al 1945. Questi furono anni molto difficili per la famiglia Maraini che aveva le bambine piccole, e la vicinanza di amici con i quali sia Fosco che Topazia avevano affinità intellettuali ebbe certamente grande importanza, e a questi amici Fosco dedica ampio spazio nelle sue opere e ce li fa vivere come erano nella realtà anche se sotto pseudonimi. Non è stato difficile identificare i veri Giorgio Bernari e Adriano Somigli, avendo anche avuto occasione di conoscere entrambi: Giorgio Bernari era Michelangelo Piacentini e Adriano Somigli era il padre domenicano Alessandro Bencivenni.

Incontrai Michelangelo Piacentini all'Istituto Italiano di Cultura di Tōkyō dove prestavo servizio come addetto. A quel tempo Piacentini organizzava mostre d'arte italiana per istituzioni giapponesi e sapevo che durante la Seconda Guerra Mondiale era stato internato in un campo di concentramento giapponese. Un giorno, mentre chiacchieravo con lui, mi ricordai che in *Ore giapponesi* un amico di Maraini, Giorgio Bernari, veniva descritto come « piccolo, segaligno, bruno », e così, anche se quello che mi stava davanti bruno non era più, gli chiesi: « Allora è Lei il Giorgio Bernari di *Ore giapponesi*! », e lui confermò.

In Giappone avevo frequentato Michelangelo Piacentini solo per motivi di lavoro e nulla sapevo della sua vita privata della quale lui stesso non parlava mai. Per la ricostruzione della figura del reale Giorgio Bernari devo ringraziare i figli di Michelangelo Piacentini, Paolo e Giovanna.<sup>1</sup>

1. Biografia di Michelangelo Piacentini cortesemente fornita dalla figlia Giovanna.

Michelangelo Albino Piacentini, spesso chiamato “Bino” dalla famiglia Maraini, nasce a Roma l’8 maggio 1916 e muore a Selvacava di Ausonia il 14 luglio 2005. Da piccolo apprende il tedesco dalla madrina tedesca e dopo la maturità liceale si iscrive alla facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Roma per seguire le orme del padre magistrato, ma allo stesso tempo frequenta anche corsi di archeologia e di storia dell’arte, in particolare i corsi di Storia dell’arte orientale di Giuseppe Tucci. Dopo la laurea viaggia in Europa, ma il suo vivo desiderio è di andare in America per conoscere da vicino gli artisti dell’avanguardia dei quali aveva sentito parlare a Parigi. Non può realizzare questo suo desiderio perché nel 1940 l’Italia entra in guerra con gli Stati Uniti, e allora coglie l’occasione offertagli da Tucci di andare a studiare in Giappone.

Nel giugno del 1941 Piacentini parte per il Giappone compiendo il viaggio con la Transiberiana.

Prima della sua partenza aveva al suo attivo varie collaborazioni con riviste di storia dell’arte e di diritto. Dal Giappone per un certo tempo invia corrispondenze telegrafiche al *Giornale d’Italia*.

Alla fine della guerra, dopo la liberazione dal campo di concentramento, non rientra in Italia ma rimane in Giappone, dove si dà agli affari e dove sposa la sua prima moglie, Ishizuka Fumino, che nel 1948 gli darà il figlio Paolo. Nel 1951, dopo un viaggio in Italia con la moglie e il figlio, si separa dalla consorte. Nel 1958 i genitori di Piacentini compiono una visita in Giappone e riportano in Italia il nipote Paolo.

Dopo una lunga convivenza con Nagata Fumiko, Piacentini la sposa nel 1959 quando nasce la figlia Giovanna. Nel 1972 rientra in Europa, prima a Parigi e poi in Italia.

Alla fine della guerra si era dato agli affari, ma già agli inizi degli anni Cinquanta aveva cominciato l’attività di promozione di mostre d’arte per conto di istituzioni giapponesi: mostra su Pablo Picasso a Tōkyō nel 1951, mostra su Roma a Tōkyō e Nagoya nel 1958. Nel 1972 inizia una più stretta collaborazione con i grandi magazzini Mitsukoshi, che culminerà nella creazione della Fondazione Mitsukoshi, per la quale egli organizza mostre sia in Giappone che in Europa.

Dal 1987 Piacentini si dedica prevalentemente a mostre di archeologia italiana in Giappone. Ricordiamo: “Gli Ori di Taranto in età ellenistica”, “La Sicilia greca”, “La civiltà degli Etruschi”, “Pompei e i suoi abitanti”.

Alla fine degli anni Novanta inizia la collaborazione con l’Uni-

versità Statale di Tōkyō per gli scavi archeologici in Italia diretti dal professore Aoyagi Masanori, chiudendo così il suo cerchio di amore per l'archeologia attiva.

Quando Maraini torna in Giappone nel 1951, a Tōkyō incontra Piacentini, alias Giorgio Bernari, e in *Ore giapponesi* più tardi ce lo descrive così:

Giorgio Bernari — piccolo, segaligno, bruno (si definisce cafone della parte di fuori) — ha trentacinque anni. Dopo un brillante inizio come studioso di cose d'arte, in Italia, la vita randagia dell'archeologo lo ha portato in Estremo Oriente; finita la guerra, trovandosi isolato, ha dovuto darsi agli affari; fortunatamente la consuetudine delle cose morte ed antiche non gli aveva affatto diminuito il senso di quelle vive e presenti, così in pochi anni è riuscito a crearsi una invidiabile posizione finanziaria. Adesso regna sopra un proteiforme impero nella capitale nipponica. . . . Dai giapponesi ha preso il gusto e il culto del mistero, non riesci mai ad afferrare qualcosa di preciso. . . . Qualche anno fa sposò una giapponese, scrittrice assai nota, che poi morì dopo una lunga malattia. Adesso vive solo con il figlio, il piccolo Enrico–Nobuo, di sei anni in una casetta giapponese fra giardini e ville, in uno dei quartieri di più sobria distinzione (Maraini, 1962, p. 20).

Più avanti Maraini riprende la sua descrizione di Giorgio Bernari–Piacentini:

A proposito di Giorgio; adesso lo posso guardare meglio, no, non è invecchiato, a parte alcuni capelli grigi alle tempie, i quali del resto gli donano; s'è fatto però più deciso nei movimenti, si sente in lui una sicurezza che prima non aveva. Di tanto in tanto riprende alcuni gesti da studioso (esempio la pulitura lenta ed accademica degli occhiali): saranno quelli che impressionano gli ignoranti quando devono concludere con lui un affare? (Maraini, 1962, p. 23).

Poco più avanti Giorgio stesso commenta.

Maledetti affari. Ancora tre anni poi mi ritiro. A Martina Franca in Puglia; mia madre ha una terra da quelle parti. Mi riadatto un trullo. Che delizia una casa tonda! Come un utero (Maraini, 1962, p. 24).

In *Ore giapponesi* tornano anche i ricordi dei patimenti sofferti insieme durante il periodo di internamento al tempio Tenpaku di Nagoya. Dopo aver narrato il noto episodio dello *yubikiri*, Maraini annota:

Tardi nel pomeriggio i capi della polizia ripartirono portandosi via

Giorgio e Somi. Restammo al buio, impauriti, più affamati del solito; nelle orecchie risuonavano le oscure minacce dei poliziotti. Dopo qualche giorno tornò Giorgio, più magro del solito, sporco, con la barba lunghissima; lo avevano interrogato per ore ed ore, alla fine si erano persuasi che non si era trattato di una “rivolta” (Maraini, 1962, pp. 499–500).

Dopo la liberazione dal campo di prigionia alla fine della guerra, trascorrono ancora alcuni mesi prima che con una nave messa a disposizione dalle forze armate americane, la Uruguay, coloro che erano stati internati nei campi di concentramento possano lasciare il Giappone. Tra questi vi è anche il personale dell’ambasciata italiana a Tōkyō e del consolato a Ōsaka che era stato internato prima a Tamagawa e poi a Kemanai, nel nord del Giappone. Sulla stessa nave Uruguay diretta a Le Havre c’è anche la famiglia Maraini (Baistrocchi, 1983, p. 183 e p. 202).

Maraini narra la partenza dal Giappone:

Quasi tutti i compagni di prigionia erano già partiti con altri mezzi. Giorgio Bernari, presente anche lui, si capisce, a Yokohama, era ormai l’unico che aveva deciso di restare. Intraprendente com’era aveva già accumulato una piccola fortuna e possedeva più radici in Giappone che in Italia dove gli rimanevano solo gli anziani genitori — il padre giudice di Cassazione a riposo e la madre di origine e di fede valdese (Maraini, 1999, p. 639).

Quando per lavoro abitavo a Kyōto, ebbi occasione di incontrare Padre Alessandro Ceslaus Bencivenni, alias Adriano Somigli, e di parlare con lui della sua frequentazione con i Maraini quando questi abitavano a Kyōto, ma non parlammo mai dell’internamento. La nostra non fu una frequentazione assidua perché padre Bencivenni amava il suo isolamento e non partecipava neanche alle manifestazioni dell’Istituto Italiano di Cultura di Kyōto che allora dirigevo.

Alessandro Bencivenni<sup>2</sup> nasce a Firenze il 2 gennaio 1912 da Oreste e Giulia Bencivenni. Era quindi coetaneo e concittadino di Fosco Maraini ma, come vedremo, non si erano mai conosciuti prima del loro incontro in Giappone. Alla fine del liceo, Bencivenni ha una crisi mistica e si ritira in convento, come racconta lo stesso Maraini. Nel 1928 ha la vestizione religiosa, nel 1929 fa la professione temporanea,

2. Per la ricostruzione della biografia di padre Bencivenni ho potuto contare sulla cortesia di parecchie persone fra le quali in primis Teresa Ciapparoni La Rocca e Luciana Ghizzoni Kinukawa.

nel 1933 la professione solenne e nel 1934 diventa sacerdote (*Catalogus*, 1967) ed entra nella congregazione *Sancti Marci et Sardiniae* in seguito aggregata alla Provincia canadese dei domenicani dalla quale dipendevano le missioni delle Filippine e del Giappone. Al proprio nome di battesimo Alessandro aggiunge il nome di Ceslaus, in onore del domenicano Beato Ceslao di Cracovia (1180–1242), il quale, entrato nell'ordine dei predicatori, studiò a Bologna per un certo tempo dopo aver visitato Roma dove aveva incontrato S. Domenico Guzman e nel 1221 tornò in Polonia. Nel 1232 diventò padre provinciale della Polonia, ma nel 1236 si dimise per motivi di salute. Morì il 17 luglio 1242 e in tale giorno lo ricorda l'Ordine domenicano (Borrielli, 2010). Forse l'ardente spirito apostolico del beato Ceslao aveva ispirato il giovane Alessandro ad assumerne il nome.

Dopo un breve soggiorno in Canada, dove continua a studiare buddhismo malgrado non conosca il giapponese, nel maggio del 1936 Bencivenni arriva in Giappone avendo colto l'opportunità che gli era stata offerta (Girard, 1978). In *Case, amori, universi*, Somi racconta a Clé (alias Maraini):

Fui catapultato nel Canada francofono. Ma ci stetti poco [...] che uggia di provincia. Mi sembrava di essere tornato a vivere ai tempi di Pascal... Finalmente si presentò l'apertura Giappone: Kyoto. E mi lanciò come un gatto che ha sentito odor di topo (Maraini, 1999, p. 485).

In realtà al suo arrivo in Giappone Bencivenni non andò a Kyōto ma a Sendai, dove rimase fino al 1940 iscrivendosi alla locale università, allora imperiale, come si deduce da una lettera del 25 aprile 1938 dello stesso Bencivenni a Padre Gagnor.

Da una quindicina di giorni sono studente all'Università imperiale di Sendai, nella facoltà di Lettere e filosofia io specialmente studio la filosofia indiana ed il Buddismo, per ora tutto va bene, certamente non capisco tutto quello che dicono i professori, ma piano piano mi ci abituerò. Ma ora qui comincia un'altra questione, il denaro. La tassa dell'Università la paga la Missione... Poi ci sono i libri, che è necessario che acquisti perché bisogna bene che scriva la tesi... Qui tutti i giornali hanno parlato di me. Capisce, come italiano, sono entusiasti di avermi come studente in una delle migliori università giapponesi.<sup>3</sup>

3. Lettera autografa di Padre Bencivenni da Sendai, 25 aprile 1938. Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, Roma. Padre Giuseppe Pietro Gagnor (1886–1964), domenicano,

Verso la fine del 1940, Bencivenni è trasferito a Kyōto dove collabora con la locale congregazione domenicana alla traduzione della *Summa Theologiae*, e inizia poi a insegnare italiano all'Università di Studi Stranieri di Ōsaka (Girard, 1978).

Secondo le informazioni fornite dai rispettivi uffici comunali, al suo rientro in Italia Bencivenni risiedette brevemente a Scandicci nel 1987 per poi trasferirsi a Montescudaio, in provincia di Pisa, dove risiedette fino alla morte, avvenuta il 25 maggio 1994. A Montescudaio abitava in un piccolo appartamento in località Rio del Sole n. 17. Secondo Piero Petragli, assistente laico della Parrocchia di Santa Maria Assunta di Montescudaio, Bencivenni

era un sacerdote di grande cultura, con una personalità molto riservata, anche se, quando lo incontravamo, era molto cordiale con tutti, dall'aspetto fisico assai delicato, dolce e sereno. Aveva 82 anni quando morì, in modo accidentale per la fuoruscita di sangue dalla vena safena, era solo in quel piccolo appartamento. Fummo molto dispiaciuti. Sappiamo che i parenti il giorno 26 maggio 1994 portarono la salma a Firenze per seppellirlo nel cimitero di Trespiano.<sup>4</sup>

Anche l'allora parroco di Montescudaio scrive di Bencivenni in termini molto positivi:

Era un carissimo amico e lo ascoltavo volentieri quando mi parlava del Canada e soprattutto del suo Giappone a cui era molto affezionato tanto da mettere la parabola televisiva e comprare il televisore nuovo per poter rivivere l'atmosfera e l'ambiente giapponese.<sup>5</sup>

Maraini incontra per la prima volta Somi (così chiameremo Bencivenni d'ora in poi) quando con la famiglia si trasferisce a Kyōto dallo Hokkaidō nel 1941, e in *Case, amori, universi* ce lo presenta così:

Era un giovane uomo dai capelli neri, ma bianchissimo di pelle. Portava occhiali ascetici e ricercati insieme, con lenti nude e stanghette sottili d'oro. I capelli erano tagliati, impomatati e pettinati con la cura estrema del ritualista. Le scarpe, nere erano di ottima fattura e lucidate al limite del lucidabile. Clé avvertì subito in Somi una attenzione maniacale per la propria persona, un culto quasi lascivo delle apparenze, un amore del bello di marca botticelliana, un'avversione per l'esibirsi al naturale, un terrore di venir ritenuto sgradevole o grossolano, un bisogno di rifugiarsi in simboli o in sotterfugi sim-

missionario, poi vescovo di Caserta e di Alessandria.

4. Lettera di Piero Petragli di Montescudaio, non datata, ma di fine estate 2012.

5. Lettera di Don Naldo Vallesi, già parroco di Montescudaio, del 23 settembre 2012.



bolici... Ultima, nascostissima, s'intuiva una fondamentale bontà e generosità d'animo che si manifestava suo malgrado con un gesto, una parola, uno sguardo, di cui sembrava quasi vergognarsi (Maraini, 1999, pp. 484-485).

Quando Maraini torna in Giappone nel 1951, incontra Somi prima a Tōkyō e poi va a trovarlo a casa sua a Kyōto:

Somi abita presso un'anziana vedova giapponese il cui marito, che era professore di storia occidentale, s'era fatto prima della guerra un salotto all'europea. Appena varcata la soglia di casa ed entrato nella stanza di Somi ho l'impressione di fare un tuffo indietro nel tempo: è precisa in ogni particolare a quella dov'egli stava dieci anni fa... Libri, libri, dappertutto libri! Ce ne sono sul comodino accanto al letto, sulle scrivanie, sopra una tavola, per terra. Trattati, memorie, saggi, dizionari, antichi volumi cinesi. Sul tavolo stanno Wieger, Storia degli ideogrammi, ed un pesantissimo tomo del *Bukkyō Dai Jiten* (Grande Enciclopedia Buddista). Sulla poltrona vedo aperti Rablais e Cervantes (Maraini, 1962, pp. 251-252).

Dopo l'8 settembre 1943 i civili italiani residenti in Giappone vengono internati a Nagoya nel tempio Tenpaku, dove rimangono dal 21 ottobre 1943 al 16 aprile 1945. Dopo il bombardamento di Nagoya vengono trasferiti in campagna, nel tempio Kōsai di Ishigase, dove rimarranno fino alla fine della guerra (Injerd, 2011).

Il personale dell'ambasciata italiana a Tōkyō e del consolato italiano di Ōsaka e Kōbe, quarantasette persone, a metà settembre del 1943, è trasferito a Tamagawa, nei pressi di Yokohama, e a fine giugno del 1945 sono tutti trasferiti a Kemanai, nel nord del Giappone. Tra gli internati vi è Riccardo Federici (1904-1972), marito di Claretta Petacci (Baistrocchi, 1983, p. 31).<sup>6</sup>

La vita in campo di concentramento è durissima. Dopo l'epi-sodio dello *yubikiri* anche Somi, come Giorgio, era stato portato via dai poliziotti e riapparve al campo solo dopo due settimane:

Aveva gli occhi stralunati, le guance affossate, la barba lunghissima, una camicia tutta insanguinata, lurida.

6. Nota 1. «Addetto Aeronautico presso l'ambasciata d'Italia a Tōkyō. Marito di Clara Petacci, quando questa divenne l'amante del Duce, chiese ed ottenne di essere destinato ad una missione all'estero. Inviato dapprima nel Manchukuo (Manciuria), era stato trasferito nel 1938 in Giappone». Topazia Alliata, parlando degli italiani internati a Tenpaku con lei e la sua famiglia, erroneamente dice: «C'era poi, un certo F. dai modi garbati e molto discreto, appartato... Era, mi sembra aviatore. Sapevamo che era il marito di Claretta Petacci» (Maraini, 2003, p. 103).

No, disse subito — non mi hanno picchiato. Semplicemente cimici; ma quante ce n'erano! Sembrava un allevamento. E come le invidiavo! Io non avevo nulla da mangiare, loro invece avevano me. . . Fu caratteristico di Somi il fatto che egli volle — per quanto affamato — prima lavarsi, radersi, cambiarsi del tutto: soltanto allora, spaventosamente magro, pallido, cogli occhi rossi ed uno strano tremolio alle mani, ma in camicia e pantaloni immacolati, scese a mangiare. (Maraini, 1962, p. 500)

Un ritratto di padre Bencivenni in un certo senso diverso e piuttosto pittoresco è tracciato in un volumetto sulla chiesa cattolica a Kyōto edito a cura dell'Istituto San Tommaso:

Bencivenni era partito per andare in Tibet, ma il Tibet era già sotto il comunismo cinese ed egli non poté entrare nel paese. Era stato in rapporti con gli studiosi di buddismo dell'Università di Kyoto. Nel frattempo insegnava italiano all'Università di studi stranieri di Osaka. Lui soleva dire: "L'Italia è il fiore del mondo, Firenze è il fiore d'Italia" vantandosene. Poi scherzava dicendo: "forse voglio dire che io sono il fiore di Firenze". Indubbiamente lui aveva la brillantezza del fiorentino del Rinascimento. . . Bencivenni, quando veniva sera, si toglieva l'abito talare che aveva portato durante il giorno e, indossata una sgargiante camicia hawaiana, passeggiava per Kawaramachi.<sup>7</sup> Anch'io ho pranzato con lui vestito così in un ristorante cinese. All'inizio mi chiese: "Cosa bevi?" e quando io risposi "Birra", lui guardandomi disse: "In Italia ( ma lui voleva dire Firenze) quella si dà da bere ai cavalli!". Bencivenni era completamente assorbito dai suoi amati studi e viveva una vita libera e piacevole. A volte gli chiedevamo: "Come adempi al tuo compito principale di missionario?". Improvvisamente lui diventava serio e confessava: "Con la situazione della Chiesa in Giappone, fare nuovi fedeli è contro la mia coscienza". Poi spiegava così questa sua posizione: "I credenti giapponesi sono troppo dipendenti dal sacerdote, sono troppo introversi e se hanno molta fede, quando entrano a far parte della società non vi partecipano attivamente" . . . Il suo concetto della Chiesa era molto più avanzato di quello di un luogo dove discutere pubblicamente dello statuto della Chiesa. Perciò quando gli si chiedeva che cosa si dovrebbe fare per cambiare questa situazione, rispondeva: "I fedeli sono vostra responsabilità, non lo possono fare i missionari stranieri, siete voi che dovete cambiare i fedeli" (Miyako no Kirisutokyō, 2012,

7. Kawaramachi è una delle vie principali di Kyōto.

pp. 66–68).

Topazia Alliata, parlando alla figlia Toni, così ricordava padre Bencivenni: « E Padre Bencivenni, che era molto dotto e appassionato di buddhismo, affrontava tutte le difficoltà con una vena di scherzosa ironia parlando toscano e ridendo » (Maraini, 2003, p. 104).

## Riferimenti bibliografici

- BAISTROCCHI, ETTORE (1983). *Diplomatici allo sbaraglio*. Napoli: Guida Editori.
- BORRELLI, ANTONIO (2010). “I santi del giorno [Archivio] (<http://www.santiebeati.it/dettaglio/63625>) (24/9/2012).
- FERNANDEZ, ANICETO (1967). *Catalogus generalis Ordinis Praedicatorum*. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- GIRARD, PAUL–HENRI (1978). *Dominicains Canadiens au Japon*. Montréal: casa editrice non indicata.
- INJERD, WES (2011). *Civilian Internment Camps in Japan* (<http://home.comcast.net/~winjerd/CivCamps.html>) (2–1–2013).
- MARAINI, FOSCO (1962). *Ore giapponesi*. Bari: Leonardo da Vinci.
- (1999). *Case, amori, universi*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- MARAINI, TONI (2003). *Ricordi d’arte e prigionia di Topazia Alliata*. Palermo: Sellerio.
- MIYAKO NO KIRISUTOKYŌ (2012) (a cura di). “Sei Tomasu gakuin to Notorudamu kyōiku shūdō jōkai o tazunete, bunka no kōseki”. Bukkuretto, 6, Kyōto.

## Fosco Maraini’s friends in *Ore Giapponesi*: Giorgio Bernari and Adriano Somigli

In his book *Ore giapponesi* Fosco Maraini remembers two special friends who suffered with him and his family in the internment camps in Japan during World War Two. I happened to get acquainted with both of them while I was working in Japan. Under the name of Giorgio Bernari we identify Michelangelo Piacentini, while the Dominican father Alessandro Bencivenni appears under the name of Adriano Somigli or simply Somi. Both of them are presented by Maraini as they appeared to him when sharing the hardships of internment and later, after the end of the war, when he made a trip to Japan in 1951 and met them again.

**【Ore giapponesi】** に登場するフォスコ・マラーニの友人達  
ジョルジョ・ベルナーリとアドリアーノ・ソミッリア・ベレッタ

*Ore giapponesi*の中でフォスコ・マラーニは、第二次世界大戦中、家族と共に日本で二年間収容された際に苦労を共にした二人の友人を詳しく紹介している。私自身も仕事で東京と京都を訪れた時にこのお二人と個人的に面会することができた。本の中でミケランジェロ・ピアチェンティーニはジョルジョ・ベルナーリとして登場し、ドメニコ会宣教師のアレッサンドロ・ベンチヴェンニはアドリアーノ・ソミッリまたは単にソーミとして登場している。マラーニは収容された困難な時期及び戦後間もなく1951年に再び日本を訪れて友人と再会を果たした時の、彼の目に映った二人の姿を記している

Lia Beretta

## Gli amici di *Ore giapponesi*: chi era Jane?

TERESA CIAPPARONI LA ROCCA

Fosco Maraini ha scritto *Ore giapponesi* (1957) come sua testimonianza antropologica sul Giappone e, insieme, come diario delle sue esperienze nel paese. Per questo i personaggi del libro, sotto falso nome, sono figure reali, che poi egli ha modellato a suo piacimento, come sempre avviene quando la memoria personale diviene letteratura.

Un personaggio assolutamente secondario è Jane, che compare in alcuni passi dell'opera. La prima volta che la incontra la descrive come « una giovane donna bionda, sicuramente americana (il taglio del vestito la tradisce) » e poi dice di lei che « dirige un ufficio americano, ma ora è in vacanza a Nara » (Maraini, 1957, pp. 203–204). È l'occasione per illustrare le differenze fra europei, americani, giapponesi e soprattutto *nisei*, i seconda generazione, nippo-americani che hanno finito col perdere entrambe le radici.

L'incontro successivo, sempre a Nara, mette in risalto dapprima il *sense of humour* dell'americana e poi la sua positiva curiosità per la cultura giapponese. C'è qui una sua descrizione più personalizzata:

Curiosa fanciulla, Jane. È bella, è brutta? Certe volte, specie quando ride, è veramente graziosa: certe altre volte, quando ascolta attentamente o pensa, sembra una capra pronta a fare le bizzze. Il suo straordinario candore nel parlare di tutto è sottile arte femminile o suprema ingenuità? I cartellini “donna francese”, “donna orientale”, “donna americana” sono delle nebulose astrazioni; però l'etichetta “donna americana” si avvicina forse a qualcosa di reale: sono milioni e tutte tanto simili fra di loro (*Oh God, give me a personality!*). Jane sotto molti aspetti sembra accucciarsi buona buona nel suo casellino, ma poi le forti esigenze d'un animo più maturo del comune bucano il guscio. [...] Jane, tanto giovane e così saggia! (Maraini, 1957, p. 209 e p. 212)

Il giudizio positivo su Jane, che continua a inquadrare come americana, è completato più avanti da un'affermazione come: « In pochi giorni lei ha capito meglio l'oriente di tanti che ci stanno da anni ». Anche la narrazione mostra una piena condivisione di

interessi tra i due, quasi fossero vecchi amici, e un complice, frizzante scambio di battute segno di un'intesa particolare. In effetti, negli scritti di Fosco si trova: « Un giorno degli anni Cinquanta salivo, con l'amico giapponese Tani, e con Rosina Talamonti, il Pizzo d'Uccello nelle Alpi Apuane » (Maraini, D.; Maraini, F., 2007, p. 84), ciò che conferma la sua frequentazione con Rosina, la donna che ha ispirato il personaggio, e giustifica, durante la scrittura di *Ore giapponesi*, la rappresentazione di lei come persona ben conosciuta e non di un incontro casuale. La redazione del volume avviene infatti in un periodo in cui gli scambi epistolari tra i due sono molto intensi e Rosina incita Fosco ad andare avanti nel lavoro.

Quando di nuovo appare nel libro, però, Jane è messa in relazione con Giorgio Bernari, studioso e imprenditore, nel libro e nella vita, come fosse da lui corteggiata e di lui presa (Maraini, 1957, p. 374, pp. 381–385 e p. 417). Ma secondo le testimonianze della famiglia di Michelangelo Piacentini, amico di gioventù di Fosco e modello per Giorgio Bernari, quello di far sposare Giorgio con Jane, per rimanere nella finzione, era il progetto di un sacerdote amico dopo che la perdita della moglie lo aveva prostrato. Qui la maestria narrativa di Fosco Maraini appare ben evidente: da un lato rende più credibile la presenza dell'*americana* a motivo del suo legame con Bernardi, probabilmente con gran divertimento nell'attribuire al suo amico un interesse che mai lo avrebbe sfiorato (la prima come la seconda moglie erano delle giapponesi ben lontane dall'essere assimilabili ad una *americana*) e dall'altro nasconde efficacemente il proprio interesse.

Gli anni in cui Fosco scrive il libro, infatti, sono proprio quelli del suo legame con Rosina Talamonti, che di Jane è l'originale. Quando è avvenuto il loro incontro? Credo che la testimonianza più evidente sia quella di una lettera scritta da Rosina il 18 aprile 1969 quando il loro rapporto affettivo, non quello di amicizia e collaborazione, si chiude: « Are 20 years of love and work all wasted? ». Questo passo data l'inizio dei loro rapporti al 1949, anno in cui lei prende servizio nel Consolato USA di Palermo. Possibile luogo dell'incontro il Club Canottieri "Roggero di Lauria" di Palermo, dove Rosina era iscritta. Secondo i ricordi di un testimone degli anni Ottanta:

La sig.ra Talamonti, generosissima donna, era un'amante dello sport, praticava la vela, giocava a tennis, usciva in canotto (nonostante fosse avanti negli anni), e da giovane, se non ricordo male, ha giocato in una squadra di

pallavolo.<sup>1</sup>

Erano gli anni in cui Fosco, tornato in Sicilia dalla missione in Tibet del 1948, era impegnato con la Panaria film. Costituita da giovani siciliani, la società si affermò con una serie di documentari che sono ritenuti il primo esempio di cinema subacqueo in Italia e ad alcuni di essi collaborò come fotografo e operatore Fosco stesso.<sup>2</sup> I fondatori, tra cui un Alliata (cioè un appartenente alla famiglia della moglie di Fosco), erano tutti membri del circolo della vela di Palermo e probabilmente fu lì che avvenne l'incontro fra lui e Rosina.

Rimane non chiarito se si sia trattato di un primo incontro o di un riconoscimento: un ritaglio di giornale conservato in famiglia ritrae infatti Rosina con un gruppo di colleghi e la didascalia, sotto il titolo "Il consolato trasloca", spiega:

Il console americano H.G. Kranse dà istruzioni al personale inaugurando i nuovi locali nel palazzo della National City Bank di New York. Il personale, da sinistra a destra... R. Talamonti...

Il testo è in inglese ma l'accento più avanti al trasloco a sua volta della American High School nell'edificio della Mitsui Bussan lascia pensare che il paese sia il Giappone: in che anno e in quale città? In risposta alla mia richiesta mi è pervenuto come suggerimento un articolo tratto dal "Wall Street Journal" del 18 ottobre 1948, che riporta la riapertura a Yokohama della National City Bank, indicando anche che erano state in precedenza riaperte quella di Tōkyō, 1946, e di Ōsaka, 1947. Se la Talamonti fosse stata già al consolato USA a Tōkyō nel 1946, avrebbe potuto incontrare gli italiani che lavoravano per lo SCAP,<sup>3</sup> quindi Michelangelo Piacentini e Fosco che però ne sarebbe ripartito in primavera.

1. Francesco Ciappa, già funzionario del club, in questa mail, 10 febbraio 2012, si riferisce agli anni Ottanta, per i quali esiste una tessera del circolo a nome di Rosina. A ulteriore richiesta ha confermato, email del 22 febbraio 2012, l'iscrizione e l'attività di Rosina negli anni Cinquanta.

2. In molti testi in rete e anche nella presentazione del documentario sulla Panaria "I ragazzi della Panaria" (2004) Maraini non è menzionato ma in <http://www.blogsicilia.eu> (26/01/2013) c'è una bella foto in cui Fosco appare assieme ai quattro fondatori. È attestata la sua opera per *Bianche Eolie* e *Isole di Cenere*, entrambe del 1947, in <http://www.festivalsiciliambiente.it>, sotto la parola chiave "panaria" (26/01/2013).

3. Acronimo di Supreme Commander of the Allied Powers, in pratica il governo di occupazione.

Ma chi era Jane? Al di là del suo vero nome, quale la sua storia, i suoi interessi, la sua formazione, il senso della sua presenza accanto a Fosco?

Il certificato di nascita rilasciato dal Commonwealth of Kentucky attesta, posizione n. 2016, che Rosie Talamonti è nata a Stanford, contea di Lincoln, il giorno 8 di maggio del 1922 da Attilio Talamonti, anni 33, agricoltore, e Felicita Mancini, anni 23, casalinga, secondogenita di questa madre (interessante questo riferirsi soltanto alla genitrice).<sup>4</sup> In Italia, le sue pagelle presso il Reale Liceo Ginnasio “G. Leopardi” di Macerata,<sup>5</sup> sotto la voce “professione del genitore” indicano il padre Attilio come “possidente” ed esse sono esenti da bollo perché “figlia di mutilato di guerra”. Il ritorno in patria dei genitori era avvenuto nel 1925, visto che un documento del comune di Offida, dove la famiglia ora risiedeva, dichiara che Talamonti Rosa: « in data 1/9/1927 — omissis — ha riacquisito la cittadinanza italiana col maturarsi del biennio di residenza ».

Nel giugno del 1940 la ritroviamo in una scuola americana, The Morris High School di New York, dove la sua *school citizenship* (condotta) è eccellente (92: da 85 a 100, il massimo, con 80 il minimo accettabile), mentre ha delle carenze in storia: materia in cui in Italia ha sempre conseguito la votazione sette od otto; la condotta due volte è ferma a otto; il sei in inglese, conseguito al primo anno di lingua straniera, risale rapidamente a otto nel secondo e nove nell’ultimo. Chissà se il primo insegnante di inglese era contrario all’americano? Certo che per una madrelingua, seppure per soli cinque anni in USA, la votazione sembra inadeguata anche in rapporto all’impennata seguente.

L’attestato di studio successivo è il diploma di Bachelor of Arts, rilasciatole il 21 giugno del 1944 da The Hunter College, The College of the City of New York. Tuttavia, il 25 marzo deve lasciare il college perché « chiamata in servizio di guerra », nominata interprete presso la base munizioni dell’esercito statunitense (The United States Army Ordnance Base) ad Atlanta, Georgia. Dal 12 giugno al 4 luglio segue un corso di addestramento come istruttore: il certificato sul retro è firmato da molti colleghi con frasi in inglese (« To our darling »), in spagnolo (« Conocerte ha sido quererte ») e in italiano (« Ti adoro, e

4. Il solo fratello, Alessandro, che viveva a Isla Margarita (Venezuela), che è venuto meno subito prima di lei.

5. Conservate quelle delle classi 2 (1934–1935), 3, 4, 5, e 1 (1938–1939).



non scherziamo », « Rosina, mi fai rammentar i canti del “dolce stil nuovo”. La tua gentilezza quasi mi solleva a una nobiltà di pensiero di cui nella miseria ho forte bisogno. E ci riesci anche attraverso grandi scoppi di riso »): questo ci racconta già la Rosina che ben si assortiva a Fosco in allegri giochi verbali. Forse questo corso l’ha preparata per poter insegnare inglese ai prigionieri di guerra italiani, come ricorda un’amica.<sup>6</sup>

Non si capisce se il servizio di guerra di Rosina si interrompa, questo non era successo per la discussione del diploma precedente, ma il 20 maggio del 1945 consegue il titolo di Magistra in Artibus presso il Wellesley College, Massachusetts, con la tesi: *Dal Cortigiano di Baldessar Castiglione al Nobiluomo di Alessandro Piccolomini*. Relatori: Gabriella Bosano e Angeline La Piana.<sup>7</sup> Il Dipartimento di Stato ha inviato i suoi fogli matricolari nei quali però risulta soltanto l’attività prestata in Italia dal 1946 a Roma, presa di servizio e promozioni, trasferimento a Palermo nel 1948, dimissioni per ragioni personali nel 1955.<sup>8</sup> lo spazio di tempo che precede non è documentato, lasciando aperta l’ipotesi di un breve periodo in Giappone presso lo SCAP, come è nei ricordi di Paolo Piacentini secondo cui Rosina potrebbe aver conosciuto il proprio padre che collaborò con l’amministrazione americana. In tal caso la richiesta di informazioni sarebbe da inviare al Pentagono, ma ormai non c’è più tempo, né credo sarebbe facile ottenere risposta non sapendo indicare altro che il nome: l’irrelevanza storica del personaggio e l’enorme numero di richiamati in periodo di guerra rendono quasi impossibile un riscontro.

In una agendina di Fosco conservata al Gabinetto Vieusseux, senza data ma posteriore al 1948, è annotato un indirizzo giapponese: « Talamonti R. A. Consulate Mitsui Building 26–2 Hirokoji nishidori, Nagoya ». A Nagoya Rosina risulta aver insegnato presso l’Università Nanzan dall’aprile 1952 all’aprile del 1953:<sup>9</sup> non è stato possibile ottenere risposta dai vari consolati, Yokohama, Tōkyō, Nagoya, relativamente agli anni di ripresa della loro attività nel dopoguerra e

6. La fonte di questa informazione è la signora Elsa Picone, anche lei italo-americana.

7. Debbo queste precise informazioni alla cortesia del prof. David Ward, Direttore del Dipartimento di Studi Italiani.

8. I documenti — Department of State, Division of Foreign Service Personnel — attestano il servizio a Roma dal 27 agosto 1946 e, dopo un trasferimento annullato a Torino, dal 26 febbraio 1948 a Palermo sino alle dimissioni del 15 marzo 1955, seguite all’annuncio di un trasferimento a Vienna.

9. Da una *email* del 12 luglio 2012, in risposta a una lettera di richiesta informazioni.

rimane difficile capire se le informazioni fornite dal Dipartimento di Stato siano complete. Il soggiorno [di Rosina] a Palermo come Cancelliere presso il Consolato Generale è certo solo per gli anni che vanno dal 1949 al 1951<sup>10</sup> e, sapendo che i funzionari americani usualmente ven-gono trasferiti ogni biennio, ci sarebbe stato il tempo anche di una missione in Giappone prima delle dimissioni. Peraltro i rapporti di Rosina con il Dipartimento di Stato hanno dei punti di oscurità: pur avendo lei lavorato ufficialmente soltanto due anni a Roma decenni prima, nei primi anni Novanta, quando l'ho conosciuta, e anche dopo continuava a frequentare liberamente l'ambasciata come se non l'avesse mai lasciata. Qualche incarico particolare? Nel 1967 in una sua lettera a Fosco scrive, partendo per gli USA, di « un lavoro che mi terrà in America per molto tempo », ma l'anno seguente è invece già in Italia e di nuovo gli scrive: « La prima attrazione è che questo lavoro può portarmi in Giappone; la seconda attrazione è il salario di cui necessito ». Non ci dice però di quale lavoro si tratti.

Durante il soggiorno a Nagoya, Rosina mette in evidenza i propri studi di italianistica scrivendo un breve saggio: “Note su Leopardi, poeta lirico”, pubblicato sulla rivista *Itaria gakkai shi*,<sup>11</sup> nel quale viene presentata come *bungakushi*, diplomata in Lettere all'Università di Firenze. In realtà, era stata ammessa ai corsi nel 1950 ma soltanto il 14 marzo del 1957 conseguirà la laurea con il massimo dei voti: la sua tesi, *Gli Ainu di Yezo*, relatore il prof. Paolo Graziosi, si fonda sull'esperienza fatta *in loco* e su preziosi taccuini inediti di Neil Gordon Munro, ottenuti grazie all'amicizia di Fosco.<sup>12</sup>

Gli anni Cinquanta sono certamente quelli in cui l'amicizia di Rosina e Fosco è strettissima: sempre Piacentini li ricorda ospiti del padre nella villetta di Atami, così come si legge nel racconto di *Ore giapponesi*, scritto appunto in quegli anni: Jane lì « dirige un ufficio americano » e nella realtà era al Consolato USA di Nagoya. Dopo questo soggiorno giapponese insieme, nel 1956 Rosina scrive a Fosco da Monaco, a marzo, poi da Vienna e Washington in settembre (probabilmente è lì per chiudere la sua posizione di dipendente del

10. Carta di identità n. 413 rilasciata dal Ministero Affari Esteri in data 25 maggio 1949 e bollata nei due anni seguenti.

11. Sottotitolo italiano: *Studi Italici*, II, novembre 1953, pp. 22–24. Testo in giapponese su traduzione di Kawaguchi Sadayoshi. A p. 24 afferma di avere visitato Recanati due volte, la prima nel 1937 trovandosi “per caso” in Italia, la seconda nel 1947.

12. Ho potuto leggerla in una copia conservata da Toni Maraini.

Department of State); da bordo del *Saturnia*, lo informa: « I have offers of grants and jobs » in ambito antropologico e da quanto scrive non è qualcosa di nuovo, perché accenna alla contrarietà di Fosco; dalla Spagna gli fa sapere: « to return to sensei full of joy and better capable to help him tell the world about the visions of a man from the moon », un accenno al CIT.LU.V.I.T.,<sup>13</sup> infine è a Parigi, dove si definisce “La mosca del Liceo Italiano”: troppo difficile cercare di rintracciare il significato di questa dichiarazione. In effetti, perché era in giro per il mondo? Un qualche incarico del Ministero Esteri o Pubblica Istruzione italiani presso le scuole italiane all'estero?

Nel 1957 scrive a un'amica dal Giappone, « maledetto paese pieno di fanciulle affascinanti e uomini brutti e indifferenti »; l'anno seguente però è certamente in Italia da dove scrive a Fosco, che di nuovo raggiunge via mare a Tōkyō; di qui partirà una loro cartolina il 6 ottobre 1963 (Toni Maraini, 2007, pp. 69–70). Sono questi gli anni probabilmente in cui Fosco ha realizzato un piccolo album di fotografie di Rosina, sulla cui copertina gialla è disegnata in rosso una piccola rosa con un lungo stelo, due piccole foglie e due lunghi spunzoni spiegati dalla scritta: « Rosina=piccola rosa, grandi spine ». Nel 1965 una lettera indirizzata a entrambi li raggiunge a Firenze, in viale Magalotti. Tuttavia nei periodi di distacco cominciano nelle lettere di Rosina delle estenuanti richieste di notizie: scrive di mandarle un “tegamino”, utilizzando il diminutivo italiano del termine giapponese per lettera (*tegami*). L'uso di vocaboli giapponesi è frequente nelle lettere, epistole e missive, in inglese o italiano, per tante diverse espressioni, anche di affetto. È un loro modo ibrido di parlare nippo–anglo–italiano. I nomi stessi usati per firmare sono sempre creativi: Rosaina, lettura inglese del suo nome; Barako, dal giapponese *bara* (rosa), unito al suffisso dei nomi femminili *-ko*; Casinsky, alludendo al proprio essere confusionaria; Pinkana, dall'inglese *pinky*, rosa, col suffisso aggettivale giapponese *na*; Tala, dal cognome; Shinky e Lonky, alla cui decifrazione non arrivo; Lucciolina; e infine, ma non sono “esaustiva”, Plonsky, probabilmente legata alla frequente firma di Fosco come Plò. Ricorda la figlia Toni:

il periodo di Rosina fu quello in cui l'allegro fanfolismo inter–amici e inter–famiglia aveva raggiunto un acme a tutto tondo. Parlavamo in meta–italiano. La cosa andò avanti per anni. Mi mandavi delle foto dei trulli

13. Il primo accenno al “cittadino della luna in viaggio di istruzione sulla terra” nelle carte conservate al Gabinetto Vieusseux risale al 1936. Cfr. FFM.III.2.36, progetti letterari e scientifici.

di Alberobello? Allora firmavi la lettera Trully Yours, giocando con l'assonanza [...] [...] nella tua premessa alle fânfole precisavi: "il fatto d'esser cresciuto parlando lingue diverse, e d'averne poi imparate delle altre, alcune di cui peregrine assai, mi ha reso cosciente sin da piccolo della parola come oggetto, cosa, fastello di suoni, polline di segni" (Toni Maraini, 2007, pp. 69–70).

Nel 1966, però, Fosco conosce Mieko e il rapporto affettivo con Rosina si incrina (Mieko Maraini, 2012, p. 8). Rosina parte, come s'è visto, per un lavoro negli USA e poi di nuovo raggiungerà Fosco forse nel 1969 in Giappone, secondo quanto scritto nella lettera citata, dove lui è divenuto membro della Commissione Mista Italo Giapponese per Scambi Culturali dell'EXPO '70. Però evidentemente nel frattempo Fosco chiarisce la nuova situazione e nell'aprile del 1969 Rosina scrive quella lettera angosciata in cui si chiede se dopo vent'anni tutto è finito. Fosco le risponde sostenendo che lei lo vede come Fosco vedeva Tucci (è vero che alle volte Rosina gli scrive chiamandolo *sensei* (maestro), ma certamente era un modo di lusingarlo), che se il rapporto amoroso termina quello intellettuale però può continuare e con la solita ironia scrive: « A whole *kabushiki kaisha* of our minds is waiting for great works to be done », ciò che in effetti avvenne, anche se possiamo dire che il detentore dei frutti dell'investimento in quella "società per azioni" fu soprattutto lui. Certamente però Fosco riteneva l'amicizia molto importante, come attesta la figlia Dacia: « L'amicizia è sempre stata molto importante per lui. Forse più dell'amore » (Maraini, D.; Maraini, F., 2007, p. 59). Rosina risponde con un *sense of humour* davvero ammirabile nel frangente: « A wonderful world I learned to love in half of my life is now gone. . . are 20 years of love and work all wasted? . . . should I disappear soon xx visto che è finita la carta » e la lettera finisce sul fondo della prima pagina, pur avendo a disposizione il verso, forse proprio perché Rosina sapeva come l'ironia l'avrebbe potuta mantenere legata a Fosco più di una lettera straziante che, chiedendogli responsabilità, lo avrebbe allontanato.

Nel 1970 sono entrambi a Ōsaka per l'EXPO '70, Fosco attivo nell'ambito scientifico e Rosina nelle pubbliche relazioni, gestite dalla Itapublic di Vincenzo Picone, altro italo-americo della cui moglie è stretta amica. La famiglia conserva due ritagli di giornale dell'epoca. Uno, dello "Hōchi shinbun" (18 giugno 1970),<sup>14</sup> parla genericamente

14. Giornale sportivo di Tōkyō, associato al maggiore "Yomiuri shinbun".

di « anche signore accanto agli uomini, ormai veterani delle pubbliche relazioni », e la foto di accompagnamento li ritrae insieme, ma non vicini, sugli spalti di un evento sportivo; Mieko è sulla gradinata inferiore. L'altro, dello "Asahi shinbun", sotto il titolo: « Le signore incaricate delle pubbliche relazioni sono in attività » propone sei foto di donne, ciascuna accompagnata da una breve presentazione. Tra di loro una Rosina sorridente, senza occhiali e con collana di perle nere,<sup>15</sup> riconoscibile ma non in modo immediato, è così descritta:

Rosa Talamonti per l'Italia

L'esperta del Giappone che legge il Genji monogatari

A capeggiare le donne esperte di Giappone è l'Italia. Rosa Talamonti. Non dice chiaramente gli anni, ma ha l'adeguata dignità di signora di mezza età. Sette anni fa è stata docente di inglese all'Università Nanzan di Nagoya e la sua lettura preferita è il Genji monogatari. Nella sua casa di Roma ha realizzato una stanza giapponese a tatami. Porta bene il tailleur adottato durante il lungo soggiorno negli USA.

Dall'Italia i visitatori vengono in continuazione in numero inaspettato. Mi sto dando da fare perché queste persone possano conoscere il Giappone e l'Esposizione nel modo giusto. La comprensione reciproca fra Italia e Giappone è il mio lavoro. Un'atmosfera franca e familiare. Una personalità tranquilla che è di grande aiuto alle PR dell'Italia.<sup>16</sup>

Finito l'EXPO Rosina torna in Italia e fa l'esperienza di sup-plente di lingua inglese in una scuola media: critica gli studenti che, scrive, non vogliono apprendere. Inizia poi la sua collaborazione con la RAI, durata circa dieci anni. Suo primo impegno proprio la missione in Giappone, dove collabora alla realizzazione del programma "Sapere — Vita in Giappone" e "Sei domande anni '70". Nel 1971 è impegnata nell'organizzazione, nella realizzazione e nella stesura dei testi del ciclo "L'alba dell'uomo", grande co-produzione mondiale ideata da Folco Quilici. Parla nelle sue lettere del suo arrivo al Dipartimento Scuola Educazione (1979), ma già dal 1971 al 1976 era stata assegnata alla Direzione Generale Programmi Culturali ed Educazione Scolastica.<sup>17</sup> Nelle teche RAI il suo nome compare fra i collaboratori in

15. Sono decisamente scure, diverse quindi da quelle della foto con Fosco, precedente di diversi anni.

16. Senza data ma evidentemente coevo. Lo "Asahi shinbun", insieme allo "Yomiuri shinbun", è il maggiore quotidiano giapponese.

17. Queste notizie sono state in parte "strappate" alla Direzione Risorse Umane e Organizzazione grazie a una persona amica della Socia Maria Nishikawa e poi ottenute più complete a seguito di una lettera indirizzata al Presidente RAI. Debbo al dr. Riccardo Corbò la prima

programmi del 1973 (Enciclopedia della natura), del 1974 (Racconti dal vero) e del 1975 (Avventura per la vita).<sup>18</sup> Se dal Dipartimento USA mi sono arrivati i fogli matricolari, dalla RAI, istituzione pubblica ma senza un URP, mi è invece stato impossibile avere informazioni anche soltanto su qualche attività svolta: lettere al personale, mail a vari uffici, vari tentativi di contatti personali, ricorso a dipendenti RAI, tutto è finito nel nulla.<sup>19</sup>

Le lettere continuano e la *kabushiki kaisha* porta i suoi frutti. Rosina rassicura Fosco, davanti alle difficoltà che incontra nel progredire del lavoro. Gennaio 1971: « I think I am a better friend of yours than anyone else. I am like your mother and father. YOU ARE THE GREATEST WRITER IN THE WEST OF THE EAST ». Si confessa (dicembre 1971): « Life is made up of good things which I don't have anymore », e nel frattempo cura la domanda di Fosco al concorso per entrare all'Università di Firenze, mentre lui è nuovamente all'estero. E una volta presentata ma in ritardo, ottiene attraverso l'intervento del prof. Giuseppe Guarino,<sup>20</sup> avvocato suo amico, l'accettazione della domanda. Lo prende in giro in diverse occasioni con varie poesie su una sua debolezza che conosce bene, ad esempio in una cartolina del gennaio 1974:

I know a young man who likes harems  
to him they are more precious than high gems  
for the eso a *nihonjin*  
for the endo a *gaijin*.

Il *gaijin*, lo “straniero”, è ovviamente un'allusione a se stessa, l'interlocutore intellettuale, che continua ad aiutarlo rivedendo ad esempio le bozze dei suoi lavori: nonostante fosse nata negli USA,<sup>21</sup>

indicazione utile, che il nome Talamonti compariva nelle Teche.

18. Dal Catalogo Multimediale delle Teche RAI, consultato nella biblioteca di S. Cecilia presso l'Auditorium di Roma: infatti nella biblioteca RAI non esiste la postazione. Devo al dr. Riccardo Corbò l'unica informazione utile: che nelle Teche ne compariva il nome.

19. Devo al dr. Riccardo Corbò, di cui compariva il nome nelle Teche, l'unica informazione utile.

20. Già professore di diritto amministrativo all'Università di Roma “La Sapienza” e Ministro delle Finanze e dell'Industria.

21. In quanto donna, aveva potuto evidentemente beneficiare della doppia nazionalità, quella italiana ripresa prima della guerra e quella americana acquisita per nascita. Il suo ultimo passaporto è americano (forse quello italiano non l'ha mai avuto): n. 700628802, rilasciato il 4 ottobre 1995.

i suoi studi e la sua attività l'avevano perfezionata come italianista. Nel 1977 si interessa per il riconoscimento del periodo di docenza prestata all'estero da Fosco, e nel 1981 per la connessa ricongiunzione. Ma lo aiuta anche in occasione dell'operazione alla cateratta cui deve sottoporsi, nelle trattative con gli editori, per la manutenzione e l'affitto della casa di montagna: tutto questo è non soltanto nella memoria degli amici ma è scritto nelle numerose lettere scambiate tra loro fino alla fine. Si dice che dietro a ogni grande uomo c'è una donna: nella lunga, fervida vita di Fosco c'è stato spazio e necessità di ben tre donne!

Nel frattempo il lavoro porta Rosina ancora in giro per il mondo: nel 1979, 1980 e 1981, non continuativamente, è a Parigi: per la RAI? O per cosa? Certo non soltanto divertimento. Lui a Firenze, lei a Roma, continua la corrispondenza: nel 1992 riceve una lettera di Fosco piena di entusiasmo per aver conosciuto l'editore Scheiwiller; lei continua ad aiutarlo, ora per chiudere una trattativa relativa ai libri, la grande biblioteca orientalistica che popolava, quasi presenza vivente, Torre di Sopra, come veniva chiamata la casa di viale Magalotti. Scrive Maurizio Bossi, allora direttore del Centro Vieusseux-Asia:

nel 1992... una signora, Rosa Talamonti, chiedeva come si comportasse il Gabinetto Vieusseux in caso di acquisizione di fondi librari da privati... Rosa Talamonti tornò una seconda volta chiedendo se il Vieusseux sarebbe stato interessato al materiale che apparteneva a un grande viaggiatore e scrittore. La terza volta che riapparve mi disse infine che si trattava di Fosco Maraini, di cui era amica (Bossi, 2012, pp. 426-427).

Poi all'improvviso dei vuoti di memoria, lo sperdimento in una Roma così conosciuta ed ora ignota, l'affidarsi al fratello perché provveda al meglio. La casa viene venduta e lei ricoverata in un istituto nelle Marche, vicina alle radici di famiglia e ai parenti che lì ancora vivono e possono andare a trovarla. Anch'io l'ho fatto, ritrovando la prima volta ancora la sua arguzia; la seconda appena un barlume di riconoscimento; poi il nulla, soltanto il dolore per una persona che non era più se stessa. Ricordo bene lo sguardo umido e perso di Fosco quando parlammo della sua scomparsa: se ne era andata il primo marzo 2001 a San Benedetto del Tronto, vicino ad Ascoli Piceno.<sup>22</sup> Un'italo-nippo-americana che ha concluso la sua missione in visita sulla terra prima del cittadino della luna.

22. Una "pagina" molto bella su Rosina si trova in Maraini D.; Maraini F. (2007, pp. 180-182).



**Figura 1.** Rosina e Fosco in Giappone





Figura 2. Rosina in Giappone

### Riferimenti bibliografici

Bossi, Maurizio (2012). “Fosco Maraini, da « Orientalia I » a Vieusseux-Asia”. In Maraini, Fosco, *Dren-Giong. Il primo libro di Fosco Maraini e i ricordi dei suoi amici*. Milano: Corbaccio.

Maraini, Dacia; Maraini Fosco (2007). *Il gioco dell’universo. dialoghi immaginari fra un padre e una figlia*. Milano: Mondadori.

Maraini, Fosco (1957). *Ore giapponesi*. Bari: Leonardo da Vinci.

Maraini, Mieko (2012). “Un ricordo”. In Maraini, Fosco. *Dren-Giong. Il primo libro di Fosco Maraini e i ricordi dei suoi amici*. Milano: Corbaccio.

Maraini, Toni (2007). *La lettera da Benares*. Palermo: Sellerio.

### *Ore Giapponesi’s friends. Jane, who was she?*

The paper introduces Rosina Talamonti (1922–2001) who, under the name of Jane, figures in Maraini’s book *Ore giapponesi* (1956). After the end of the war, when

Maraini's first marriage had ended, she was his lover for about twenty years and then his constant friend who helped him in every way she could. Born in the USA to an Italian family, Rosina was a very cultivated woman who served her native country during the war first as an interpreter and then by working for the Department of State in both Japan and Italy. She later worked in Italy for RAI — the Italian State Broadcasting Service — and was a member of AISTUGIA.

### 『Ore giapponesi』の友達ジェーンとは誰だったか テレザ・チャッパローニ・ラ・ロッカ

フォスコ・マライーニの『Ore giapponesi』という本にはジェーンという人物が出て来ます。この人物は実在の人で、その名前はロジナ・タラモンティです。米国生まれのイタリア系の女性でした。マライニは戦後日本から帰国した時、奥さんと別れて長年ロジナの愛人だったが、結局日本人の女性と再婚しました。ロジナはその後も友達として最後のときまで彼を助けたのです。ロジナは戦争中、通訳として米国の軍隊に入ったが、戦後、教養のある人だったので、日本でもイタリでも米国の外務省の領事館の館員をしていました。最後はRAI-イタリア放送協会に勤めました。

Teresa Ciapparoni La Rocca

## “Vestita di luci e di sogni”

In viaggio con gli scrittori alla scoperta di Tōkyō

GALA MARIA FOLLACO

Non sono pochi gli scrittori, i registi, i fotografi e gli artisti in genere che, a un certo punto della loro carriera, hanno voluto rappresentare la città di Tōkyō utilizzando ciascuno lo strumento a sé più congeniale. Molti sono, naturalmente, giapponesi, molti altri stranieri. Dal Claudel (1868–1955) della *Muraille intérieure de Tokyo* (1922) alle fotografie di Nicolas Bouvier (1929–1998), dal viaggio di Wim Wenders (n. 1945) sulle orme di Ozu (1903–1963) in *Tokyo ga* (1985) alle sequenze tenui e contemplative del più recente *Café Lumière (Kōhijikō)*, 2003), di Hou Xiaoxian (n. 1947).

La storia di Tōkyō ha conosciuto momenti critici, ripetute operazioni che qualcuno definisce *machi koroshi* (uccisione della città),<sup>1</sup> dovute talvolta all'azione della natura (il terremoto del 1923, per esempio) e più spesso a quella dell'uomo, come è stato in occasione delle Olimpiadi del 1964. Ciononostante — o forse proprio per questo motivo — costituisce da sempre uno degli oggetti privilegiati dei linguaggi espressivi più inclini a rappresentare, decodificare e trasfigurare l'anima dei luoghi. Paesaggio mutevole, dalla memoria fragile, la cui sola consuetudine è il cambiamento: sono occhi di poeta, avvezzi a una bellezza celata e transitoria, quelli in grado di cogliere il fascino di questa città.

Tra le sue letture più suggestive vi è sicuramente anche quella di Fosco Maraini (1912–2004), che in *Ore giapponesi* (1957) scriveva:

Dopo il tramonto, appena il cielo comincia a scolorire, Tokyo la brutta, la mostruosa, la sciatta, la provvisoria, la caotica comincia a vestirsi di luci e di sogni: sapendo di non essere bella vuol essere almeno fantastica (2000, p. 84).

1. Per esempio Kobayashi Nobuhiko, nella serie “Tōkyō de kurasu to iu koto”, pubblicata tra gennaio e giugno del 1992 sul “Nihon keizai shinbun” e successivamente riproposta nel libro *Shōwa no Tōkyō, Heisei no Tōkyō* (Tōkyō dell'era Shōwa e dell'era Heisei, 2002).

Al di là dell'indiscutibile bellezza dello stile e della capacità di evocare immagini vivide della città di Tōkyō, questo brano colpisce per la scelta degli aggettivi, che costituiscono una sintesi delle principali caratteristiche del paesaggio urbano della capitale giapponese.

« La brutta, la mostruosa, la sciatta, la provvisoria, la caotica ». Oggi come allora, Tōkyō è tutto questo e naturalmente molto altro. Potrà sembrare brutta ai più, mostruosa e minacciosa con i suoi palazzi enormi e grigi e i suoi labirinti di ferro e asfalto. Potrà apparire e forse appare sciatta, preoccupata di assecondare un qualche ordine di natura difficile da intuire. E senz'altro è provvisoria, predisposta all'instabilità, come ha scritto Philippe Pons, una città « *marquée par la prégnance d'une mémoire spatiale* » (1988, pp. 136–138), che ha intrecciato con i suoi abitanti un rapporto insieme segreto e condiviso. E di sicuro è caotica, anche se, paradossalmente, ordinata.

Sin da quando, tra il 1868 e il 1869, è diventata la capitale del paese sostituendo all'antico nome di Edo quello attuale, la città di Tōkyō è stata al centro dell'attenzione di molti, oggetto degli sguardi timorosi e affascinati della gente comune e delle letture critiche, strutturate e disincantate degli intellettuali, oltre che simbolo e strumento dell'esercizio del potere politico ed economico.

Diventata moderna, Tōkyō ha iniziato a essere descritta da un linguaggio architettonico nato altrove: gli uffici governativi per primi, e poco per volta la quasi totalità dei quartieri centrali — quindi più esposti allo sguardo dei visitatori d'oltremare — vennero costruiti secondo modelli e criteri occidentali, incontrando le resistenze dei cittadini e soprattutto di una parte degli intellettuali che considerava il nuovo assetto urbanistico come qualcosa di alieno e spesso anche alienante.<sup>2</sup>

Si è molto parlato (Seidensticker, 1959; Maeda, 1989 e 1992; Chiba, 2012; Fraleigh, 2010) — e ancora oggi se ne parla (Schulz, 2012) — del presunto atteggiamento “conservatore” di scrittori di epoca Meiji come Narushima Ryūhoku (1837–1884) e Nagai Kafū (1879–1959), storici interpreti di quelle roccaforti dello spirito di Edo che erano i quartieri di piacere disseminati per la città. Ciò che è stato poco studiato, invece, è una sfumatura diversa del loro modo di pensare, un dichiarato amore per la novità, che a prima vista parrebbe stonare con l'immagine che comunemente si ha di queste figure, ma che in

2. Sull'argomento cfr., tra gli altri, Tipton (2008, pp. 47 e *passim*); Dimmer (2012, p. 93); Smith (1978, pp. 45–80); Coaldrake (1996, p. 209).

un certo senso le pone alle origini di un percorso ideale: il viaggio, lungo quasi centocinquanta anni, degli scrittori alla scoperta di Tōkyō.

Le considerazioni di Maraini sul « capace ventre della metropoli » (Maraini, 2000, p. 79) che è la moderna capitale giapponese lo inseriscono a pieno titolo in una genealogia di scrittori e artisti che tale città hanno esplorato e interrogato nelle loro opere, nel dipanarsi di una storia urbana che è la sintesi dei milioni di storie che la abitano.

Nella convinzione che, come teorizzato da Henri Lefebvre (1901–1991) (2000, p. 49), ogni spazio urbano sia innanzitutto uno spazio “della rappresentazione” determinato in primo luogo dalla presenza di chi lo abita, il presente contributo si propone, dunque, di definire quanto attuale sia stato lo sguardo degli scrittori Meiji sulla loro città, e fino a che punto si siano spinti autori contemporanei come Yoshimoto Banana (n. 1964), Yoshida Shūichi (n. 1968) e Furukawa Hideo (n. 1966) nella ricerca di un’intima bellezza in mezzo a (per usare ancora le parole di Maraini) « orizzonti disperatamente brutti — o la loro bellezza non è stata ancora scoperta dall’uomo? » (2000, p. 79).

## 1. Tōkyō diventa moderna: Narushima Ryūhoku e Nagai Kafū

Narushima Ryūhoku, raffinato intellettuale di discendenza shogunale con all’attivo un lungo viaggio tra Francia, Inghilterra e Stati Uniti (1872), è ricordato principalmente per la sua elegia del “mondo senza notte” (*fuyajō*) di Yanagibashi. I due libri (più l’introduzione a un terzo che non fu mai pubblicato) del *Ryūkyō shinshi* (Nuove cronache di Yanagibashi), appunto, sono stati scritti tra il 1859 e il 1871, quindi nel pieno della Restaurazione Meiji. Si tratta di un’opera composta nel solco dei vecchi *hanjōkimono*, il cui esempio più rappresentativo è lo *Edo hanjōki* (Cronache della prosperità di Edo, 1832–1836) di Terakado Seiken (1796–1868).

Ryūhoku vi racconta il periodo di massima fioritura della zona e lo fa, per così dire, in tempo reale, poiché è proprio in quegli anni che Yanagibashi emerge come quartiere di piacere alle spese del periferico — e ormai estremamente regolamentato — Yoshiwara e in seguito al declino di Fukagawa.

*Ryūkyō shinshi* avrebbe assicurato al suo autore una fama duratura e sarebbe divenuta una lettura obbligatoria per tutti i visitatori abituali del mondo del *mizu shōbai*, oltre che, naturalmente, per gli scrittori

della generazione successiva più legati alla tradizione e alla cultura di Edo.

Sebbene la si possa considerare, dunque, soprattutto come un'opera che custodisce la memoria dei fasti del quartiere, è importante tenere presente che essa lo ritrae nel pieno della fioritura, così come si racconta un processo proprio durante il suo svolgimento, e non una volta che si è esaurito.

E sono di particolare interesse le descrizioni entusiaste e nitide di un luogo caotico, in cui la vita scorre a ritmo spedito, in cui nulla è statico, niente si ferma. Un luogo che sta diventando *moderno*, che a volte disorienta, ma che offre ogni genere di opportunità: una metropoli, insomma, una grande città di cui l'autore è evidentemente un orgoglioso abitante, come dimostra per esempio il passo seguente:

Ci sono posti “dove il venditore di liquori più vicino è a tre *ri* di distanza e quello di *tōfu* è a due *ri*”, ma quei posti si trovano soltanto nella periferia più desolata. Nelle grandi città di oggi si hanno negozi ogni dieci passi e locande ogni cento, persino nei quartieri più miseri e vetusti. Basta pensare a ciò che vi si può trovare, dal *suzuki* di Songjang al liquore di Hangzou, per capire quanto abbia da offrire un luogo straordinario come Yanagibashi. Ci sono più posti per bere qui che nell'intera città. A nord del ponte, per esempio, ci sono Kawachō e Manpachi, mentre a sud ci sono Umegawa, Kamesei, Kawachiya e Yanagiya. Le insegne dello Hirasan, del Fukagawatei e del Sōkaya occupano tutte il lato di strada di Yonezawa. Poco lontano, giusto oltre il corso d'acqua, ci sono Kashiwaya, Nakamura e Aoyagi. E non si contano i negozietti e le bancarelle come per esempio Marutake, Wakamatsu, Izusa e Komatsutei (Shioda, 1969, p. 6).

Ryūhoku sarebbe tornato a elogiare la profusione di locali dove consumare pasti e bevande anche nel secondo libro di *Ryūkyō shinshi*, in cui queste attività commerciali sono presentate come la vera anima del quartiere, che prosperava dopo la seconda metà degli anni Sessanta del XIX secolo, con « la popolazione dimezzata e il numero di coloro che vanno in cerca di piacere raddoppiata » (Shioda, 1969, p. 18).

I quartieri popolari e miseri menzionati nel primo libro non mancano di attirare la sua attenzione, poiché nonostante tutto fanno parte della grande metropoli: la presenza umana, con la vitalità che accompagna le attività del *mizu shōbai*, costituisce un elemento di fascino indiscutibile, a dispetto degli scenari poco gradevoli che si offrono alla vista.

Nagai Kafū, tra i più grandi estimatori dell'opera di Ryūhoku,

dimostrò a sua volta di saper apprezzare quartieri sordidi e popolati di edifici fatiscenti, quando era in grado di riconoscervi le tracce di una storia condivisa con i suoi concittadini.

E nelle sue fotografie, come del resto nei suoi libri, Tōkyō è rappresentata attraverso luoghi poco “belli”, nei loro dettagli più inconsueti. Il viavai dei passanti intorno alla stazione di Tamanoi, la piana dell’Arakawa occupata dai tralicci, fumo che avvolge i moli a Fukagawa, scorci di vicoli malsani in scatti attraversati da fili della corrente, che interrompono l’esperienza visiva e guidano lo sguardo all’interno dell’immagine (fig. 1).



**Figura 1.** Nagai Kafū, foto scattata nei pressi di Tamanoi, in appendice allo *shikaban* di *Bokutō kitan* (1937).

Molto più che in *Ryūkyō shinshi*, nell’opera di Kafū la città è un’entità complessa, snodo cruciale di un discorso che interessa istanze politiche, culturali e identitarie.

A tutti è noto il suo attaccamento alla tradizione, talvolta interpretato come una nostalgia sterile del passato recente, eppure la sua produzione è ricca di passaggi che suggeriscono l’atteggiamento contrario. Kafū sa anche guardare al futuro con speranza, capace di scorgere la bellezza in ciò che a molti potrebbe apparire brutto,

una bellezza che non è immediata né accessibile a chiunque, ma che è intuibile per chi abita e conosce lo spazio urbano. Egli ha ben chiaro il valore della cultura urbana nella vita di un paese moderno, ed è verosimilmente il primo intellettuale della sua generazione a parlare di una “qualità tokyoita” (*Tōkyō rashii omomuki*), nella raccolta di *zuihitsu* intitolata *Hiyori geta* (I sandali dei giorni senza pioggia, 1915):

Per quanto sia stata resa brutta, tra l’imitazione di costruzioni occidentali, i cavi dell’elettricità e le statue di bronzo, in fondo in fondo la città di Tōkyō non è completamente da buttare. Non so spiegare bene di cosa si tratti, ma ho come l’impressione che esista una sorta di qualità tipicamente tokyoita (Inagaki, 1992, pp. 122–123).

Queste parole suonano come una dichiarazione d’affetto nei confronti di quella che, in fin dei conti, è la sua città, il suo *furusato*. Ma non solo: dimostrano che, quando parte all’esplo-razione di Tōkyō — poiché questo è l’obiettivo programmatico di *Hiyori geta* — Kafū non va a rifugiarsi in una Edo che è ormai sempre più una categoria retorica, ma passa al setaccio la città moderna al fine di scovare, tra le sue strade, nuovi e talvolta persino inediti motivi di bellezza. Bellezza che, nella sua visione, coincide in maniera esatta con l’armonia, ciò che è in grado di conciliare tutti gli elementi di un paesaggio.

Ormai l’Eitaibashi non ha più niente che ricordi i tempi di Tatsumi. Proprio per questo, personalmente non ritengo quel ponte di ferro brutto quanto l’Azumabashi o il Ryōgokubashi. I nuovi ponti di ferro ben si accordano al nuovo paesaggio della foce del fiume (Inagaki, 1992, p. 143).

Quando scrive gli *zuihitsu* che compongono *Hiyori geta*, Kafū ha circa trentacinque anni. Sa che Tōkyō va cambiando rapidamente e profondamente, e che questo avrà di certo ripercussioni sull’avvenire del paese. Sa che la storia è un concatenarsi di eventi, perché l’ha imparato in Europa, dove la dimensione monumentale della memoria fa sì che ciascuno sia costantemente in comunicazione con il passato, conservandone le conquiste e rammentando le ferite, con un forte spirito identitario che pare impossibile da sopire.

Ma a Tōkyō la memoria non si tramanda sotto forma di monumento; risiede piuttosto nella dimensione privata dei suoi abitanti, in quello che Maruyama Masao (1961, pp. 11–12) ha definito *omoidē*, il “ricordo” intimo di ciascuno, invisibile oggetto di una trasmissione di generazione in generazione. E quando l’ambiente si accorda



alle necessità dei suoi abitanti, veri custodi della memoria, allora si realizza l’armonia, e contestualmente la bellezza.

Nagai Kafū non è un anti-moderno. Non condivide le scelte del governo, ma non si oppone in maniera categorica alla Tōkyō di quegli anni; come scrive Kawamoto Saburō, egli va alla ricerca della «buona Tōkyō» e la sua nostalgia non è un desiderio doloroso di ritorno al passato storico, bensì il segno del proposito di costruire un passato ideale, rispondente alle proprie necessità (2002, p. 21). È ben consapevole dell’importanza rivestita dalla storia come fondamento del presente, e sa che alla modernità stessa, perché sia effettiva, è necessaria una base solida, che può essere costituita solo ed esclusivamente da un atteggiamento di coerente, rispettosa e condivisa consapevolezza della pre-modernità.

E se lo spazio urbano dimentica di riflettere le stratificazioni che dovrebbero comporlo, cos’è allora che lo attrae, in cosa riconosce quella “qualità tipicamente tokyoita”?

In *Roji* (Vicoli), uno degli *zuihitsu* contenuti in *Hiyori geta*, scrive:

La mia curiosità per le scene osservate nei vicoli si fonda su un certo tipo di godimento estetico che definirei lo stile tipico dei soggetti proletari, simile a quello delle acqueforti occidentali o delle nostre stampe *ukiyo*. [...] In particolare, nell’ora in cui la luce del sole si riversa nelle strade principali, mi sembra quasi di trovarmi in un teatro, di fronte a un palcoscenico illuminato dai lampioni, se tra i salici che si piegano al vento e le insegne pubblicitarie mi fermo a guardare le sagome dei passanti che come ombre appaiono e poi subito si dissolvono (Inagaki, 1992, pp. 153–154).

I vicoli di Tōkyō sono per lui «villaggi dimenticati, villaggi nascosti» (*wasuresato*, *kakurezato*), per usare l’efficace definizione di Kawamoto (2002, p. 16), luoghi che lo divertono e catturano, dotati, come le altre zone della capitale che ama particolarmente, di una bellezza che i più sembrano non riuscire a cogliere — e lo dice lui stesso nello *zuihitsu* che dà il titolo alla raccolta: «[...] paesaggi del tutto ordinari, che attirano soltanto me e di cui non saprei spiegare facilmente che cos’abbiano mai di così speciale» (Inagaki, 1992, p. 169).

Come nel caso di Narushima, il fascino del paesaggio è determinato in primo luogo da coloro che lo abitano. Guardare un vicolo è come assistere a uno spettacolo teatrale: è l’uomo, con le sue attività quotidiane, con i suoi gesti semplici, a conferire carattere a un luogo, a influenzarne in maniera decisiva il *genius loci*.

## 2. Cavi dell'elettricità e luoghi in cui tornare: Yoshimoto Banana

La fotografia scattata da Kafū a Tamanoi ricorda alcuni scatti di Moriyama Daidō (n. 1938) a Shinjuku, ma anche tanti altri lavori fotografici su Tōkyō: tralicci e cavi dell'elettricità sono tra gli elementi che la rendono riconoscibile per chiunque l'abbia visitata almeno una volta.

Più di ottant'anni dopo Kafū, Yoshimoto Banana ha parlato a sua volta dei fili elettrici in una raccolta di saggi, *Jinsei no tabi o yuku* (Un viaggio chiamato vita, 2006), nella quale racconta di aver aperto gli occhi a seguito della lettura di un testo di Patrice Julien.

Provo a disegnare nella mente le infinite immagini che nell'arco di una giornata mi entrano dentro senza che me ne accorga — i volti delle persone che incrocio, i colori delle pareti, la forma degli edifici, le strade eccetera. Poi cerco di confrontare il cielo delle città francesi con quello del Giappone. Cosa c'è di diverso? Che non siano poi tanto diversi? No, c'è una differenza evidente, e si tratta dei fili della corrente elettrica. In Giappone, a separare le persone dal cielo, ci sono fili della corrente, che somigliano al nido di un ragno ubriaco, che li ha tesi in tutte le direzioni e con le maglie affastellate (Follaco, 2010, p. 33).

I fili della corrente si frappongono tra il cielo e gli abitanti della città, impedendo loro di osservarlo senza filtri, spesso senza che neanche se ne accorgano, come dimostra la stessa reazione sorpresa della Yoshimoto.

Dopo questo punto ci sono ancora altre frasi assolutamente da sottoscrivere: per me è stato come se mi fosse caduto un velo dagli occhi. [...] In Giappone, e a Tokyo in particolare, mancano effettivamente scenari e strutture in grado di diventare un nutrimento per la vista, di mettere a proprio agio le persone, vecchie o giovani, uomini o donne che siano, e di aiutarle a creare uno spazio per la loro intimità. [...] Non mi viene in mente una soluzione, ma sarebbe bello se d'ora in avanti si costruissero città in cui i giovani potessero respirare, che custodissero piaceri profondi e che offrissero loro modi di attraversare la vita anche stando fermi (Follaco, 2010, p. 34).

Per la scrittrice, dunque, i fili dell'elettricità traducono nello spazio le contraddizioni fondamentali della capitale giapponese. Quella ragnatela infinita che separa le persone dal cielo è il sintomo di un disagio che va ben oltre la dimensione estetica.

Chiusi in gabbie di fili elettrici, gli abitanti della città vivono esistenze difficili, segnate dalla solitudine e dall'assenza di serenità,

ciononostante — o forse proprio per questo motivo — si impegnano nella ricerca continua di un posto accogliente in cui tornare, che si possa considerare un po’ come la propria casa, e di simili luoghi Tōkyō certamente non è priva. Lo dimostra la stessa Yoshimoto in uno dei suoi romanzi più recenti, *Moshi moshi Shimokitazawa* (Moshi moshi, 2010), la cui protagonista, Yoshie, riesce a superare il profondo dolore seguito alla morte del padre grazie all’atmosfera di un quartiere caotico, labirintico e atipico (oltre che minacciato, oggi, da modifiche urbanistiche che potrebbero mutarne il paesaggio in maniera significativa): Shimokitazawa, appunto.

Nel finale del libro, un taxi con a bordo Yoshie scivola nel buio della notte verso casa.

Salii su un taxi e dissi, come pronunciando una formula magica:  
“Shimokitazawa, per favore”.

Il luogo da cui vengo, quello verso cui tornare, e che custodisce ciò che ho di più caro (Follaco, 2012, p. 197).

Una volta scesa, la donna percorre l’ultimo tratto di strada e passa in rassegna tutti i luoghi del romanzo, tornando con la mente alle parole della pianista Fuzjko Hemming riportate all’inizio della storia.

Mi ero accorta che la vita continuava, e nel frattempo mi ero fermata in un posto dove riprendere fiato senza caricarmi di pesi ulteriori. Ero felice che quel posto fosse proprio Shimokitazawa. [...]

La gente che io e la mamma frequentavamo nel quartiere si apprestava a tirare le fila di una giornata come tutte le altre.

Un quartiere è così.

Sentii la vita di persone che fino a qualche anno prima non avevo mai visto, la sentii come il respiro che attraversava quelle strade. Non ero sola. Tanta gente che non conoscevo entrava e usciva, e costruiva il nostro quartiere. Aveva ragione Fuzjko: a prima vista è un posto caotico, disordinato e brutto, ma osservandolo meglio si capisce che disegna un motivo meraviglioso. Uno scenario di infinita bellezza.

Come un’edera intrecciata alla somma inconsapevole dei desideri, le brutture, le miserie, l’amore, la straordinarietà, i sorrisi e la ricchezza della gente. Se pure un’ accetta dovesse tagliarla, se pure dovesse bruciare, niente potrebbe portare via ciò che rimane nel cuore di queste persone, neanche il tempo in cui vivono. Nessuno può farle del male.

Adesso anch’io ne facevo parte, e attraverso di me ne faceva parte mio padre (Follaco, 2012, pp. 199–200).

In questo passaggio la Yoshimoto racchiude il senso della ricerca che impegna il cittadino della metropoli: trovare i propri spazi. Spa-

zi, per riprendere Pons, che definiscono una memoria evanescente eppure solida, poiché custodita nella parte più intima dell'individuo.

Ed è in virtù della partecipazione dell'uomo che anche un posto « caotico, disordinato e brutto » può trasformarsi in « uno scenario di infinita bellezza ».

### 3. Attraverso la baia, fino all'ultimo respiro: Yoshida Shūichi e Furukawa Hideo

La parabola rappresentata da Yoshimoto Banana nelle due recenti opere appena considerate riproduce il meccanismo in base al quale coloro che abitano la città di Tōkyō imparano a guardare oltre il suo essere “brutta”, “mostruosa”, “sciatta”, “provvisoria” e “caotica”, per appropriarsi di spazi in cui vivere le proprie storie.

Yoshida Shūichi è originario di Nagasaki, ma ha ambientato a Tōkyō alcune delle sue opere più famose, come per esempio *Parēdo* (Parade, 2002) e *Tōkyōwan kei* (Veduta della baia di Tōkyō, 2003).

Quest'ultima racconta la storia d'amore tra Ryōsuke, un magazziniere dell'area portuale di Shinagawa, e Mio, che però si fa chiamare Ryōko, impiegata in una ditta che si trova a Odaiba. I due si sono conosciuti attraverso un sito di incontri e hanno iniziato uno scambio di e-mail senza particolari aspettative, mossi soprattutto dalla noia di una quotidianità meccanica e ripetitiva e dalla solitudine.

Ryōsuke e Ryōko/Mio, poco per volta, si avvicinano, ma i numerosi ostacoli e le incomprensioni che scandiscono il tempo del racconto sembrano voler suggerire che è quasi impossibile conoscersi per davvero.

Si ritrovano sempre più spesso a pensare l'uno all'altra mentre sono sul posto di lavoro, e a guardare oltre la baia che divide Shinagawa da Odaiba.

Il mare che separa questi due quartieri, blocchi di cemento dall'apparenza poco umana, l'uno completamente snaturato rispetto a cent'anni prima, l'altro addirittura costruito artificialmente, è come una barriera che impedisce ai due giovani di amarsi.

A un certo punto del romanzo, Mio riflette sul fatto che « avere qualcosa davanti agli occhi non vuol dire averla vicino a sé », e sembra alludere alla distanza incolmabile che intercorre tra gli individui, milioni di solitudini che attraversano la città di Tōkyō.

Dalla stanza per fumatori al ventitreesimo piano si vedevano perfettamente i moli di Shinagawa sull'altra sponda della baia di Tokyo. Una volta, in archivio, Mio aveva consultato una grande carta della città per verificare la distanza effettiva tra Odaiba, dove si trovava, e Shinagawa. Si trattava di un chilometro scarso, che si sarebbe potuto percorrere in appena venti minuti, se ci fosse stato un ponte.

Arrivarci in treno, però, era una seccatura, perché bisognava prima andare con la Yurikamome attraverso il Rainbow Bridge verso Shinbashi, poi cambiare, prendere la Yamanote e procedere fino a Shinagawa superando Hamamatsuchō e Tamachi. All'uscita Kōnan di Shinagawa c'era un autobus che andava e veniva dal porto, e dopo un quarto d'ora circa di sussulti e spintoni si riusciva finalmente ad arrivare a destinazione (Yoshida, 2003, p. 103).

La complessità della rete del trasporto urbano di Tōkyō sembra amplificare la distanza tra i due, una distanza che, « se ci fosse stato un ponte », non avrebbe costituito un problema.

Anche in questo romanzo, però, la ricerca di una dimensione all'interno del paesaggio metropolitano si risolve in un'immagine di bellezza che si sovrappone al paesaggio grigio oltre la baia.

Quando, nel finale, Ryōsuke dice a Mio che è pronto a tuffarsi in mare per raggiungerla fino a Odaiba, la ragazza si volta in direzione della finestra e vede un crepuscolo carico di promesse:

Oltre la finestra vide il cielo su Tokyo illuminato dal tramonto. Sotto quel cielo si apriva la baia.

Chiuse gli occhi e vide Ryōsuke che, dopo essersi tuffato dal molo a Shinagawa, nuotava con tutte le sue forze. Pensava che non ce l'avrebbe mai fatta, e invece adesso era proprio lì, ai suoi piedi. Non il corpo di Ryōsuke, ma qualcosa di lui, in quell'istante, l'aveva raggiunta a nuoto attraverso la baia (Yoshida, 2003, p. 319).

*Tōkyōwan kei*, che nella produzione di Yoshida si configura forse come il lavoro più “tradizionale”, almeno dal punto di vista della struttura,<sup>3</sup> è un libro in cui la rappresentazione del paesaggio urbano

3. Gli altri romanzi di Yoshida sono infatti meno lineari, se paragonati a *Tōkyōwan kei*. In *Parādo* (Parade, 2002), per esempio, la scrittura è polifonica, con l'assegnazione dello statuto del narratore a cinque personaggi diversi, mentre in *Akunin* (Il malvagio, 2007) si verificano anche continui spostamenti avanti e indietro nel tempo, che rendono irregolare il ritmo della narrazione. Queste strategie testuali sono certamente funzionali alla rappresentazione del complesso sistema sociale che fa da sfondo alle vicende raccontate, caratterizzato da egoismo e incomunicabilità, solitudine e assenza di fiducia negli altri. Tutti questi elementi si riflettono anche nella definizione del contesto urbano in cui si muovono i diversi personaggi, lasciando intuire che la città stessa svolga un ruolo importante in determinati meccanismi.

si carica di significati più profondi e complessi, che interessano sia la dimensione sociale sia quella intima dell'individuo.

Il paesaggio non serve solo a sottolineare stati d'animo, ma è un soggetto attivo, caratterizzato a livello testuale, in grado di condizionare in maniera decisiva gli eventi, e i personaggi si muovono attraverso la vita come se stessero spostandosi da un punto all'altro della loro città.

È quanto accade in alcuni romanzi di un altro autore contemporaneo, Furukawa Hideo.

*Love*, pubblicato nel 2005, presenta una ventina di personaggi tutti diversi tra loro — un giovane studente, un assassino in fuga, una ragazza adolescente alle prese con le decisioni per il futuro, un aspirante musicista eccetera — ma che hanno in comune un particolare: vivono dei conflitti, sono in cerca di qualcosa, qualcosa che inseguono in giro per la città.

Ciascuno di questi personaggi si lancia alla scoperta della parte meridionale di Tōkyō, per la precisione la zona tra Meguro e Shinagawa, lungo il corso del Megurogawa. Sono tutti impegnati in una ricerca affannosa, e la loro inquietudine si riflette nello stile impiegato per raccontarla: frasi brevi, asciutte e rapide, inserite un impianto quasi esclusivamente dialogico.

Il ritmo serrato della narrazione rispecchia la velocità che contraddistingue la vita nella metropoli, mentre la struttura dialogica suggerisce lo scambio continuo tra individuo e spazio urbano. Il quartiere è un labirinto che i personaggi percorrono senza posa, ma la sensazione di fondo è che, senza saperlo per davvero, tuttavia intuiscono sempre dove andare, mossi forse da una memoria fisica e inconsapevole.

#### 4. “Lo spazio è un dubbio”

Georges Perec (1936–1982) ha scritto:

J'aimerais qu'il existe des lieux stables, immobiles, intangibles, intouchés et presque intouchables, immuables, enracinés; des lieux qui seraient des références, des points de départ, des sources [...].

De tels lieux n'existent pas, et c'est parce qu'ils n'existent pas que l'espace devient question, cesse d'être évidence, cesse d'être incorporé, cesse d'être approprié. L'espace est un doute: il me faut sans cesse le marquer, le dési-

gner; il n'est jamais à moi, il ne m'est jamais donné, il faut que j'en fasse la conquête.

Mes espaces sont fragiles: le temps va les user, va les détruire: rien ne ressemblera plus à ce qui était, mes souvenirs me trahiront, l'oubli s'infiltrera dans ma mémoire, je regarderai sans les reconnaître quelques photos jaunies aux bords tout cassés. [...]

Écrire: essayer méticuleusement de retenir quelque chose, de faire survivre quelque chose: arracher quelques bribes précises au vide qui se creuse, laisser, quelque part, un sillon, une trace, une marque ou quelques signes (Perec, 1974, pp. 179–180).

La relazione tra il paesaggio urbano e coloro che lo abitano non è neutrale, perché, come ci ricorda Lefebvre (2000, p. 49), lo spazio è *vécu* (vissuto), è « dominato, quindi subito », è luogo fisico, reale, ma sempre connotato simbolicamente.

I personaggi fittizi dei romanzi, e come loro i reali cittadini della metropoli, agiscono sullo spazio che abitano, ne sono condizionati e lo influenzano a loro volta.

Lo spazio è un dubbio, e chi lo attraversa è sempre alla ricerca di qualcosa, come i protagonisti di *Love* o i *flâneur* di Nagai Kafū.

È così che anche una città brutta, mostruosa, sciatta e caotica, può diventare umana e rivelare scenari di infinita bellezza, nel corso di una ricerca potenzialmente infinita che Maraini (2000, pp. 79–80) ha evocato nella leggerezza di un inciso:

Ed è proprio in uno di questi orizzonti disperatamente brutti — *o la loro bellezza non è stata ancora scoperta dall'uomo?* — fra montagne di carbone e sagome di fabbriche, fra casupole col tetto di lamiera ondulata e linee d'alta tensione, fra pali a traliccio d'acciaio, serbatoi di liquidi, fumaioli d'ogni forma e colore, fra sibili, colpi di maglio, vampate di fornaci ed improvvise nubi di vapore, oltre un vecchio ponte di ferro, che si riesce non senza qualche difficoltà a scoprire un incantevole piccolo ristorante dei tempi di Edo, accanto a cui, sulle rive d'un irregolare laghetto, fioriscono a migliaia i giaggioli.<sup>4</sup>

## Riferimenti bibliografici

CHIBA, SHUNJI (2012). *Monogatari no moraru. Tanizaki Jun'ichirō, Terada Torahiko nado.* Tōkyō: Seiabō.

COALDRAKE, WILLIAM H. (1996). *Architecture and Authority in Japan.* London and New York: Routledge.

4. Il corsivo è di chi scrive.

- DIMMER, CHRISTIAN (2012). "Re-Imagining public space: the vicissitudes of Japan's privately owned public spaces". In Brumann, Christoph; Schulz, Evelyn (Eds.). *Urban Spaces in Japan. Cultural and social perspectives*. London and New York: Routledge, pp. 74–105.
- FIÉVÉ, NICOLAS; WALEY, PAUL (2003). *Japanese Capitals in Historical Perspective. Power, Memory and Place in Kyoto, Edo and Tokyo*. London: Routledge Curzon.
- FOLLACO, GALA MARIA (2010) (trad.). Yoshimoto Banana. *Un viaggio chiamato vita*. Milano: Feltrinelli  
 ——— (2012) (trad.). Yoshimoto Banana. *Moshi moshi*. Milano: Feltrinelli.
- FRALEIGH, MATTHEW (2010). *New Chronicles of Yanagibashi and Diary of a Journey to the West. Narushima Ryūhoku: Reports from Home and Abroad*. New York: Cornell East Asia Series.
- INAGAKI, TATSURŌ (1992) (a cura di). *Roji*. In *Kafū zenshū*, II. Tōkyō: Iwanami shoten.
- JONES, SUMIE; WATANABE, KENJI (2013). *An Edo Anthology. Literature from Japan's mega-city, 1750–1850*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- KAWAMOTO, SABURŌ (2002). *Kafū kōjitsu*. Tōkyō: Iwanami.
- KOBAYASHI, NOBUHIKO (2002). *Shōwa no Tōkyō, Heisei no Tōkyō*. Tōkyō: Chikuma shobō.
- LEFEBVRE, HENRI (2000<sup>4</sup>). *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- MAEDA, AI (1989). *Maeda Ai chosaku shū 1. Bakumatsu — ishinki no bungaku. Narushima Ryūhoku*. Tōkyō: Chikuma shobō.  
 ——— (1992). *Toshi kūkan no naka no bungaku*. Tōkyō: Chikuma shobō.
- MARAINI, FOSCO (2000). *Ore giapponesi [1957]*. Milano: Corbaccio.
- MARUYAMA, MASAO (1961). *Nihon no shishō*. Tōkyō: Iwanami.
- PEREC, GEORGES (1974). *Espèces d'espaces*. Paris: Galilée.
- PONS, PHILIPPE (1988). *D'Edo à Tōkyō. Mémoires at modernités*. Paris: Gallimard.
- SCHULZ, EVELYN (2012). "Walking the city. Spatial and temporal configurations of the urban spectator in writings on Tokyo". In Brumann, Christoph; Schulz, Evelyn (a cura di). *Urban Spaces in Japan. Cultural and social perspectives*. London and New York: Routledge, pp. 184–202.
- SEIDENSTICKER, EDWARD (1959). *Kafū the Scribbler. The Life and Writings of Nagai Kafū, 1879–1959*. Stanford: Stanford University Press.
- SHIODA, RYŌHEI (1969) (a cura di). *Ryūkyō shinshi*. Id. (a cura di). *Meiji bungaku zenshū*, 4. Tōkyō: Chikuma shobō.
- SMITH, HENRY D. (1978). "Tokyo as an Idea: An Exploration of Japanese Urban Thought until 1945". *Journal of Japanese Studies*, 4, 1, pp. 45–80.
- SORENSEN, ANDRÉ (2002). *The Making of Urban Japan. Cities and Planning from Edo to the Twenty-First Century*. London and New York: Routledge.



TIPTON, ELISE K. (2008<sup>2</sup>). *Modern Japan. A social and political history*. London and New York: Routledge.

YOSHIDA, SHŪICHI (2003). *Tōkyōwan kei*, Tōkyō: Shinchōsha.

## “Dressed in lights and dreams”. Writers travelling across Tokyo

Throughout its history, Tokyo has often been modified, transformed, re-built, and even *killed*. Among those who chose this multiform space as the epicentre of their artistic expression, writers have played an important role since the very beginning, as is shown by Maraini’s reflections upon the “ugliness” of this city. The scope of my paper is to act as a survey of some of the most significant literary representations of Tokyo, from authors whose works deal with the transition from Edo to Tokyo, such as Narushima Ryūhoku, to more recent writers such as Yoshimoto Banana and Yoshida Shūichi, who are concerned with the interaction of individuals, within the complex spatiality of the contemporary urban setting.

### 「光と夢を身にまとう」作家たちとともに東京へ ガーラ・フォッラーコ

東京都の歴史をたどってみると、それが様々な変貌、再建、そして「殺し」を受けた空間であることが分かるだろう。マライーニが表した、東京の「醜さ」に関する考えが示すように、その多面的な都市空間を自分の芸術表現の出発点とした多くの人の中で、作家は最初から大事な役割を果たしているといえよう。本論では、文学におけるもっとも興味深い東京描写を分析していきたいと思う。江戸が東京になっていく過程を自分の作品で扱った成島柳北から出発し、吉本ばななや吉田修一など、複雑な都会環境と、そこに住む人間との関係を制作のテーマとしている現代作家の作品を探っていきたいと思う。

Gala Maria Follaco



## La rappresentazione della città di Nara nel *Man'yōshū* e nel *Kaifūsō*

ANDREA MAURIZI

Le ampie strade diritte dell'antica Nara erano fiancheggiate da palazzi e templi, da conventi e pagode, da ville e giardini; le costruzioni pare fossero per lo più dipinte d'azzurro e di rosso [...]. Tanto incantevole doveva essere Nara capitale dell'impero, che i poeti non cessavano di celebrarla nei loro canti (Maraini, 1988, pp. 235–236).

Scorrendo le pagine dedicate alla città di Nara di *Ore giapponesi*, il lettore ha la possibilità di compiere un piccolo ma entusiasmante viaggio virtuale tra le vie della prima importante città della storia del Giappone: Nara. Maraini, con la gradevolezza e l'eleganza della sua scrittura, conduce l'inesperto visitatore occidentale nel cuore del primo importante centro politico ed economico del paese, facendogli respirare, attraverso brevi ma efficaci digressioni storiche e culturali, «il profumo della stagione della giovinezza della cultura giapponese», come lui definisce l'energia che animò ogni aspetto della vita materiale e culturale del periodo Nara (Maraini, 1988, p. 239).

Edifici pubblici e privati, monasteri e una grande quantità di suppellettivi sopravvissuti a quel lontano periodo storico ci permettono tuttora di immaginare l'imponenza e la bellezza architettonica della città di Nara. Le testimonianze cui possiamo oggi ricorrere per ricostruire, seppure in maniera approssimativa, l'aspetto dell'antica città di Nara provengono da reperti archeologici e da fonti letterarie.

Estendendosi per circa 5,5 chilometri da est a ovest e per 4,5 chilometri da nord a sud, Nara si presentava come un monumento architettonico glorificante la potenza dell'istituzione imperiale modellata su canoni di impronta continentale. Heijō, come era anche conosciuta la città, non fu però la prima e unica capitale del paese. Prima della sua costruzione c'erano state Fujiwara (694–710), Naniwa e Ōtsu. E nel corso degli ottantaquattro anni del periodo Nara e degli otto regni di altrettanti sovrani, Kuni e Shigaraki furono capitali dal 740 al 745, e nei dieci anni che precedettero la fondazione di Kyōto, la

corte e il centro politico si trasferirono a Nagaoka (784–794) (Farris, 1998, p. 123).<sup>1</sup>

L'archeologia ci ha fornito varie informazioni atte a ridare un volto e una fisionomia all'antica città di Nara. I numerosi scavi compiuti nell'area in cui sorgeva Heijōkyō hanno dimostrato che la città aveva trama ortogonale, con una pianta a griglia dove le strade erano orientate secondo i punti cardinali (*jōbōsei*). Era essenzialmente simmetrica, divisa in due metà: una a sinistra e una a destra di Suzaku ōji. Vi erano 9 *jō* e 8 *bō*, ognuno dei quali era diviso in 16 sezioni di circa 1 *tsubo* di superficie (o 1 *chō*=1,7 ettari). A completare l'assetto di Nara vi erano poi due aree annesse: la zona settentrionale (*hoppen*) a nord della sezione occidentale della città e la capitale esterna (*gekyō*), un'area di 2 km per 1,6 km, in cui si trovavano il Gangōji e il Kōfukuji, il tempio di famiglia dei Fujiwara, unita alla sezione orientale di Nara. Le strade attorno al palazzo reale erano le più grandi, come la Nijō ōji, che in prossimità del perimetro della residenza del sovrano misurava 37 m. di larghezza e al termine della quale si apriva l'ingresso principale del Tōdaiji; molte erano anche le strade che misuravano dai 5 ai 25 metri di larghezza. Il palazzo reale occupava la parte centrale della sezione nord della città, come a Chang'an. Aveva un perimetro di circa 1 km per 1,5 km, e 12 cancelli si aprivano lungo il grande muro di cinta. I membri dell'alta burocrazia vivevano in edifici situati a nord di Gojō, mentre l'aristocrazia di corte risiedeva a Sanjō. Oltre alle residenze e al palazzo reale, Nara conteneva templi (è stato stimato che verso il 720 ce ne fossero quarantotto nel perimetro cittadino) e due grandi mercati (uno orientale e uno occidentale).

Di tutt'altra natura sono le informazioni estrapolate dal *Man'yōshū* (Raccolta di diecimila generazioni, seconda metà dell'VIII secolo) e dal *Kaifūsō* (Raccolta in onore di antichi poeti, 751). Per quanto riguarda il *Man'yōshū*, Nakanishi (1986) riassume quelle che sono le principali modalità di rappresentazione della città di Nara all'interno della raccolta. Le poesie del *Man'yōshū* che descrivono la città possono a grandi linee dividersi in due categorie: a) quella che si sofferma su

1. Negli ultimi anni, soprattutto dopo il milletricesimo anniversario della fondazione di Nara, caduto nel 2010, la bibliografia relativa alla città è aumentata in maniera considerevole. Tra le varie pubblicazioni uscite sull'argomento utili per un approfondimento del tema, ricordiamo: Naoki (2007), Nara ken — Heijō sento sensanbyakunen kinen 2010 nen iinkai (2010), Aoki (1973), Miyamoto (2010) e Ueno (2010).

episodi del vissuto quotidiano delle persone; b) quella che fotografa attimi ufficiali e solenni della vita cittadina. Dall'analisi condotta da Nakanishi, le due suddette macrocategorie sono poi suddivisibili in sette distinte sottosezioni, che riguardano: 1) il trasferimento della corte a Nara; 2) la descrizione delle strade; 3) della zona di Kasuga; 4) di Takamato; 5) di Saho; 6) di Saki; 7) e di Saibu.<sup>2</sup>

Kasuga e Tamakato erano situati a est della “capitale esterna”; Saho iniziava ai limiti settentrionali della città e si estendeva fino a includere le colline a nord di Nara; Saki indicava i rilievi situati a nord-ovest di Nara, mentre Saibu le propaggini occidentali della città. Le cinque aree, in realtà, non rientravano perfettamente nei confini del perimetro della città ma si estendevano nelle sue immediate vicinanze. Di conseguenza, si registra una leggera discrepanza tra la Nara degli scavi archeologici e la Nara del *Man'yōshū* e del *Kaifūsō*.

Nara appare in innumerevoli poesie del *Man'yōshū*, dove viene descritta ricorrendo alla descrizione degli edifici del palazzo imperiale, dei suoi numerosi templi, della piante stagionali più amate, della vita cittadina, delle residenze della nobiltà e dei quartieri residenziali. Impossibile anche solo pensare di affrontare tutte le sfaccettature del tema. Per motivi di spazio, mi limiterò quindi a presentare solo alcuni esempi di poesie relative al trasferimento della capitale, alle strade della città e a un suo quartiere residenziale, Saho, anche per i collegamenti con il *Kaifūsō*.

Per quanto riguarda il trasferimento della corte a Nara, citerò due poesie del Libro I (78 e 79), due *waka* idonei a rappresentare il trauma subito da chi visse in prima persona il passaggio da una città all'altra. La poesia 78, forse opera dell'Imperatrice abdicataria Genmei, così recita:

*Tobutori no  
asuka no sato o  
okite inaba  
kimi ga atari wa  
miezu kamo aramu*

Ho abbandonato  
il villaggio di Asuka  
e più non sono in grado  
di ammirare  
i luoghi che ti appartenevano  
(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1994, p. 66).

2. Nella classificazione operata da Nakanishi manca la regione di Yoshino. In realtà, pur distando circa quaranta chilometri dalla città di Nara, la località è stata da sempre così intimamente legata alla storia politica e culturale dell'antico Giappone che non ci sembra appropriato escluderla da una trattazione scientifica relativa alla prima grande capitale del paese. Per un approfondimento sul peso culturale avuto da questa regione nella storia del paese, rimandiamo alla lettura di Miyasaka (1993).

L'interpretazione dei versi è controversa, soprattutto dell'ultima parte. *Kimi ga atari wa* potrebbe indicare sia la collina di Mayumi, luogo della sepoltura del marito della sovrana, il Principe Kusakabe, sia il Palazzo di Shima, la residenza del defunto Principe. La poesia seguente è un *waka* che commemora le sofferenze di chi materialmente lavorò per edificare la città e che celebra al contempo la nuova capitale:

<i>Ōkimi no</i>	Seguendo gli ordini del sovrano
<i>mikoto kashikomi</i>	abbiamo lasciato le case
<i>nikibinishi</i>	cui eravamo abituati
<i>ie o oki</i>	e abbiamo disceso in barca
<i>komorikuno</i>	il fiume Hatsuse
<i>hatsuse no kawa ni</i>	voltandoci indietro
<i>fune ukete</i>	diecimila volte
<i>waga yuku kawa no</i>	a ognuna delle innumerevoli anse
<i>kawakuma no</i>	del fiume lungo il quale procedevamo
<i>yasokuma ochizu</i>	e quando al tramonto
<i>yorozu tabi</i>	siamo arrivati
<i>kaeri mishitsutsu</i>	al fiume Saho
<i>tamahoko no</i>	della capitale di Nara
<i>michiyuki kurashi</i>	dalla colline bluastre
<i>aoni yoshi</i>	abbiamo visto
<i>nara no miyako no</i>	grazie alla luce della luna del mattino
<i>sahogawa ni</i>	che illuminava le vesti
<i>iyuki itarite</i>	con cui avevamo dormito
<i>waga netaru</i>	che laddove di notte
<i>koromo no ue yu</i>	era caduta la candida brina
<i>asazuku yo</i>	il fiume era ghiacciato
<i>sayakani mireba</i>	simile a una lastra di pietra.
<i>tae no ho ni</i>	Oh Signore
<i>yoru no shimo furi</i>	se come ci auguriamo
<i>iwatoko to</i>	vivrete a lungo
<i>kawa no hi kogori</i>	nella casa che abbiamo costruito
<i>samuki yo o</i>	andando e venendo
<i>yasumu koto naku</i>	senza mai riposarci
<i>kayoitsutsu</i>	nelle notti gelide
<i>tsukureru ie ni</i>	anche noi di certo
<i>chiyo made ni</i>	per diecimila generazioni
<i>imase ōkimi yo</i>	generazioni
<i>ware mo kayowamu</i>	vi serviremo.

(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1994, p. 67).

Superato il momento di crisi che inevitabilmente accompagna un cambiamento di così ampie dimensioni, i toni cupi delle prime poesie in cui era apparso il nome di Nara lasciano il posto a espressioni di

gioia che tradiscono un'intimità finalmente raggiunta dalle persone con la nuova città di residenza. Un esempio è la poesia 328 (Libro III) di Ono no Oyu, Comandante in Seconda di Dazaifu:

Come splendente corolla  
in fiore  
splendente fiorisce Nara  
la capitale  
(Maraini, 1988, p. 236).

Ci sono poi poesie che palesano un'evidente nostalgia per la città e le sue immediate vicinanze, diventate nel frattempo per molti il luogo depositario di affetti e di ricordi, come i cinque composti da Otomo no Tabito quando prestava servizio a Dazaifu (Libro III, 331-335):

*Waga sakari  
mata ochime ya mo  
hotohoto ni  
nara no miyako o  
mizu ka narinamu*

(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1994, p. 205).

*Waga inochi mo  
tsune ni aranu ka  
mukashi mishi  
kisa no ogawa o  
yukite minu tame*

(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1994, p. 205).

*Asaji hara  
tsubaratsubara ni  
monoomoeba  
furinishi sato shi  
omoyuru kamo*

(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1994, p. 205).

*Wasuregusa  
waga himo ni tsuku  
kagu yama no  
furinishi sato o  
wasuremu ga tame*

(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1994, p. 205).

*Waga yuki wa  
hisa ni wa araji  
ime no wada  
se ni wa narazute  
fuchi ni mo ari koso*

(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1994, p. 206)

Riacquisterò  
il vigore della giovinezza  
oppure morirò  
prima di poter rivedere  
la capitale Nara?

Vorrei che la mia vita  
fosse eterna  
cosicché possa di nuovo vedere  
il piccolo fiume Kisa  
che ammirai tanti anni fa

Mentre sprofondo  
in una miriade di pensieri tristi  
quanto un campo di canne sparute  
mi sovviene  
il mio antico villaggio

Stringo al cordoncino della veste  
l'erba dell'oblio  
con la speranza che mi faccia dimenticare  
l'antico villaggio  
sul monte Kagu

Il mio mandato  
non durerà ancora a lungo.  
Spero che la baia dei sogni  
non diventi una pozza d'acqua  
ma rimanga profonda come è adesso!

In questa serie di poesie è la regione di Nara in senso lato, e non solo la città, a infondere al poeta l'ispirazione necessaria per comporre delle rime con cui esternare la nostalgia nei confronti delle località in cui era nato e cresciuto. Nel componimento n. 331 l'attenzione dell'autore si sofferma sulla capitale, che nomina esplicitamente nel penultimo verso (nell'ultimo nella traduzione italiana). Nella poesia n. 332, al contrario, Ōtomo no Tabito manifesta una profonda nostalgia nei confronti di una specifica località nell'area di Yoshino, dove in gioventù si era spesso recato al seguito dell'Imperatrice Jitō: « il piccolo fiume Kisa » (*kisa no ogawa*) è infatti il corso d'acqua che scorre nell'omonima valle per riversarsi nel fiume di Yoshino sotto forma di cascata. Nella poesia successiva, la n. 333, « il mio antico villaggio » (*furinishi sato*) allude all'antica capitale Kasuga, dove il poeta era nato e vissuto fino all'età di venticinque anni. La città di Kasuga viene di nuovo evocata nella poesia n. 334 attraverso la presenza del monte Kagu, uno dei rilievi più importanti della regione.

Per quanto riguarda le poesie dedicate alla descrizione delle strade cittadine (*miyaji*), vale la pena di ricordare due poesie in cui le strade di Nara sono descritte come luogo di incontro con la persona amata. Inizio col citare la poesia di anonimo n. 2365 del Libro xi.

*Uchihisasu  
miyaji ni aishi  
hitozuma yue ni  
tama no o no  
omoi midarete  
neru yo shiso ōki*

(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1995, p. 170)

Quante notti  
ho trascorso da solo  
e disorientato  
incontrata su una radiosa  
su una radiosa  
strada della città!

Un termine chiave della poesia è quello che ho tradotto con “radiosa”, che corrisponde al giapponese *uchihisasu*, *makurakotoba* riferito alle strade della capitale e usato per alludere allo splendore di una strada inondata dai raggi del sole. Una figura retorica usata per esplicitare la straordinaria bellezza della capitale, una bellezza per così dire “contagiosa”, perché chiunque ci si trovi a camminare, sarà a sua volta inondato dalla radiosa luce del sole e apparirà più bello di quanto non sia. Vi è poi il termine *tama no o* (lett. “corda di giada”), espressione usata al tempo per indicare ciò che unisce lo spirito di una persona al suo corpo. Secondo quanto si credeva, quando ci si innamorava, la “corda di giada” abbandonava il corpo di una persona, e qualora si fosse spezzata, la persona sarebbe morta. L'amore, ma



anche solo l'infatuazione, sono quindi potenzialmente pericolosi perché rivelatrici di uno squilibrio che potrebbe essere insanabile tra mente e corpo. Pur nella sua brevità, la poesia è quindi caratterizzata da una forte contrapposizione di immagini e di sensazioni tra la prima parte — dove i raggi del sole illuminano e rendono più bella la donna e dove si respira un sentimento positivo — e la seconda — dove alla luce e all'euforia dei primi versi si sostituisce l'oscurità della notte e la confusione dello spirito.

La strada, oltre a essere il luogo dove si incontra la persona amata, può anche trasformarsi nel simbolo di un amore che si è raffreddato, o di un'amante non più molto presente. È il caso nella poesia 310 del Libro III, che recita:

<p><i>Higashi no ichi no ueki no kodarū made awazu hisashimi ube koinikeri</i></p>	<p>È normale che la desideri visto che non la vedo da così tanto tempo che i rami degli alberi del mercato orientale sono cresciuti</p>
--	---

(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1994, p. 195).

Il *waka* ci trasporta in uno dei luoghi di aggregazione più vivaci della capitale, il mercato. Come accennato all'inizio di questo saggio, a Nara vi erano due mercati: quello orientale si trovava a Hachijō della sezione sinistra della città (Sakyō); quello occidentale a Hachijō della sezione destra (Ukyō). Il mercato era frequentato dalla gente comune ma anche dai funzionari di corte e dai membri dell'aristocrazia. La gente vi andava per fare acquisti, ovviamente, ma anche per passeggiare e fare conoscenze. Attraverso questa poesia, il principe ci apre uno spaccato su una sua abitudine, quella di frequentare il mercato orientale; mercato che conosce così bene da utilizzare la lunghezza raggiunta dai rami di un albero lì piantato per quantificare temporalmente il distacco dalla donna amata e l'intensità del suo desiderio.

Un'ultima poesia dedicata alla rappresentazione della strada. Si tratta della poesia 3728 del Libro xv. I versi furono composti da Nakatomi no Yakamori per Sano no Otogami no Otome. Nel 738 Yakamori aveva iniziato una relazione illecita con Sano no Otogami, dama di corte destinata all'imperatore, e per questo fu esiliato nella provincia di Echizen. Da qui inviò all'amata la seguente poesia:

*Aoni yoshi*

Se le ampie strade di Nara

*nara no ōchi wa  
yukiyokedo  
kono yamamichi wa  
yukiashikarikeri*

(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1996, p. 68)

dalle colline bluastre  
sono facili da percorrere  
i sentieri di montagna  
sono quanto mai impervi!

Yakamori contrappone in questi versi le ampie strade della capitale agli angusti sentieri di montagna della provincia. *Ōji* (grande via), il termine usato per indicare le ampie strade di Nara, serve quindi al poeta per rammentare la straordinaria ampiezza delle vie della capitale, dove, per esempio, la Suzaku *ōji* era larga 70 metri, mentre molte erano anche le vie che misuravano oltre i 20 metri di larghezza. Tali vie erano larghe ma anche diritte e facilmente percorribili, come indica l'espressione *yukiyoshi* (facili da percorrere), mentre le strade o i sentieri di montagna sono stretti e tortuosi. Le strade della capitale, in altre parole, assumono il compito di rappresentare quella che al tempo era considerata la caratteristica più saliente della città, il tratto più rappresentativo di un grande agglomerato urbano sorto con il preciso scopo di rappresentare lo splendore (*uchihisasu*) del potere politico ed economico della casa imperiale e la protezione a essa accordata dalle divinità, come suggerisce un altro *makurakotoba* (*tamahoko*) usato in più versi in riferimento alla strada, come nel *waka* di anonimo 2393 del Libro XI:

*Tamahoko no  
michiyukazushi araba  
nemokoro no  
kakarui koi ni wa  
awazaramashi o*

(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1995, p. 177)

Se non avessi percorso  
quella strada  
protetta dalle divinità  
mai avrei provato  
un amore tanto folle!

All'estremità nord del lato occidentale del Tōdaiji vi era un portale da cui si poteva ammirare la strada di Saho (Sahoji), la via che attraversava il fiume Saho e che costeggiava le colline della zona. Per la bellezza della sua natura, la zona venne subito scelta dalla nobiltà del tempo per erigervi le proprie residenze, e sia nel *Man'yōshū* sia nel *Kaifūsō* varie sono le poesie che si soffermano a descrivere la natura e le residenze di quest'area. Ōtomo no Sakanoue no Iratsume, una delle poetesse più famose della raccolta, sorella di Ōtomo no Tabito e zia di Yakamochi, dedica una poesia (la n. 1432 del Libro VIII) a questa strada:

<i>Waga seko ga miramu sahoji no aoyagi o taorite dani mo mimu yoshi mo ga mo</i>	Come vorrei ammirare anche un solo ramo spezzato dei salici verdi della strada di Saho che tu starai ora guardando!
(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1995, p. 298)	

O ancora, nel Libro III (451) della raccolta, ecco come Ōtomo no Tabito, appena rientrato a Nara da Dazaifu, descrive la propria abitazione in un momento in cui la moglie è assente:

<i>Hito mo naki munashiki ie wa kusamakura tabi ni masarite kurushikarikeri</i>	La casa vuota e deserta mi procura più dolore del viaggio fatto avendo erba come guanciaie
(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1994, p. 249).	

E Ōtomo no Yakamochi, anch'egli residente a Saho, scrive dopo la morte della consorte (III: 473):

<i>Saho yama ni tanabiku kasumi miru goto ni imo o omoiide nakanu hi wa nashi</i>	Non c'è giorno in cui non pianga quando alla vista della foschia che aleggia sul monte Saho ripenso a mia moglie
(Kojima, Kinoshita, Tōno, 1994, p. 259).	

Da questi esempi, è chiaro che nel *Man'yōshū* la descrizione delle residenze private dei nobili è inserita in liriche tese a celebrare il sentimento d'amore o il dolore che deriva dal distacco o dalla morte dalla persona amata. Caratteristiche del tutto diverse presentano le poesie in cinese del *Kaifūsō*, all'interno delle quali l'abilità poetica dei burocratici-poeti non è sfruttata per descrivere sentimenti o scorci di vita vissuta tra le vie cittadine ma per immortalare, sfruttando un linguaggio altamente ancorato alla tradizione letteraria cinese, alcuni dei momenti più rappresentativi della vita pubblica di corte del Principe Nagaya (684-729).

Il Principe Nagaya fu una delle personalità politiche di maggior spicco dei primi anni del periodo Nara, e nel *Kaifūsō* vi sono venti poesie (nn. 50, 52, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 75, 77, 79, 82, 84, 86, 90, 106, 107) composte da lui e dai poeti che egli amava invitare a scadenze più o meno regolari nel giardino della sua residenza di Saho

per dar vita ai più raffinati convivi poetici del periodo, frequentati non solo da personalità giapponesi in vista ma anche da esponenti della diplomazia cinese e coreana. Gli eleganti banchetti tenuti nella residenza del nobile contraddistinsero per otto anni la scena culturale di Nara; le riunioni si protrassero dal 721, anno in cui venne nominato Ministro della Destra, al 729 quando, in seguito a una presunta partecipazione a un complotto teso a detronizzare il sovrano, si tolse la vita insieme alla moglie e ai figli (Maurizi, 2001, pp. 48–49).

Il Principe fornisce una descrizione del giardino della propria villa nella poesia 69 del *Kaifūsō*, intitolata *Primi giorni di primavera. Banchetto nella Torre Saho*:

Nella residenza della valle dorata la natura è affascinante  
 tra i cespugli del giardino è arrivata anche quest'anno la primavera.  
 Pini e foschia riflettono il verde della vegetazione  
 ciliegi e salici hanno dischiuso le loro gemme.  
 Gli alti picchi sono oscurati da cumuli di nuvole  
 in prossimità della riva i pesci guizzano tra grovigli di alghe.  
 L'impeto della sorgente agita le maniche delle danzatrici  
 la voce del torrente risuona tra pini e bambù  
 (Maurizi, 2002, p. 57).

È evidente come il tono e le modalità espressive siano del tutto diversi da quelli delle poesie del *Man'yōshū*. Il *Kaifūsō* raccoglie infatti poesie formali. Di conseguenza, l'atto del poetare non veniva vissuto dagli autori come un momento di elaborazione ed esternazione di sentimenti realmente provati, ma piuttosto come un'occasione per creare dei versi in cui quanto più stereotipato e convenzionale risultava il messaggio veicolato, tanto maggiore era l'identificazione del poeta e del destinatario dei versi con gli ideali e i valori dell'élite dei burocrati confuciani. Nel descrivere la residenza del convivio, il poeta si poneva come obiettivo quello di creare, tramite il reiterato utilizzo di citazioni e rimandi alla tradizione poetica dei grandi maestri della Cina, una cornice idilliaca in cui chi aveva avuto l'onore di essere invitato poteva, anche solo momentaneamente, prendere le distanze dalla vita reale.

Il fascino irrealista — per non dire onirico — della residenza di Nagaya è ben evocato dalle parole utilizzate da Fujiwara no Umakai (694–737) nella prefazione da lui scritta per introdurre sei suoi componimenti. L'incipit così recita:

Chi riuscirà a trovare un luogo più affascinante di questo tra i mille *li*

dei possedimenti reali? Nel corso dei tre mesi primaverili non sono molti i banchetti cui si può partecipare nella capitale. La maestosità di questo piccolo stagno dalle acque trasparenti come se vi fosse caduto uno specchio non è certo inferiore a quella della valle dorata. Il numero dei veri amici con cui posso intingere il pennello nell'inchiostro non supera quello dei saggi del boschetto di bambù. Uniti da vincoli di fratellanza i nostri cuori racchiudono i quattro mari, e pieni di bontà e bellezza ci voltiamo verso le anse del lungo ruscello (Maurizi, 2002, p. 68).

Tre, in questo passaggio, i rimandi alla tradizione culturale dell'antica Cina. Il primo — evocato dall'espressione « valle dorata » (*kinkoku*) — ci trasporta idealmente nella residenza di Shi Chong (m. 300), il nobile dello stato di Jin ricordato per i magnifici banchetti che era solito organizzare nella sua villa di Luoyang, cui di conseguenza la città di Nara è idealmente assimilata. « Quattro mari » (*shikai*) e « bontà e bellezza » (*zenbi*) sono espressioni con cui Umakai connota invece l'alto valore morale dei partecipanti al banchetto di Nagaya, e derivano da due passi dei *Dialoghi* di Confucio.<sup>3</sup>

Un ulteriore esempio del linguaggio codificato dei componimenti del *Kaifūsō* è fornito dalla poesia n. 65, in cui l'autore, Shimotsukeno Mushimaro (attivo nella prima metà dell'VIII secolo), si sofferma a descrivere alcuni momenti del banchetto organizzato dal Principe per intrattenere dei messi coreani provenienti da Shiragi.

Giorno d'autunno. Banchetto nella residenza del Principe Nagaya in onore di ospiti da Shiragi

Il regno di un sovrano saggio si protrae per settecento anni,  
 il periodo di felicità e onore inizia ogni mille anni.  
 Gli ospiti che hanno scalato la montagna  
 siedono uno di fianco all'altro con i capelli sciolti lungo le spalle.  
 Le cicale autunnali cantano all'ombra delle foglie,  
 le oche selvatiche volano verso nord dinanzi alle nuvole.  
 Solo la melodia della fenice in volo  
 si unisce al loro canto di commiato  
 (Maurizi, 2002, p. 55).

Anche in questo caso i versi sono costruiti attraverso un abile gioco di allusioni e rimandi culturali tesi a elogiare la rettitudine morale di Nagaya e la buona sorte che contraddistingue il regno in cui lui vive. Le espressioni « settecento anni » (*nanahyaku*) e « mille anni » (*issen*) incluse nel primo e nel secondo verso ricollegano ideal-

3. Rispettivamente il XII: 5 e il III: 25 (Lippiello, 2006<sup>2</sup>, p. 135 e p. 33).

mente la corte Nara e il Principe Nagaya — in quel momento uno dei suoi rappresentanti di maggior spicco — agli inizi del regno di Cheng Wang (1115–1079 a.C.), il sovrano dello stato di Zhou cui venne annunciato da un oracolo che il proprio regno sarebbe durato per trenta generazioni e settecento anni. Nei due versi successivi, l'autore esemplifica l'armonia e l'amicizia che caratterizzano i rapporti tra i membri della delegazione coreana e della corte giapponese attraverso l'utilizzo di espressioni tratte da *Tingju fu* (Ode ai crisantemi di palazzo), una delle opere più conosciute e apprezzate del poeta Tang Yang Chiung (m. 692). Gli ultimi versi sono liberamente ispirati da passaggi estrapolati da diverse fonti letterarie cinesi: « le cicale autunnali cantano all'ombra delle foglie » (*kansen yōgo ni naki*) è citazione dal *Wenxuan* (Selezione letteraria, VI secolo); « le oche selvatiche volano verso nord dinanzi alle nuvole » (*sakugan unzen o wataru*) è un verso tratto da una poesia inclusa nello *Yutai xinyong* (Nuove canzoni dalla terrazza di giada, VI secolo), mentre con gli ultimi due versi si torna a utilizzare espressioni contenute nel *Wenxuan*.

Quale rappresentazione della città di Nara, quindi, riesce a trasmetterci questo tipo di poesie? Non certo scenari di vita quotidiana tra le vie cittadine, né tantomeno spaccati di vita privata evocati dalla vista di un elemento architettonico o naturale, come spesso accade leggendo i *waka* del *Man'yōshū*. Nel caso dei componimenti in cinese inclusi nel *Kaifūsō*, la città “visibile” e “fruibile” da tutti — quella formata da strade, templi, fossati, edifici e zone di aggregazione —, si fa da parte per evidenziare la parte più “nascosta”, “privata” ed “elitaria” dell'antica Heijōkyō, rappresentata dai giardini della residenza di uno dei personaggi politici più in vista del tempo: il Principe Nagaya. Lo spunto, però, per “aprire” questi giardini alla nostra vista è oltremodo formale e ufficiale: l'intrattenimento di messi e diplomatici stranieri. Di conseguenza, gli autori delle poesie — a loro volta rinomati uomini di stato ed eruditi letterati — sfruttarono i canali culturali a loro disposizione per dar vita a composizioni in grado di rappresentare al meglio la corte giapponese a livello internazionale. In tal senso, la versificazione era al tempo un vero e proprio “atto performativo” volto a produrre, usando le parole di Shirane “a direct interaction between performer and audience, who judge the action according to how well it conforms to, deviates from, or employs a commonly shared set of conventions” (Shirane, 2005, p. 217). La consapevolezza che l'espressione poetica acquistava valore solo se il poeta dimostrava di sapersi uniformare ai più alti esempi della tradi-

zione letteraria cinese — l'unica capace di veicolare un linguaggio condivisibile sia dagli autori dei componimenti (i nobili della corte giapponese) sia dai destinatari (i messi coreani) — fece sì che la descrizione “realistica” dei giardini della residenza di Nagaya cedette il passo a una rappresentazione “ideale” degli stessi, a una descrizione che non si poneva come obiettivo la riproduzione fedele di ciò che veniva descritto quanto una sua rappresentazione simbolica operata tramite il ricorso a una “memoria collettiva” dell'antico sapere poetico dell'Asia orientale, a quell'insieme ovvero di citazioni e rimandi culturali in grado di immortalare la suadente e magica atmosfera che doveva ammantare il luogo deputato alla festa, all'adulazione dei messi stranieri ma soprattutto all'incensamento della magnanimità, della generosità e delle virtù confuciane del Principe Nagaya, l'ospite giapponese.

## Riferimenti bibliografici

- AOKI, KAZUO (1973). *Nara no miyako*. Tōkyō: Chūōbunko.
- FARRIS, WAYNE WILLIAM (1998). *Sacred Texts and Buried Treasures. Issues in the Historical Archeology of Ancient Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- KOJIMA, NORIYUKI; KINOSHITA, MASATOSHI; TŌNO, HARUYUKI (1994) (a cura di). *Man'yōshū*, 1. In *Nihon koten bungaku zenshū*, 6. Tōkyō: Shōgakukan.
- (1995) (a cura di). *Man'yōshū*, 2. In *Nihon koten bungaku zenshū*, 7. Tōkyō: Shōgakukan.
- (1995) (a cura di). *Man'yōshū*, 3. In *Nihon koten bungaku zenshū*, 8. Tōkyō: Shōgakukan.
- (1996) (a cura di). *Man'yōshū*, 4. In *Nihon koten bungaku zenshū*, 9. Tōkyō: Shōgakukan.
- LIPPIELLO, TIZIANA (2006<sup>2</sup>) (a cura di). Confucio, *Dialoghi*. Torino: Einaudi.
- MARAINI, FOSCO (1988). *Ore giapponesi*. Milano: dall'Oglio Editore.
- MAURIZI, ANDREA (2001). “Eredità culturale cinese ed esperienza poetica nell'Evo antico”. In Ciapparoni La Rocca, Teresa (a cura di). *Introduzione alla cultura giapponese*. Roma: Bulzoni, pp. 29–64.
- (2002). *Il più antico testo poetico del Giappone: il Kaifūsō (Raccolta in onore di antichi poeti)*. Supplemento N° 2 alla Rivista degli Studi Orientali, volume LXXV.
- MIYAMOTO, NAGAJIRŌ (2010). *Heijōkyō. Kodai no toshi keikaku to kenchiku*. Tōkyō: Sōshisha.
- MIYASAKA, TOSHIKAZU (1993). *Yoshino. Sono rekishi to denshō*. Tōkyō: Meicho shuppan.

- NAKANISHI, SUSUMU (1986). *Man'yō no uta 2 — Hito to fūdo*. Tōkyō: Hoikusha.
- NAOKI, KŌJIRŌ (2007<sup>2</sup>). *Man'yōshū to kodaishi*. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- NARA KEN — HEIJŌ SENTO SENSANBYAKUNEN KINEN 2010 NEN IINKAI (2010) (a cura di). *Heijōkyō. Sono rekishi to bunka*. Tōkyō: Shōgakukan.
- SHIRANE, HARUO (2005). “Performance, Visuality, and Textuality: The Case of Japanese Poetry”. *Oral Tradition*, 20, 2, pp. 217–232.
- UENO, MAKOTO (2010). *Man'yōbito no Nara*. Tōkyō: Shinchōsha.

## The Representation of Nara city in the *Man'yōshū* and the *Kaifūsō*

Browsing through the pages of *Ore giapponesi*, the reader has the opportunity to make a small but exciting virtual journey through the streets of the first major city in the history of Japan: Nara. Within the pleasing elegance of his writing, Maraini leads the inexperienced Western visitor into the heart of the first important political and economic centre of the country. Through short but effective historical and cultural digressions the reader is led to breathe “the scent of the season of youth of Japanese culture”, what Maraini notes to be the energy that animated every aspect of the material and cultural life of the Nara period. Buildings, monasteries and a large amount of daily tools from that distant era still allow us to imagine the grandeur and architectural beauty of the city of Nara, but what testimony of this is offered by the literary sources of the time? With this article I intend to examine the ways the city of Nara has been immortalised by the most famous poets of the time in the *Man'yōshū* and the *Kaifūsō*. The target of this study will be places of versification, lingering on descriptions of neighbourhoods and architectural elements of the city, highlighting aspects of daily life, festive occasions and natural views.

### 万葉集と「懐風藻」が伝える奈良 アンドレア・マウリツィ

「*Ore giapponesi*」（マライーニ著）の中で奈良が紹介されている。それを読むとだれもが、奈良に、日本史上初めて“国の京”となったこの町の中に紛れ込んだような錯覚を覚えるのではないか。小さな疑似体験だが、それでも読者を魅了せずにはおかない。奈良は、古代の日本に初めて登場した政治的・経済的な首都であった — と言われても、普通の西洋人はこの町をイメージすることができないだろう。マライーニは、彼独特の優しく上品な筆致で、そんな日本に不慣れた西洋の人々に奈良を紹介して行く。著者が語る歴史と文化の話は、言葉こ



そ少ないが、この町が放つ「日本文化の若々しい香り」 - それは彼自身の言葉を借りるなら、当時の日常生活にも文化にも、いわはその時代の空間に“奈良らしさ”を与えていた「気」であるか - それを、余すところなく伝えている。現代まで残った埋蔵文化財の数々、町のおちらこちに今なお健在する、古代の官邸私邸や寺院神社を見るにつけ、十数世紀経った今でさえ、往時の京の壮大さと美しさが十分に感じられる。そして、次に思うのは、「それでは文学は？」ということだ。当時の文学作品を通して、私達はどのような奈良を知ることができるのだろうか。今回の研究発表の中で私は、「万葉集」と「懐風藻」という奈良時代のシンボルとも言える詩歌集の中に納められている歌を通して、当時の第一級の歌人達がどのように奈良の京を詠んでいたのかを考えていきたい。奈良が永遠の都となるために、彼らの歌はどんな役割を担ったのかを考えたい。したがって、今回の研究では、二つの歌集に見られる歌風の中で、京の日常の風景や、祭りの場面や、自然の景観、小路や建物の様子などが特に細かく表現されている箇所をその対象とする。

Andrea Maurizi



## La ricerca della bellezza nel *Murasaki Shikibu nikki*

CAROLINA NEGRI

L'epoca Heian (794–1185) si distingue dalle altre, fino a rappresentare un episodio quasi unico, per il fatto che la piccola cerchia di privilegiati non era mossa tanto dal mito del piacere quanto dall'ideale della bellezza (Maraini, 1988, p. 313).

Leggendo queste considerazioni che trasferiscono al lettore occidentale l'essenza della cultura straordinariamente raffinata di una aristocrazia dedita all'estenuante ricerca della perfezione, non si può fare a meno di pensare al *Murasaki Shikibu nikki* (Diario di Murasaki Shikibu, inizio XI sec.), ricco di osservazioni utili per comprendere l'ideale di bellezza nella società Heian (794–1185). Questo testo, genericamente definito *joryū nikki* (diario femminile), come hanno sottolineato alcuni studiosi,<sup>1</sup> è più precisamente un *nyōbō nikki* (diario di una dama di corte) visto che, a differenza di altri *nikki* dell'epoca, privilegia rispetto agli elementi autobiografici le descrizioni della vita di corte con i personaggi che ne fanno parte. La voce narrante che ci conduce in un mondo rarefatto e lontano dalla realtà è quella della dama Murasaki (970 ca.–1119 ca.) al servizio di Shōshi (988–1074), figlia di Fujiwara no Michinaga (966–1028) e futura consorte dell'Imperatore Ichijō (980–1011) per circa dieci anni, probabilmente a partire dal 1005–1006.

I fatti descritti spesso si susseguono senza nessuna soluzione di continuità rivelando una tecnica narrativa che ricorda un insolito *kaimami*, dove non c'è un uomo che spia da lontano con interesse un'altra donna, bensì una dama, Murasaki, che osserva attentamente altre dame, simili a lei, per vedere come riflessa in uno specchio, l'immagine di se stessa (Sarra, 1999, p. 228). L'interesse per l'aspetto e il comportamento delle donne che come lei sono al servizio di persone aristocratiche rivela la preoccupazione di aderire a modelli

1. A questo proposito, si veda ad esempio Miyazaki (1996, pp. 15–16).

estetici prestabiliti e allo stesso tempo una costante insicurezza che nasce dalla consapevolezza di essere a corte una *outsider* per alcuni importanti motivi (Wallace, 1999, p. 152): 1) è la figlia di un governatore di provincia escluso dal potere e costretta a vivere per un periodo della sua vita lontano dalla capitale; 2) è vedova e non legata a nessun uomo potente della corte che possa garantirle appoggio e sicurezza per il futuro; 3) non è più nel fiore degli anni e perciò, a differenza di altre dame più giovani, è poco attraente e desiderabile; 4) ha una cultura superiore rispetto a quella normalmente richiesta a una donna, il che la rende scomoda e persino insopportabile agli occhi delle altre dame.

### 1. I compiti di una dama di corte

Murasaki fa parte insieme a un nutrito gruppo di dame e serve del cosiddetto *kōkyū* (palazzo posteriore), un complesso di circa venti edifici situati a nord della residenza imperiale che a partire dal x secolo diventa uno dei principali centri della vita sociale di corte. Qui risiedono giovani donne provenienti dal ramo settentrionale della famiglia Fujiwara circondate da dame belle e raffinate, figlie di governatori di provincia, che hanno il preciso scopo di promuovere in ogni modo la reputazione della loro padrona agli occhi del sovrano che, in base ai disegni politici dei loro padri, devono riuscire a conquistare. Nel “palazzo posteriore”, dove le donne sono libere di avere contatti sociali con i visitatori, le dame, anche quelle che noi conosciamo come autrici di opere letterarie, sono spesso indaffarate a svolgere mansioni molto ordinarie come lavare, cucinare e cucire, alle quali affiancano l’importante compito di accogliere e intrattenere gli uomini della corte che devono trovare la loro compagnia particolarmente piacevole per riferire giudizi positivi al sovrano, giudice supremo della futura consorte e del suo *entourage*. La buona o cattiva sorte di una giovane appartenente alla famiglia Fujiwara è legata in modo indissolubile alle qualità che dimostrano di avere le sue dame. Si tratta per lo più di donne non ancora sposate oppure vedove che, essendo al servizio dell’imperatore (considerato una divinità) o di altri importanti funzionari, ricordano le *miko*, le vergini consacrate alla divinità di un santuario che, grazie alla capacità di entrare in contatto con le forze positive del cielo, contribuiscono alla pace e al benessere della comunità. Per la loro funzione di “consolare” gli uo-

mini con la danza, il canto, la piacevole conversazione e soprattutto la loro avvenenza sono paragonabili alle *yūjo*, “donne itineranti”, e in tempi più moderni alle *geisha*, ovvero creature liminali dalla bellezza astratta e dalla sessualità sterile, esperte dell’in-trattenimento e del piacere.<sup>2</sup>

Grazie ai *monogatari* e ai *nikki* scritti da dame di corte, possiamo ricavare molte informazioni sul “palazzo posteriore” nell’epoca Heian, e per quanto riguarda certi aspetti, soprattutto relativi alla quotidianità, conosciamo molto più di queste autrici che della vita personale dell’imperatore. Se fonti ufficiali come le cronache di corte tendono a marginalizzare le donne, descrivendo principalmente cerimonie formali organizzate da uomini, la cosiddetta *nyōbō bungaku* (letteratura delle dame di corte) le vede protagoniste di numerosi aneddoti relativi alla vita di personaggi aristocratici. Non a caso, Sei Shōnagon (966–1025) nel suo *Makura no sōshi* (Note del guanciaie, inizio XI sec.) afferma che le donne aristocratiche sposate e recluse in casa « non conoscono il mondo » come una dama di corte che, rispetto a loro, pur facendo un lavoro talvolta difficile, ha la fortuna di partecipare attivamente alla vita sociale (Matsuo; Nagai, 1974, pp. 91–92).

Le opere di Sei Shōnagon e Murasaki Shikibu più che “diari” possono essere definite delle vere e proprie miscellanee in cui sono trattati argomenti di vario genere per istruire e intrattenere le loro lettrici. Uno dei temi più importanti di questo tipo di letteratura è, a quanto pare, la politica dei matrimoni voluta da membri della famiglia Fujiwara che utilizzano le loro figlie per mettere al mondo e manipolare il futuro erede al trono (D’Etcheverry, 2007, pp. 26–27). Proprio attraverso la diffusione di questa politica, nasce e si sviluppa un particolare culto della bellezza incentivato dalla famiglia Fujiwara che sostiene generosamente le giovani donne destinate a diventare consorti imperiali e le dame che le circondano.<sup>3</sup>

Leggendo il *Murasaki Shikibu nikki*, apprendiamo che il compito di Murasaki e di altre selezionatissime dame chiamate al servizio di Shōshi in un momento molto delicato in cui ci sono, come è noto, due donne diverse della famiglia Fujiwara (Teishi e Shōshi) a contendersi i favori del sovrano, è mostrare di possedere una serie di

2. Sulla funzione delle *miko* e delle *geisha*, si veda Raveri (2006, pp. 320–323).

3. A proposito dei compiti delle dame e del supporto finanziario che ricevevano, si veda Yoshikawa (1999, pp. 293–300).

qualità che consistono fondamentalmente nella capacità di giudicare, produrre e rappresentare la bellezza attraverso l'adeguata partecipazione ai rituali della corte, l'eleganza dell'abbigliamento, la capacità di intrattenere i gentiluomini durante i ricevimenti, il talento poetico e, più in generale, la predisposizione alle arti. La produzione della bellezza appare strettamente collegata al potere (in questo caso di Michinaga e della sua famiglia), di cui costituisce la testimonianza più tangibile, e la stessa opera di Murasaki può essere considerata un'espressione concreta dello "sfrenato estetismo", in altre parole, della straordinaria importanza della famiglia che rappresenta. Nell'epoca Heian, grazie alla funzione che aveva il "palazzo posteriore", la creatività femminile vive un momento di particolare splendore che non ha eguali nella storia del genere umano e non è certo un caso che proprio nel periodo in cui ci sono a corte due consorti rivali circondate da donne di raffinata cultura, protagoniste di due fazioni opposte che si contendono il primato della bellezza, saranno prodotti alcuni capolavori della letteratura giapponese.

## 2. Essere conformi alle regole

L'incipit del *Murasaki Shikibu nikki* introduce subito il lettore in un microcosmo dalla bellezza perfetta, la residenza di Tsuchimikado, temporanea dimora di Shōshi che deve partorire, dove tutto è pronto per accogliere degnamente l'erede al trono:

Quando a poco a poco si avverte nell'aria l'arrivo dell'autunno, la residenza di Tsuchimikado diventa di una bellezza indescrivibile: i rami degli alberi intorno al lago e i cespugli d'erba sulle sponde del ruscelletto si tingono di vari colori sotto il cielo splendido. Con un paesaggio così suggestivo, toccano l'animo nel profondo le voci dei monaci impegnati nella lettura ininterrotta delle sacre scritture<sup>4</sup> che durante la notte, quando soffia un venticello sempre più freddo, si confondono con il mormorio incessante del piccolo corso d'acqua (Miyazaki, 2002, vol. 1, p. 25).

Possiamo già cogliere in queste poche righe l'essenza del *miyabi* (la raffinata eleganza della corte) che si manifesta attraverso un altro importante ideale estetico dell'epoca Heian, il *mono no aware*, ovvero

4. *Fudangyō*. Recita ininterrotta delle sacre scritture. A essa partecipavano a turno, di giorno e di notte, per due ore ciascuno, un gruppo di dodici monaci che coprivano in questo modo le ventiquattro ore.

quella particolare, sviluppata sensibilità che porta le persone con una adeguata educazione ad ammirare la bellezza del paesaggio attraverso l'avvicinarsi delle stagioni e a manifestare una partecipazione sentita a un evento importante, triste o lieto, come in questo caso, che fa parte della vita umana. La natura, che sembra qui stranamente in festa, nonostante sia autunno, proprio come succede nella poesia classica giapponese, serve a veicolare l'emozione di chi scrive, non espressa esplicitamente, ma suggerita attraverso la descrizione del paesaggio circostante. Anche le voci dei monaci colpiscono più del solito perché chi le ascolta non può fare a meno di pensare che le loro fervide preghiere servano a rendere più propizia la nascita del futuro erede al trono: il Principe Atsuhira.

La corte che accoglie il Principe non è come si potrebbe pensare un posto dove le dame vivono "nascoste nell'ombra", bensì un mondo scintillante di cui sono protagoniste e dove una luce luminosa, quasi abbagliante sembra diffondersi su ogni cosa. Questo effetto nella scrittura del *Murasaki Shikibu nikki* è creato grazie a diverse descrizioni degli ambienti della corte in cui predominano, soprattutto nella prima parte, il bianco e l'argento tipici dei rituali. Questi due colori ricorrono ben trentadue volte nel testo di cui ventiquattro solo nella prima parte, non a caso quella relativa ai festeggiamenti per la nascita del Principe, confermando la funzione beneaugurante e celebrativa che ha la scrittura di una dama di corte come Murasaki (Wallace, 2005, p. 161).

Bianchi sono gli arredi che circondano Shōshi quando sta per partorire, candide le vesti delle dame che le sono vicino, bianchissimi i loro visi incorniciati da chiome corvine e le stoffe che avvolgono i regali per il Principe appena nato.

Domina invece l'argento sulle vesti e gli accessori delle dame durante gli interminabili festeggiamenti che seguono la nascita del Principe.

Tayū no Myobu portava una giacca semplice con uno strascico che aveva una delicata fantasia di onde marine **argentate** poco vistosa e di gradevole effetto. Ben no Naishi aveva invece uno strascico dall'insolito disegno: una gru in mezzo a un paesaggio marino **argentato** che come simbolo di longevità si abbinava alla perfezione con i pini ricamati tutti intorno. Lo strascico di Dama Shōshō era decorato con lamine d'**argento**, ma non essendo all'altezza di quello indossato dalle altre dame, fu molto criticato (Miyazaki, 2002, vol. 1, pp. 108–109).

In questo passo, oltre alla reiterata presenza del bagliore dell'argento, si possono notare altri fattori molto importanti relativi all'estetica nel periodo Heian: 1) la bellezza si giudica attraverso il confronto tra persone dello stesso rango; 2) la rivalità ne stimola la produzione e la rappresentazione; 3) l'eleganza, che è sinonimo di bellezza, deve rispettare determinati canoni con una piccola, originale variazione. Per questi motivi, nella descrizione che vede a confronto tre diverse dame, la più elegante è chiaramente Ben no Naishi che non solo non sfigura, ma si distingue rispetto alle altre per la scelta di uno strascico particolare che mostra un tocco di originalità, di novità (*imamekashi*), senza però essere fuori luogo.

Nell'epoca Heian l'abbigliamento deve rispettare regole precise riguardo alla combinazione degli indumenti, dei tessuti, dei colori e delle fantasie non solo durante le cerimonie o le occasioni speciali, ma pure nella vita quotidiana. È necessario che sia sempre adatto alla circostanza, alla stagione, all'età, al rango e al ruolo della persona perché è immediato riflesso della gerarchia sociale (von Verschuer, 2008, p. 228). Essere eleganti significa innanzitutto indossare abiti che comunichino agli altri la consapevolezza del proprio ruolo e di quello delle persone con cui ci si relaziona in un determinato contesto. Non a caso, Murasaki si dilunga molto spesso in dettagliate descrizioni dell'abbigliamento, sottolineando, ad esempio, gli insoliti indumenti indossati da Rinshi, la consorte principale di Michinaga, quando si reca a far visita a Shōshi poco dopo la nascita del Principe.

Indossava una giacca rossa su uno strascico con disegni dorati e argentati: un abbigliamento fin troppo formale che mi colpì molto. Sua Maestà, invece, aveva un completo di cinque vesti sovrapposte prugna sul quale portava una veste più corta rosso scuro (Miyazaki, 2002, vol. 1, p. 186).

Possiamo immaginare che Rinshi quando si trova nella residenza di cui è la padrona non indossi mai questo tipo di giacca (*karaginu*) con lo strascico (*mo*) che costituisce il tipico abbigliamento delle dame. In occasione dei festeggiamenti per la cinquantesima sera dopo la nascita del Principe Atsuhira è però lei a vestirsi come una dama al servizio di qualcuno perché si mostra al cospetto della figlia che, essendo socialmente più importante perché madre del futuro erede al trono, può permettersi un abbigliamento meno formale (Kawamura, 2005, pp. 37-41).

Mentre la prima parte del *Murasaki Shikibu nikki* descrive l'attentissima nascita del Principe e i festeggiamenti successivi, la seconda si



presenta come una vera e propria miscellanea, ricca di osservazioni su vari aspetti della vita di corte, che si concentra soprattutto sulle qualità che devono dimostrare di avere le dame responsabili della rappresentazione della bellezza. Queste qualità si possono suddividere in due gruppi fondamentali: caratteristiche fisiche e doti caratteriali che risaltano proprio attraverso il confronto con altre donne.

Riguardo alle caratteristiche fisiche Murasaki ha presente modelli di riferimento ben precisi e le sue descrizioni seguono uno schema fisso che prevede in successione: la corporatura, giudicata in base a come appare quando si indossano i vestiti, il modo di muoversi che dice molto sull'educazione della persona, i tratti del viso che ne rivelano il carattere e infine i capelli, importante particolare di seduzione sul quale Murasaki torna spesso.

Anche Miya no Naishi è molto bella. Non è né alta né bassa e quando sta seduta ha quell'aria altera che si addice all'ambiente della corte. Anche se a guardarla bene si potrebbe dire che non ha niente di particolare, si distingue per la figura snella ed elegante, il viso dai lineamenti regolari e la carnagione chiara che crea uno splendido contrasto con la sua chioma corvina. La testa, l'attaccatura dei capelli, la fronte e altri piccoli particolari colpiscono molto per la loro delicata bellezza. Si muove con grande disinvoltura e ha un ottimo carattere. È talmente perfetta sotto ogni punto di vista che potrebbe essere un modello di riferimento per le altre dame (Miyazaki, 2002, vol. 2, p. 80).

È interessante notare che nelle descrizioni relative alle dame ricorrono spesso espressioni tipo *aramahoshi* (come si vorrebbe che fosse), cioè di una bellezza desiderabile, oppure *hazukashigenari*, ovvero così bello “che fa provare imbarazzo” a chi guarda. Inoltre, almeno in sei occasioni riportate nel diario, Murasaki si serve di immagini artistiche per descriverle e non sono pochi neanche i casi in cui troviamo *e ni kakitaru* “che si disegna in un quadro” o *e ni kakamahoshi* “che si vorrebbe disegnare in un quadro”, per dire che si tratta di una bellezza ideale, degna di essere immortalata (Kawana, 1991, pp. 268–269).

Dama Saishō, che Murasaki osserva mentre fa un pisolino pomeridiano, è paragonata alle principesse dei racconti illustrati.

Pensando che somigliasse alle principesse ritratte nelle illustrazioni dei racconti, scostai la manica che le copriva la bocca e le dissi: “Sembrate proprio una principessa!” (Miyazaki, 2002, vol. 1, p. 50–51).

Mentre ricorda chiaramente un *kuroe* una scena che descrive Shōshi circondata dalle sue dame tutte vestite di bianco subito dopo il parto.

Come in un bellissimo disegno in bianco e nero, nel candore che regnava intorno a Sua Maestà risaltavano le figure e i volti delle dame dai lunghi capelli neri (Miyazaki, 2002, vol. 1, p. 97).

E le dame agghindate per la visita dell'Imperatore al Principe appena nato appaiono simili alle belle donne che si ammirano nei rotoli illustrati.

Sembravano tutte uguali come le belle donne raffigurate nei rotoli illustrati e solo la differenza d'età permetteva di distinguerle una dall'altra perché le dame più anziane avevano i capelli radi mentre quelle più giovani sfoggiavano ancora una chioma fluente (Miyazaki, 2002, vol. 1, p. 158)

L'utilizzo di immagini artistiche di vario genere dimostra la ricerca di una perfezione estetica presente in diverse forme di pittura conosciute dalle lettrici di Murasaki sulla cui memoria visiva fa evidentemente affidamento questo tipo di scrittura (Kawana, 1991, p. 271). I riferimenti all'arte sembrerebbero una caratteristica peculiare dello stile di scrittura dell'autrice che ne sperimenta l'efficacia non solo per descrivere le persone ma anche il paesaggio circostante. L'incipit dell'opera, per esempio, che indugia sulla descrizione delle variazioni cromatiche della natura con l'arrivo dell'autunno, ricorda a chi lo legge la bellezza dei paraventi illustrati che raffigurano l'avvicinarsi delle stagioni.

L'impatto visivo è alla base della produzione e della rappresentazione della bellezza in ogni circostanza. Dalle descrizioni di Murasaki si comprende che a corte mai nulla è lasciato al caso. Tutto è sempre attentamente studiato e le cerimonie, caratterizzate da una disposizione precisa, si direbbe quasi ossessiva, sia dei suppellettili utilizzati che delle persone che vi prendono parte, rivelano l'armonia perfetta tra le varie parti di un magnifico *mono awase*.

Fu riservato uno spazio a ovest del *michō*<sup>5</sup> per l'Imperatore e nella zona orientale del corridoio esterno, a sud della sala, fu sistemato il suo trono. Un

5. Struttura di legno poggiata su una base sollevata rispetto al pavimento simile a un baldacchino, caratterizzato da quattro pilastri dai quali scendono le tende e da una lampada

po' più in là, alla fine delle camere che affacciavano a est, furono messe delle cortine di bambù a nord e a sud per farvi sedere dietro le dame. La cortina vicina al pilastro situato più a sud fu sollevata leggermente per permettere a due dame di uscire fuori: le loro figure eleganti con i capelli raccolti per l'occasione sembravano uscite da uno splendido dipinto cinese (Miyazaki, 2002, vol. 1, p. 150).

L'armonia risiede nello spazio, nei movimenti delle dame, nelle infinite, straordinarie combinazioni cromatiche dei vestiti indossati e soprattutto nella perfezione della bellezza fisica che Murasaki cita come prima dote essenziale che una dama deve possedere.

[...] Non è per niente facile trovare nella stessa persona tutte le qualità: bellezza straordinaria, prudenza, intelligenza, eleganza e affidabilità (Miyazaki, 2002, vol. 2, pp. 87-88).

### 3. Nascondere la vera identità

Murasaki è sempre molto preoccupata del giudizio degli altri e della necessità di aderire a determinate regole della società di cui fa parte. Come Sei Shōnagon descrive lo splendore della corte e critica coloro che non hanno le qualità per farne parte, ma a differenza di lei, tende a nascondere la sua personalità e soprattutto la sua cultura per rispondere a un modello di femminilità stereotipato con il quale fatica a identificarsi. Nonostante sia stata chiamata a servire a corte per la straordinaria cultura, è spesso criticata per la conoscenza del cinese che da qualche dama superstiziosa è addirittura considerata la causa della sua infelicità.

“Ecco perché siete così infelice! Quale donna mai leggerà un testo scritto in cinese? Anticamente le donne non potevano leggere nemmeno le sacre scritture!” (Miyazaki, 2002, vol. 2, p. 125).

E mostra tutto il suo disappunto quando viene a sapere che, avendo rivelato nel racconto che sta scrivendo (il *Genji monogatari*) la sua familiarità con le cronache del Giappone, qualcuno le ha affibbiato l'ironico soprannome di “Dama delle cronache”.

che illumina l'interno. Era il luogo dove abitualmente sedevano o dormivano le persone aristocratiche.

Nel diario confessa di fare tutto il possibile per nascondere la sua conoscenza del cinese e non perde occasione per criticare dame come Sei Shōnagon che invece fanno sfoggio della loro cultura in modo sconsiderato.

Sei Shōnagon è davvero molto presuntuosa. Si dà tante arie e scrive con i caratteri cinesi ma la sua cultura, se la esaminiamo bene, lascia parecchio a desiderare. Le persone come lei, convinte di essere migliori degli altri, prima o poi fanno brutte figure e sono destinate a finire male [...] (Miyazaki, 2002, vol. 2, p. 117).

Ricorda poi gli anni in cui inizia a studiare il cinese dimostrando di essere molto più brava del fratello tanto che il padre rammaricato esclama: « È proprio una sfortuna che questa figlia non sia nata maschio! » (Miyazaki, 2002, vol. 2, p. 143). A poco a poco inizia però a capire che se un uomo destinato alla carriera burocratica deve far attenzione a non ostentare la sua cultura, a maggior ragione una donna come lei farebbe meglio a fingere di non conoscere neanche il più semplice carattere cinese. Nonostante faccia di tutto per non apparire più istruita delle altre dame, a corte iniziano subito a circolare pettegolezzi sull'in-sopportabile presunzione che deriverebbe dalla sua cultura, e quando accetta di insegnare il cinese a Shōshi che ha manifestato il desiderio di leggere le poesie di Bai Juyi (772–846), nonostante si vedano di nascosto, la notizia arriva subito alle orecchie di Michinaga. Quest'ultimo però, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, sembra molto compiaciuto dell'iniziativa e si preoccupa di regalare alla figlia altri manoscritti di opere in cinese per incoraggiare il suo studio.

Diverse opere letterarie testimoniano che nell'epoca Heian le donne conoscevano il cinese. Sappiamo che la principessa U-chiko (807–847), sacerdotessa del tempio di Kamo, compose un poema in cinese quando il padre, l'Imperatore Saga (786–842), fece visita al santuario nell'823. All'inizio del x secolo, la Dama Ise (872–938) scrisse una serie di versi per una versione illustrata del *Chōgonka* (cin. *Changhenge*, Canzone dell'eterno rimpianto) di Bai Juyi basandosi su quelli cinesi originali. Il *Takamura monogatari* (Racconti di Takamura, seconda metà periodo Heian o inizi periodo Kamakura) e lo *Eiga monogatari* (Storia di splendori, xi sec.) riferiscono la necessità di apprendere il cinese per le donne destinate a diventare dame di corte che tra i vari compiti avevano anche quello di trascrivere e di trasmettere (in cinese) gli editti imperiali. Infine, numerose fon-

ti confermano che la diffusione del buddhismo diede un ulteriore, determinante impulso alla conoscenza di questa lingua tra le donne, visto che le comuni forme di devozione prevedevano l'impegno di recitare e di ricopiare le sacre scritture in cinese. Nonostante queste testimonianze, non si può dire però che partecipino attivamente alla produzione della letteratura in cinese e, a partire dall'epoca della principessa Uchiko, inizia a corte il loro graduale allontanamento dalla lingua del continente collegato alla progressiva esclusione dal potere politico di natura patriarcale, influenzato dalla filosofia politica cinese e soprattutto dal confucianesimo. È stato giustamente osservato che la posizione delle donne rispetto al cinese può essere considerata analoga a quella delle proprietà nel periodo Heian: possono ereditarle e a loro volta trasmetterle alle figlie, ma non hanno la facoltà di acquisirne nuove essendo escluse dal potere politico. Allo stesso modo sono in grado di leggere e tradurre il cinese, ma sono abbastanza rari i casi di scrittrici che hanno prodotto nuovi documenti letterari in questa lingua (Mostow, 2001, pp. 121-127).

Nel *Murasaki Shikibu nikki* il rapporto conflittuale dell'au-trice con il cinese sembrerebbe non solo determinato dal suo sesso, ma da motivazioni politiche più profonde che riguardano l'*entourage* di Shōshi. Durante il regno dell'Imperatore Uda (876-931) si erano infatti verificati due episodi molto critici: l'incidente di Akō dell'888 e l'esilio di Sugawara no Michizane (845-903) nel 901, durante i quali burocrati che erano profondi conoscitori del cinese si erano opposti ai Fujiwara e al controllo da loro detenuto sulla famiglia imperiale. Da allora intellettuali di questo tipo saranno visti come una possibile minaccia, e forse, proprio per questo motivo, in alcune opere letterarie successive, tra cui il *Genji monogatari*, sono spesso ridicolizzati come persone antiquate e fuori dal mondo. A differenza di Sei Shōnagon, molto più combattiva, che non perde occasioni per mostrare la sua conoscenza del cinese confrontandosi senza problemi con l'altro sesso, Murasaki, per compiacere Michinaga e il circolo intellettuale di cui fa parte, opta per un uso più discreto della lingua del continente e se ne serve tacitamente per conferire maggiore spessore intellettuale alle sue opere (Mostow, 2001, p. 137). Anche la cultura che, come sappiamo, nell'epoca Heian rappresenta insieme alla bellezza uno degli elementi di maggiore fascino in una donna aristocratica, diventa un metro per giudicare le persone in base a modelli stabiliti che prediligendo l'equilibrio e la riservatezza in ogni circostanza, comportano spesso il sacrificio della vera identità.

#### 4. Lo spettro della vecchiaia

Nel *Murasaki Shikibu nikki* la bellezza è sempre associata alla gioventù e quella di Shōshi, idealizzata figura femminile, risalta ancora di più quando è provata dalle sofferenze del parto:

Sbirciai tra le tende del *michō* dove si trovava Sua Maestà: non aveva l'aspetto formale della madre di un futuro imperatore e mentre riposava col viso provato dalla sofferenza, sembrava più indifesa, giovane e bella che mai (Miyazaki, 2002, vol. 1, p. 125).

Si tratta però di una qualità destinata a svanire e dietro l'avvenenza di una donna giovane e desiderabile (soprattutto per la sua capacità di procreare) si nasconde sempre lo spettro della vecchiaia che comporta automaticamente l'esclusione dall'ambiente della corte. Il decadimento fisico rappresenta una preoccupazione costante di Murasaki che già nella prima parte del testo ricorda di essere una dama più anziana delle altre, e per questo più suscettibile, quando il nono giorno del nono mese riceve da Rinshi, la consorte di Michinaga, un pezzo di broccato profumato di crisantemo che, secondo la credenza diffusa, se strofinato sul corpo, serve a cancellare i segni dell'età. Murasaki accetta malvolentieri quel dono che allude alla sua età avanzata e per un attimo pensa di mandarlo indietro con dei versi un po' impertinenti relativi ai possibili effetti miracolosi sulla donna altrettanto matura che lo ha spedito a lei.

*Kiku no tsuyu  
wakayu bakari ni  
sode furete*

*hana no aruji ni  
chiyo wa yuzuramu*

(Miyazaki, 2002, vol. 1, p. 55).

Per ringiovanirmi un pochino  
ho strofinato le mie maniche  
con la rugiada del crisantemo.

Lo cedo ora alla sua proprietaria  
perché la faccia vivere per mille anni.

Più avanti nel testo ricorda con compassione una dama giovane e bella che a un certo punto aveva preso i voti trascurando completamente il suo aspetto fisico.

Miyagi no Jijū era di una bellezza perfetta sotto ogni punto di vista. Piccola di statura e magra piaceva per quell'aria da ragazzina che sarebbe stato bello conservasse per sempre. Invece si lasciò invecchiare, prese i voti e abbandonò la corte. L'ulti-ma volta che ci venne a trovare i suoi capelli che una volta superavano l'orlo delle vesti erano stati completamente rasati (Miyazaki, 2002, vol. 2, p. 87).

L'immagine di questa donna anziana ricorda per certi aspetti quella della monaca vagabonda che nel *Makura no sōshi* si avvicina alla residenza di Teishi per chiedere qualcosa da mangiare, suscitando subito un certo fastidio per l'aspetto trasandato e i modi poco raffinati (Matsuo; Nagai, 1974, pp. 185–198).<sup>6</sup> È interessante notare che nei suoi riguardi le dame mostrano assoluta estraneità e a tratti vera e propria repulsione, mentre nel *Murasaki Shikibu nikki*, pur sottolineando che la monaca in questione non ha più le prerogative per far parte della vita di corte, si coglie per lei un sentimento più positivo, di affetto misto a nostalgia.

In entrambi i casi si tratta di figure molto marginali che hanno però l'importante funzione di rappresentare e forse anche di esorcizzare lo spettro della miseria e dell'oblio per le figlie di governatori di provincia che, dopo aver faticato molto per conquistare un migliore status sociale, possono essere costrette a cambiare in modo radicale il loro stile di vita in seguito alla perdita di potere delle persone di cui sono al servizio o più semplicemente perché è sfiorita la loro bellezza con il sopraggiungere della vecchiaia.

Nel *Murasaki Shikibu nikki* l'età avanzata con le sue temute conseguenze non risparmia neanche gli uomini che pure corrono il pericolo di essere respinti dalla perfezione estetica che contraddistingue la corte. È quello che succede a uno straordinario danzatore che, a causa della sua età, non riesce più a trasmettere nella danza lo stesso vigore e fascino di un tempo.

Gli incerti movimenti di Kanetoki che aveva danzato splendidamente fino all'anno precedente, anche se lo conoscevo appena, suscitarono in me una profonda compassione perché avevo molto in comune con lui (Miyazaki, 2002, vol. 2, p. 56).

Attraverso le immagini di queste persone, Murasaki riflette malinconica sul suo destino di dama ormai anziana, costretta spesso a nascondersi durante le feste per lasciare spazio a quelle più giovani e attraenti. Osservandole da lontano capisce che per lei è ormai arrivata l'ora di uscire di scena, ma prima di andarsene si preoccupa di lasciare loro qualche utile insegnamento perché possano rappresentare nel migliore dei modi lo splendore fugace della bellezza.

6. A proposito del significato di questo episodio, si veda Fukumori (1997, pp. 27–28).

### Riferimenti bibliografici

- D'ETCHEVERRY, CHARRO B. (2007). *Love after the Tale of Genji. Rewriting the World of the Shining Prince*. Cambridge, London: Harvard University Asia Center.
- FUKUMORI, NAOMI (1997). "Sei Shonagon's *Makura no Sōshi*: A Re-Visionary History". *The Journal of the Association of Teachers of Japanese*, xxxi, 1, pp. 1–44.
- KAWAMURA, YŪKO (2005). *Ōchō seikatsu no kiso chishiki. Koten no naka no joseitachi*. Tōkyō: Kadokawa shoten.
- KAWANA, JUNKO (1991). "Murasaki Shikibu nikki ni okeru kaigasei". In Imai, Gen'e (a cura di). *Izumi Shikibu nikki, Murasaki Shikibu nikki*. Tōkyō: Benseisha, pp. 268–287.
- MARAINI, FOSCO (1988). *Ore giapponesi*. Milano: Dall'Oglio.
- MATSUO, SATOSHI, NAGAI, KAZUKO (1974) (a cura di). *Makura no sōshi*. In *Nihon koten bungaku zenshū*, II. Tōkyō: Shōgakukan.
- MIYAZAKI, SŌHEI (1996). *Nyōbō nikki no ronri to kōzō*. Tōkyō: Kasama shoin.
- (2002) (a cura di). *Murasaki Shikibu nikki*, 2 voll. Tōkyō: Kōdansha.
- MOSTOW, JOSHUA S. (2002). "Mother Tongue and Father Script. The Relationship of Sei Shōnagon and Murasaki Shikibu to their Fathers and Chinese Letters". In Cope-land, Rebecca L., Ramirez–Christensen, Esperanza. (Eds.). *The Father–Daughter Plot*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 115–142.
- RAVERI, MASSIMO (2006). *Itinerari del sacro. L'esperienza religiosa giapponese*. Venezia: Cafoscarina.
- SARRA, EDITH (1999). *Fiction of Femininity. Literary Invention of Gender in Japanese Court Women's Memoirs*. Stanford: Stanford University Press.
- VON VERSCHUER, CHARLOTTE (2008). "Le costume de Heian: entre la ligne douce et la silhouette rigide". *Cipango* (Numéro Hors-série, *Autour du Genji monogatari*), pp. 227–270.
- WALLACE, JOHN R. (2005). *Objects of Discourse. Memoirs by Women of Heian Japan*. Center for Japanese Studies. Ann Arbor: The University of Michigan.
- YOSHIKAWA, SHINJI (1999). "Ladies in Waiting in the Heian Period". In Wakita, Haruko; Bouchy, Anne; Ueno, Chizuko (Eds.). *Gender and Japanese History*, vol. 2, "The Self and Expression. Work and Life". Osaka: Osaka University Press, pp. 283–311.

### The search for beauty in the *Murasaki Shikibu nikki*

In her memoir, Murasaki describes ladies-in-waiting participating in ceremonies and parties in terms of their visual appeal. These women have particular physical attributes, wear clothes properly and exhibit in public both social skills and refined culture. In the Inner Palace where they live together rivalrous competition among



them stimulates the production and evaluation of a stereotyped beauty, supported by powerful members of the Fujiwara family. In the first part of my paper I discuss the duties of ladies-in-waiting in the Heian period and the importance of respecting a social code based around strict rules and conventions. In the second part, I analyse the personal experience of Murasaki Shikibu, her concern about the opinion of others, and the decision to hide things about herself in order to coincide with the expectations placed upon women by society.

### 【紫式部日記】における美の追求カロリーナ・ネグリ

『紫式部日記』の中では、宮中の儀式や祭事に参加する女房たちが視覚的魅力という観点から描かれている。彼女たちは特出した器量を有し、完璧に衣装を着こなし、社会的なたしなみと洗練された教養を披露する。後宮で共に暮らす女房たちの間に生まれた対抗意識は、藤原氏の有力者たちによって支えられた美のステレオタイプの形成やその評価に影響を与えている。本稿では、まず平安時代の厳しい規則と慣行に基づいた社会的コードを尊重する女房たちの役割を論じる。そして、紫式部個人の経験、特に他者の意見に対しての彼女の懸念、そして当時の社会が理想とする女性のモデルと違わないために本性を隠すという彼女の決断に関して考察を行う。

Carolina Negri



# Maraini e il rituale del fuoco degli *yamabushi*\*

CLAUDIO CANIGLIA

## 1. Maraini e il tema religioso

L'interesse di Maraini per la religione si può far risalire all'ampiezza delle letture dell'adolescenza e della prima giovinezza. Dalla frequentazione del testo *Perennial Philosophy* di Aldous Huxley (amico di sua madre Yoi che conobbe da giovane a Firenze) e dalle discussioni con il suocero Enrico Alliata (teosofo e seguace di Krishnamurti), maturò, ad esempio, la concezione della religione perenne, che avrebbe mantenuto e sviluppato negli anni successivi.<sup>1</sup> È probabile che il primo viaggio in Tibet nel 1937 al seguito di Giuseppe Tucci abbia rafforzato la sua consapevolezza dell'aspetto fondamentale del fenomeno religioso nello strutturarsi delle culture.<sup>2</sup>

Non è difficile immaginare il fascino che potesse esercitare sul giovane curioso e dalla vivace intelligenza, la vastità della conoscenza delle culture e di alcune delle lingue asiatiche da parte dello studioso. Ed è immaginabile come il giovane Maraini registrasse tutto quello che riusciva a cogliere dall'"accademico d'Italia" con la stessa attenzione che dedicava a imprimere le immagini sulla pellicola fotografica. D'altronde nei taccuini del suo primo viaggio del 1937, dove annota stringatamente azioni e impressioni della giornata, leggiamo più di una volta « chiacchierata con S.E. », « bella chiacchierata con S.E. » e simili.<sup>3</sup> Ma l'influenza di Tucci nelle future scelte intellettuali (e di vita) del Maraini va oltre la semplice fascinazione intellettuale. In una nota del 16 settembre 1937 leggiamo: « Vento forte e sole. Bellissimo. Sera

\* Desidero ringraziare lo staff dell'Archivio Vieusseux per l'indispensabile aiuto e supporto ricevuto durante la consultazione dei documenti conservati nel Fondo Maraini e le eredi di Maraini che mi hanno consentito di svolgere questa ricerca, in particolare Mieke e Toni, che mi hanno anche fornito dei preziosi dettagli riguardo alla formazione del Maraini e alle ricerche sul campo svolte a partire dagli anni Settanta in Giappone. L'archivio di Fosco Maraini è stato oggetto di un primo lavoro di riordino che si è concluso con la redazione di un inventario. Le carte sono ancora in fase di indicizzazione informatica, per questo non è sempre stato possibile indicare l'esatta segnatura. In questi casi viene indicato il titolo del fascicolo.

1. Toni Maraini (comunicazione personale).

2. Prima c'era stato il viaggio verso la Sicilia nel 1932, in visita alla futura moglie Topazia Alliata, svolto avventurosamente a bordo di una moto BMW 750, che si era trasformato in una sorta di *Bildungsroman* che, come scrive lo stesso Maraini, rappresentò il primo deciso passo verso « l'inusitato, l'esterno, l'al di là del noto » (Maraini Toni, 2012, p. 11).

3. S.E. sta per Sua Eccellenza, appellativo con cui Tucci voleva essere chiamato. Quaderno/diario del primo viaggio con Tucci. 11 e 23 settembre (Maraini Dacia e Fosco, 2007, p. 19 e p. 22).

scritto lettere. Poi deciso con S.E. per il viaggiare ed etnologia » (Maraini Dacia e Fosco, 2007, p. 20). Per un Maraini indeciso sul suo futuro, sospeso tra i vari interessi e che meditava di dedicarsi completamente alla fotografia, il consiglio del Tucci di rivolgersi all'etnologia è fondamentale. Paradossalmente ha un'influenza sulle sue scelte successive anche la ritrosia dell'accademico a far entrare altri studiosi nel suo ambito di ricerca. Dice Maraini nell'intervista a Paolo Campione del 1997: «Dopo il viaggio in Tibet avevo ben chiaro l'indirizzo etnologico dei miei studi e avevo capito che Tucci non gradiva che qualcun altro vangasse il suo campo... » (Maraini, 1997, p. 172).<sup>4</sup>

L'approccio da "orientalista"<sup>5</sup> e da "umanista" di Tucci, mediato da una conoscenza profonda della cultura nelle sue espressioni artistiche, religiose e letterarie, lascia altresì una traccia indelebile nel lavoro successivo di Maraini.

Bisogna però notare che, per quanto l'incontro con Tucci possa aver rafforzato nel giovane Maraini l'intento di indirizzarsi agli studi etnologici e abbia costituito un esempio del "rigore filologico" con cui avvicinarsi allo studio delle cul-ture "altre", è il periodo di ricerca in Hokkaidō (1938-1941) a essere fondamentale nella sua formazione di etno-antro-pologo. Qui entra in contatto, tramite il dottor Neil Gordon Munro,<sup>6</sup> con il pensiero e la pratica del *cultural anthropology* di Franz Boas, che avrà modo di applicare e affinare durante i suoi studi sugli Ainu che, anche grazie al suo lavoro di ricerca sul campo, andavano acquistando le caratteristiche di un'"etnografia par-tecipata".

Non stupisce che il volume del 1942 che raccoglie il frutto delle sue ricerche sugli Ainu sia dedicato anch'esso a un argomento legato all'universo religioso, ovvero alle *ikubashui* (anche *ikupasuy*), bastoncini usati durante i rituali di invo-cazione delle divinità e i cui complessi intarsi, studiati tipolo-gicamente da Maraini, hanno uno stretto legame con la simbologia delle divinità stesse. La ricerca sul fenomeno re-ligioso, come anche la riflessione sulla religione in se stessa come elemento determinante dell'"endocosmo" di popoli e individui è una costante di tutte le sue

4. Anche se bisogna dire che la scelta di partire per lo Hokkaidō fu prevalentemente determinata dall'opportunità di una borsa di studio offerta dal governo giapponese agli studiosi stranieri.

5. Sebbene la figura dell'"orientalista" in genere sia stata associata, soprattutto sull'onda degli studi di Said, a quella di una sorta di "braccio culturale" del colonialismo, si deve anche sottolineare il ruolo di importanti studiosi come appunto Tucci nel dare piena dignità accademica a culture "altre", in un contesto in cui spesso l'"altro" rispetto alla cultura occidentale era considerato sinonimo di "inferiore" o ridotto al rango di semplice curiosità esotica.

6. Il medico scozzese Neil Gordon Munro fu una figura fondamentale nella formazione di Maraini. Trasferitosi in Asia per esercitare la sua professione di medico, Munro era stato direttore dell'ospedale di Yokohama prima di trasferirsi nel villaggio ainu di Nibutani in Hokkaidō, dove curava la poverissima popolazione locale. Munro fu tra i primi europei a occuparsi degli Ainu. In contatto con il mondo accademico fu un tramite importante per Maraini, che attraverso di lui si formò sulle più recenti acquisizioni dell'antropologia a lui contemporanea (chi rimprovera a Maraini una scarsa formazione da antropologo deve ricordare che mentre egli, grazie a Munro, approfondiva lo studio di Boas e Kroeber, l'antropologia italiana era ancora ferma all'antropometria di crani e ossa).

opere.<sup>7</sup> Non solo di quelle in cui questa riflessione è strettamente funzionale alle finalità scientifiche o narrative come *Paropâmiso* (1963), lo studio dedicato ai kafiri o *Jerusalem. Rock of Ages* (1969), il volume su Gerusalemme commissionatogli dalla casa editrice Harcourt, Brace & World di New York, ma anche in opere apparentemente dedicate ad altro come *Gasherbrum IV* (1959), il resoconto della scalata dell'importante vetta del Karakorum.

La riflessione antropologica sul fenomeno religioso insieme a influenze culturali recepite nel periodo giovanile lo portano nella seconda parte della sua vita a una personale elaborazione filosofica del concetto di Dio e di rivelazione che l'etnologo divide in "puntuale" ovvero avvenuta, come nel caso delle grandi tradizioni di Cristianesimo e Islam, in un "determinato luogo dello spazio e del tempo", e perenne. Quest'ultima si manifesta soprattutto nella natura vista come una sorta di libro sacro aperto che parla all'uomo che ha la sensibilità di ascoltarlo. Tra le poche religioni basate sulla rivelazione perenne, Maraini colloca lo *shintō* (1997, pp. 192–196). È significativo quello che scrive nel *Miramondo*, il catalogo della mostra che porta a New York e Tōkyō il meglio della sua produzione fotografica:

Caratteristica di tutti gli esseri umani, ad ogni latitudine e longitudine della Terra, è qualche forma di vita religiosa. Delle fedi si può appena tentare un censimento, ed esse si manifestano nei modi più diversi, spesso all'aperto, al cospetto della natura, altre volte nello spazio sacro di chiese, templi, moschee o sinagoghe... Costante è la venerazione del grande mistero che tutti ci avvolge e sovrasta (Maraini, 1999, p. 278).

## 2. Maraini e le religioni del Giappone: la ricerca sui *matsuri*

Il secondo soggiorno in Giappone tra il 1954 e il 1955 sarà caratterizzato, come scrive lo stesso Maraini, da una sorta di entusiasmo panico che lo porta a percorrere in lungo e largo l'arcipelago, in un lavoro di documentazione e ricerca compiuto nelle diverse realtà di un paese che veniva operosamente ricostruito dopo il trauma della guerra. Tornare in un Giappone liberato dalla morsa del regime militare e percorribile nella sua interezza senza incorrere nell'occhio sospettoso della polizia del regime è un'esperienza che Maraini aveva vagheggiato a lungo (Maraini, 1957, pp. 9–10). Il progetto è quello della realizzazione di alcuni documentari per una casa di produzione romana, la Filmeco. Maraini ne realizza cinque: uno sugli Ainu, uno sulle pescatrici dell'isola di Hekura, uno sulla vita urbana a Tōkyō, un altro su Kyōto e infine uno sul Monte Fuji e i riti shintoisti a esso connessi (un sesto documentario viene realizzato assemblando pezzi dei precedenti) (Maraini, 1997, p. xcvi). Di questi lavori rimangono purtroppo solo quello sugli Ainu e quello sulle pescatrici di Hekura (recentemente ricostruito). La progettazione e la realizzazione dei documentari vedono Maraini impegnato in un accurato lavoro di studio e fieldwork i cui risultati confluiranno negli scritti degli anni successivi. È in questo periodo che l'interesse

7. Con il termine "endocosmo" Maraini definisce l'universo culturale di una persona o di un gruppo etnico. Il termine "esocosmo" è in opposizione usato per indicare la realtà "misurabile" del mondo fenomenico (Maraini, 1997, p. 164).

già manifestato per i riti degli Ainu si estende ai *matsuri* e alla ritualità popolare giapponese. Il lavoro di osservazione e documentazione delle feste emerge in alcuni brani di *Ore giapponesi*, come ad esempio in quello dedicato alla festa del fuoco di Kurama vicino Kyōto (Maraini, 2008, pp. 370–375), ma già al suo ritorno dal Giappone Maraini, oltre a scrivere un breve articolo su *Giorni* dedicato proprio al rituale di Kurama (Maraini, 1956b), tiene, su invito di Auriti e dello stesso Tucci,<sup>8</sup> una conferenza all'I.S.M.E.O. (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente) di Roma dal titolo “Feste e colori del Giappone”. Nella conferenza Maraini descrive alcune delle feste cui ha assistito, come quella di Asakusa a Tōkyō e di Kurama a Kyōto ponendole nel contesto generale della religione e della cultura giapponese. L'aspetto, a mio parere, più interessante dell'intervento è l'accento che egli pone sul concetto di *honji suijaku*, la combinazione di *kami* e buddha alla base del fenomeno religioso giapponese. Maraini usa il termine “simbiosi” per esprimere la reciproca mutualità di quelle che, a partire dalla restaurazione Meiji, erano state considerate due correnti religiose separate: lo *shintō* e il buddhismo.<sup>9</sup> Sebbene il concetto di *honji suijaku* sia stato riconosciuto negli ultimi trent'anni come fondamentale nel processo di formazione della religione giapponese e sia stato liberato dall'accezione negativa che gli veniva attribuita precedentemente,<sup>10</sup> negli anni Cinquanta era ancora considerato un elemento marginale nell'ambito degli studi religiosi. L'attenzione che Maraini dedica al tema è, quindi, significativa di quella sensibilità che lo porterà spesso a essere precursore di tendenze e correnti di ricerca successive.

Il lavoro di documentazione fotografica dei *matsuri* diviene sistematico a partire dal suo successivo soggiorno in Giappone negli anni '62 e '63. Numerosi sono gli scatti risalenti a questo periodo effettuati in diverse parti del paese, ma prevalentemente nella zona di Kyōto e Nara. Negli anni Sessanta e Settanta l'emergere della cultura di massa porta a una diffusa attenzione dei giapponesi nei confronti delle feste e delle altre mani-festazioni residuali (o presunte tali) di una società rurale che andava rapidamente trasformandosi. Maraini, come altri studiosi più giovani con cui spesso è in contatto e scambia utili informazioni (come Carmen Blacker), è impegnato nella ricerca dei rituali e delle cerimonie più autentiche, non ancora trasformate dalla spettacolarizzazione richiesta dal consumo turistico. Il lavoro di documentazione, soprattutto fotografica, dei *matsuri* procederà negli anni successivi. Maraini era anche solito tornare a fotografare le stesse feste a distanza di anni per fare foto che non era riuscito a scattare o per documentare i cambiamenti che

8. Il fatto che nel '55, appena tornato dal Giappone, Maraini tenga una conferenza all'Ismeo invitato da Tucci, dovrebbe fugare molte delle voci su una presunta antipatia di quest'ultimo nei suoi confronti o viceversa. Certo Maraini, che sentiva Tucci come il suo maestro, aveva sofferto dell'affermazione di quest'ultimo che non lo riconosceva come suo allievo « perché non aveva mai seguito un suo corso ». Tra l'altro l'affermazione del Tucci potrebbe avere un suo senso vista dalla prospettiva degli allievi che avevano seguito un percorso “ortodosso” di studi. Maraini, in ogni caso, continuò a considerare Tucci un suo maestro, malgrado tutto.

9. Si veda il dattiloscritto del testo della conferenza, conservato tra le carte di Maraini presso “Archivio Contemporaneo Alessandro Bonsanti”. Gabinetto G.P. Vieusseux, Firenze”, Fondo Fosco Maraini (da qui ACGV. FFM.) III.1.160.

10. Si veda per esempio Anesaki (1930, pp. 137–140).

negli anni venivano apportati ai rituali.<sup>11</sup> A partire dalla fine degli anni Cinquanta Maraini è impegnato nella lettura di autori fondamentali in questo campo di studi come Yanagita Kunio, Hori Ichirō e Muraoka Tsunetsugu (Raveri, 2012, p. 334).<sup>12</sup> Tra le sue carte della metà degli anni Sessanta troviamo anche una catalogazione tipologica dei vari tipi di *matsuri* divisi in sette categorie: riso e fertilità, pesca, mare e fertilità, fuoco, commemorazione, *yamabushi*, buddhisti, *odori* (danze), moderni (ACGV.FFM, III.1.237).

Negli anni Sessanta Maraini diventerà membro della società di studi del folklore (*matsuri dōkōkai*), stringendo anche un personale rapporto di amicizia con il suo fondatore Tanaka Yoshihiro.<sup>13</sup> La presenza di vari numeri dell'opuscolo *Matsuri* fra le sue carte è un altro segnale della sua attività di ricerca in questa direzione. Molto della riflessione e del lavoro sui *matsuri* andrà a costituire parte del suo saggio *Japan Patterns of Continuity* (1971), e, come testimonia gli appunti conservati nell'Archivio Vieusseux, costituirà un punto di partenza importante per le sue lezioni all'Università di Firenze a partire dal 1972 e alla Bocconi di Milano nel 1974-75 (ACGV.FFM, III, fascicolo "Insegnamento Università Bocconi").

Le feste popolari, al di là del loro interesse estetico o meramente etnografico, erano per Maraini un aspetto centrale dell'espressione religiosa del popolo giapponese. Maraini ca-pisce profondamente il processo mistificatorio che sta dietro la costruzione dello *shintō* di stato<sup>14</sup> di cui, durante la sua permanenza in Giappone, anche attraverso l'esperienza della prigionia, aveva assistito alla degenerazione autoritaria. Per Maraini le ritualità più antiche e autentiche del culto dei *kami*, in cui egli vedeva l'espressione dell' "endocosmo" giapponese, si esprimevano « nei riti e nelle forme di fede dei villaggi di campagna (. . .). In quella fede umile e antica coglieva le radici del senso tutto giapponese di unione e armonia fra l'uomo, il divino e la natura » (Raveri, 2012, p. 335). È questo lo *shintō* che per Maraini è una delle rare manifestazioni di quella "rivelazione perenne" con cui si sente profondamente in sintonia. Confessa a Campione nell'intervista del 1997 riguardo al suo incontro con lo *shintō*:

Lo Shinto mi ha regalato un grande e confortante messaggio. Non sono più

11. Mieko Maraini, comunicazione personale.

12. Maraini in sostanza integra la sua formazione antropologica basata su Boas e Kroeber con una continua frequentazione degli studi sulla religione popolare e il folklore prodotti in Giappone, che seppur in parte influenzati dalla teoria dell'unicità del fenomeno culturale giapponese (*nihonjinron*) costituivano una fonte indispensabile per decodificare e interpretare i dati che andava raccogliendo nelle sue ricerche sul campo.

13. Mieko Maraini, comunicazione personale.

14. Con il crollo del regime Tokugawa e con il processo di "moder-nizzazione" inaugurato durante la restaurazione Meiji, il nuovo governo aveva inaugurato una radicale riforma religiosa che prevedeva la cancellazione di tutti i segni dello sviluppo congiunto del culto dei *kami* e del buddhismo, con l'intento di riportare lo *shintō* a una primigenia, quanto fantomatica purezza. Il processo era guidato anche da ragioni economiche, non ultimo il controllo delle risorse dei complessi shinto-buddhisti e da ragioni di controllo sociale. I nuovi santuari divennero, infatti, centri di indottrinamento delle masse all'ideologia dello *shintō* di stato (Grapard, 1984; Vita, 1994).

un pazzo che vaga da solo pel creato, Evoluto o Eterno che sia, gettando ora gridi d'entusiasmo, ora lamenti di terrore e di disgusto, ma so che altri hanno pensato la stessa cosa nei secoli, che esiste una comunità di anime le quali provano e hanno provato le medesime emozioni (Maraini, 1997, p. 193).

### 3. Maraini e lo Shugendō

Non sappiamo se durante il suo primo periodo di permanenza in Giappone Maraini si fosse già occupato dello Shugendō (la via dell'acquisizione dei poteri attraverso le pratiche ascetiche), la corrente religiosa degli asceti di montagna, o *yamabushi* (coloro che dormono nelle montagne), o meglio i "bivaccatori", come li chiamerà successivamente lui stesso (Maraini, 1972, p. 73). Durante la sua permanenza a Sapporo nel suo primo soggiorno in Giappone, Maraini continua la sua attività di alpinista cogliendo ogni occasione per organizzare escursioni e scalate sulle cime dello Hokkaidō e delle Alpi giapponesi (Dacia e Fosco Maraini, 2007, pp. 108–109). Non è escluso che, durante questo periodo o durante quello successivo trascorso a Kyōto come lettore di lingua italiana, frequentando gli ambienti alpinistici, avesse sentito parlare di Shugendō e di *yamabushi*. Questa compagine religio-sa andava, infatti, riorganizzandosi a partire dai primi anni del secolo, dopo essere stata abolita per decreto durante la restaurazione Meiji, ma l'interesse nei suoi confronti in ambito accademico ai tempi del primo soggiorno dello studioso era ancora allo stadio iniziale.

Le prime tracce di un interesse sistematico da parte di Maraini nei confronti della religione degli *yamabushi* si trovano nelle sue carte dagli inizi degli anni Sessanta. Sono di questo periodo un testo di un paio di pagine dal titolo "Shugendō o *yamabushi-dō*" (ACGV.FFM, III, 1.237.) e la traduzione risa-lente probabilmente al 1963 di un articolo dello studioso Togawa Anshō dal titolo significativo per il tema di questo articolo: "Shugendō and fire" (ACGV.FFM, III, 1.237). Nello stesso periodo pubblicazioni sullo Shugendō iniziano ad apparire anche nella sua biblioteca, come ad esempio un articolo di Tanaka Yoshihiro, l'amico fondatore della società per lo studio dei *matsuri* (*matsuri dōkōkai*), sulle danze degli *yamabushi* (Tanaka, 1963) o il volume sullo Shugendō di Renondeau (1965).

Precedente a questi testi, che dimostrano lo studio e la riorganizzazione del materiale raccolto, c'è il lavoro di *fieldwork* e documentazione fotografica, che era ripreso negli anni '62-'63, in maniera sistematica e più libera dai vincoli imposti durante il precedente soggiorno in Giappone ('54-'55) dalle esigenze della realizzazione dei documentari. A questo periodo risale anche l'inizio dell'amicizia con la studiosa inglese Carmen Blacker, insieme a cui aveva anche programmato di prendere parte al pellegrinaggio degli *yamabushi* sul monte Ōmine.<sup>15</sup> Il progetto non andò in porto per altri impegni di Maraini, ma esso dimostra la vicinanza e lo scambio di informazioni che dovevano esserci all'epoca tra gli studiosi occidentali che si occupavano di religione e cultura folklorica in Giappone. Il fatto che Maraini

15. L'ascesa al Monte Ōmine di cui la studiosa parla nel suo libro più celebre (Blacker, 1999, p. 213).



includa quattro foto di *yamabushi* e dedichi alcune righe all'argomento in *Giappone Mandala* (2006, foto nn. 166, 218, 271, 275. Testo p. 94), che vuole essere una sorta di *summa* antropologico-visuale della realtà e della cultura giapponese, dimostra che l'argomento Shugendō era entrato a pieno titolo tra gli elementi che secondo lui andavano a formare l'"endocosmo" di quel popolo.

Maraini tratta per la prima volta direttamente l'argomento *yamabushi* in un articolo del 1972 pubblicato sulla rivista del Club Alpino Italiano in un intervento che è probabilmente il primo, basato su fonti contemporanee, a parlare di Shugendō in Italia.<sup>16</sup> Nell'articolo, corredato di belle foto, intitolato "I Giapponesi e l'alpinismo", Maraini intravede l'origine del diffuso interesse per l'alpinismo e per le scalate in Giappone in un diverso approccio dell'uomo giapponese alla natura. Maraini in particolare individua un « alpinismo indigeno, del tutto indipendente da quello 'normale', nato in Occidente con De Saussure » (Maraini, 1972, p. 72). All'origine di questo pone il culto giapponese delle montagne (*sangaku shinkō*) e, nella polemica sull'"inviolabilità" di queste ultime, che contrapponeva la tesi di una venerazione dal basso a quella di una frequentazione dei territori montani da parte di particolari categorie di individui, come cacciatori e *yamabito* (gente di montagna), legati ai territori stessi per ragioni economiche e produttive (caccia, raccolta della legna, produzione di carbone), sposa la seconda tesi, sulla scorta del recente studio di Naumann Nelly (1963, 1964).<sup>17</sup> Poi tratta direttamente dello *shugendō*, del suo fondatore mitico, En no Gyōja, del carattere "combinatorio" della compagine religiosa in cui sono « inestricabilmente uniti elementi religiosi e rituali dello Shinto, del Buddismo e del Taoismo » (Maraini, 1972, p. 73). Maraini continua nella sua breve trattazione dell'argomento individuando con abilità alcuni dei temi cardine: il superamento della paura del vuoto come simbolo di "superamento delle debolezze umane" e le conseguenti arrampicate su pareti verticali con l'uso di catene, il divieto rivolto alle donne di accedere a molte vette sacre in vigore fino al periodo Meiji, lo sviluppo del *gen*, il potere interiore attraverso la pratica delle macerazioni fisiche (pratica che egli mette in relazione con altre di ottenimento del *tapas* presenti in tutta l'Asia).<sup>18</sup> Maraini accenna poi all'attività magico-esorcistica in cui gli *yamabushi* erano impegnati fino all'era moderna, attività considerata efficace proprio in virtù di quel potere accumulato durante le pratiche ascetiche. Dopo aver infine fatto riferimento al rituale del fuoco (*goma sai*),<sup>19</sup> e al rito dell'attraversamento dei carboni ardenti

16. Il tema degli *yamabushi* era stato fatto conoscere al pubblico europeo dai resoconti dei Gesuiti. La compagine religiosa era molto potente nel Giappone del XVI secolo, e questa presenza non sfuggì ai missionari che ne riportarono dettagliate testimonianze, seppur, come si può immaginare, ponendola in una luce completamente negativa (Caniglia, 2010, pp. 113–114). Il tema era stato trattato da Pettazzoni successivamente in *La confessione dei peccati* (1929), ma sempre sulla scorta delle fonti gesuitiche e di Schurhammer (1922), che alle stesse fonti aggiunge le testimonianze del Kaempfer.

17. L'autrice è a sua volta debitrice degli studi di Yanagita Kunio che anche Maraini conosceva.

18. *Tapas* è un termine mediato dal contesto religioso indiano e sta a indicare il calore interiore sviluppato attraverso le pratiche ascetiche.

19. Il *sai* della denominazione *goma sai* 護摩祭, in questo caso "rituale, festa", non è da confondere con quello di *saitō goma* 柴燈護摩, il termine tecnico *shugen* per indicare il rito.

(*hiwatari*) a questo spesso associato, passa a descrivere lo Shugendō contemporaneo in cui solo pochi tra i praticanti sono dediti a tempo pieno all'attività religiosa, mentre la maggioranza svolge altri mestieri: gli attuali *yamabushi* sono, infatti, impiegati, commercianti, operai, e appartengono alla compagine religiosa per tradizione familiare o spesso per scelta personale.<sup>20</sup>

Negli anni successivi Maraini, sebbene in misura minore, continua a raccogliere foto dei rituali del fuoco e in varie occasioni torna sull'argomento Shugendō, spesso proprio in riferimento alle stesse foto come nel catalogo della mostra *Fosco Maraini. Una vita per l'Asia* del 1988 (Audisio, 1988, pp. 24–25) o nel trattare temi connessi all'alpinismo e alle montagne in Giappone. Da segnalare un progetto con la rivista *Atlante*, propostogli dal fotografo–viaggiatore Italo Bertolasi nell'autunno del '91 (ACGV.FFM, 11.7, fascicolo "I. Berto–lasi"). Quest'ultimo aveva svolto un lavoro di fieldwork foto–grafico piuttosto accurato sulle pratiche ascetiche in Cina e in Giappone, in cui una parte consistente era stata dedicata allo Shugendō (o a pratiche a esso correlate come quelle delle confraternite del monte Ontake vicino a Nagoya). Maraini dovrebbe scrivere i testi di un servizio distribuito in più puntate su *Atlante*, ma il progetto alla fine non va in porto. Nel 1997 partecipa a un convegno a Belluno sul tema "Idee di montagna" con un intervento dal titolo "Una finestra sull'altro. *Yama no shūkyō*" (Religione delle montagne). Qui Maraini torna sulle pratiche degli *yamabushi* e sulla loro attività magico esorcistica svolta, prima del periodo di Edo, in modo itinerante:

[...] fino all'età moderna usavano, almeno per parte dell'anno, peregrinare di villaggio in villaggio esercitando le loro arti di guaritori in cambio di oboli che permettevano loro di vivere anche durante i lunghi periodi di ritiro in montagna (ACGV.FFM, III.1, fascicolo "Idee di montagna").

Dell'anno successivo è la pubblicazione del catalogo della mostra *Alpi giapponesi. Fotografi di montagne lontane*, tenuta al Museo nazionale della montagna di Torino e in Giappone. Al volume, che cura personalmente, Maraini contribuisce con un intervento dal titolo "Una questione di radici", anch'esso sul rapporto tra i giapponesi e la montagna, in cui riafferma la sua tesi secondo cui la passione e la consuetudine delle escursioni in montagna dei giapponesi non sono dovute alla diffusione di una moda importata dall'Occidente, ma a una tradizione ben radicata nell'endocosmo, la cui origine è da rintracciare nel culto delle montagne e nello Shugendō. Nel testo Maraini dedica alcune righe alla leggenda di En no Gyōja e tratta in maniera più dettagliata, rispetto agli interventi precedenti, delle origini dello Shugendō e del suo sviluppo storico, sostenendo che, a fine Ottocento, il "proto alpinismo" degli *yamabushi* confluirà nell'alpinismo moderno. Ancora, come vediamo, Maraini cerca i *patterns of continuity* nella cultura giapponese, in cui egli vede riemergere gli stessi temi, seppur sotto forme cangianti. L'interpretazione che Maraini fa dello Shugendō

20. È da sottolineare questo aspetto, poiché al contrario dell'affiliazione ai templi buddhisti o ai santuari *shintō*, spesso legati a fattori territoriali e avente origine nell'obbligo di affiliazione a un tempio risalente al periodo di Edo, l'adesione allo Shugendō implica una scelta più attiva da parte del fedele, con la partecipazione ai riti annuali collettivi e spesso all'"entrata in montagna" (Bouchy, 2005, pp. 114–115).

dimostra la sua profonda vicinanza “spirituale” alla religione degli *yamabushi*, sebbene non si fosse mai dedicato a uno studio specialistico dell’argomento (anche perché l’approccio di Maraini è quello di tentare una sintesi il più possibile generale delle culture che prende in considerazione, più che studiarne nel dettaglio un singolo aspetto come l’antropologia degli anni successivi tende a fare). Ed è probabilmente la sua teoria della rivelazione perenne uno degli strumenti più adatti a comprendere lo Shugendō come fenomeno combinatorio, in cui buddha e *bodhisattva* sono associati a parti del territorio stesso e vedono la loro sacralità espressa dal numinoso potere dei *kami* che emerge da elementi naturali specifici, una cascata, una vetta, una foresta, ed è esperito dal corpo del praticante, che questi luoghi attraversa e legge a spazio ideale per i suoi esercizi ascetici. È esemplificativo a riguardo cosa scrive Massimo Raveri contrapponendo la sua comprensione dello Shugendō da giovane ricercatore influenzato nella sua visione dalla lente, più concettuale, della dottrina Shugen e del buddhismo esoterico e l’approccio del suo maestro, Maraini, che guardava al fenomeno come espressione della rivelazione perenne:

Io rivivevo nella mente l’astratta bellezza di un diagramma del cosmo [...], vedevo le serene, eteree figure di Buddha e Bodhisattva [...]. Vedevo solo il disegno adamantino del mandala, mentre la montagna era solo un pallido schema [...]. Lui arrivava a vedere quelle stesse dimensioni spirituali di illuminazione manifestarsi nella bellezza dei boschi e delle cime. Riusciva istintivamente a congiungere i due piani, dell’assoluto e del relativo. Sapeva la tensione spirituale dell’ascesi perché da scalatore aveva sperimentato anche la fatica della salita, capiva il dubbio che poteva assalire il santo così come il suo azzardo interiore verso Dio [...] (Raveri, 2012, p. 342).

#### 4. Il rituale del fuoco degli *yamabushi*: le immagini nell’archivio Viussieux

Durante il processo di organizzazione dei primi gruppi di *yamabushi* e delle ascese collettive intorno alla metà del periodo Heian, attività come la raccolta della legna e quella dell’acqua, fondamentali per la comunità di asceti durante i lunghi periodi di permanenza in montagna, sono tra le prime a essere ritualizzate. In un *setstuwa* del *Kokonchomonjū* (Storie udite da autori vecchi e nuovi, 1254), tra le prime testimonianze dell’ascesa rituale, la fatica e le difficoltà della raccolta della legna in montagna sono viste simbolicamente come esperienza–espiazione della durezza della condizione infernale (Nishio; Kobayashi, 1983, pp. 109–112). Nei manuali dottrinari del periodo successivo si fa riferimento alla pratica del *kogi* (piccoli legni), la raccolta della legna usata per il fuoco rituale. I pezzi di legno devono avere la stessa lunghezza e sono divisi in base al colore in quelli con la corteccia (*kurokogi*, piccoli legni neri), simboleggianti la carne dell’adepto, e quelli senza (*shirokogi*, piccoli legni bianchi) simboleggianti le sue ossa (Suzuki gakujuitsu kyōdan, 1977, pp. 342–343). Il loro bruciare nel fuoco del *saitō goma* rappresenta la morte simbolica che precede la rinascita dell’iniziando come essere “aumentato”, come buddha (o *kami*), dotato, tra le altre cose, dei poteri che gli consentiranno di svolgere la sua attività magico–esorcistica una volta tornato tra la gente comune. Il rituale del fuoco degli *yamabushi* trae la sua origine da quello del *goma* del buddhismo tantrico, a sua volta originato dai

rituali vedici connessi alla divinità indiana Agni e arrivato in Giappone attraverso la mediazione cinese.<sup>21</sup> Nel buddhismo Tendai e Shingon il rituale viene eseguito su un apposito altare all'interno del tempio e di esso ci sono diverse versioni a seconda delle finalità e delle funzioni che gli vengono attribuite, ma il concetto che sta alla sua base è quello dell'evocazione di una o più divinità con cui l'officiante si identifica e attraverso cui soddisfa le sue richieste (non solo spirituali, ma anche materiali come ricchezza, salute, ecc.). Il *goma* dello *shugendō* si sviluppa nell'ambito della sca-lata rituale ed è all'origine di carattere prevalentemente iniziatico. A partire dal periodo Muromachi (1392–1573), però, troviamo documenti che attestano l'uso da parte di facoltosi committenti di commissionare agli *yamabushi* dei *goma* da eseguire durante il loro periodo di permanenza in montagna a scopo propiziatorio o per acquisire meriti.<sup>22</sup> È probabilmente in questo periodo che si diffonde l'uso dei *goma ki* (legni per il *goma*), delle assicelle di legno dove i fedeli scrivono le loro richieste che vengono poi bruciate nel fuoco.<sup>23</sup> Un altro elemento da mettere in risalto per capire l'origine e lo sviluppo del rituale è quello combinatorio, dell'unione cioè di elementi della tradizione autoctona e del buddhismo. Molte sono le similitudini con l'usanza di bruciare in un grosso falò gli addobbi del Capodanno giapponese nella ricorrenza detta *koshōgatsu* (piccolo capodanno) intorno alla seconda metà di gennaio. Il *sai* iniziale (柴 o 採) di *saitō goma* potrebbe derivare secondo Togawa per assonanza dallo stesso *sai* (歳) di anno.<sup>24</sup> È probabile, quindi, che ci siano state influenze reciproche tra questa tradizione del Capodanno detta *sagichō* e il *saitō goma*, specialmente dopo il periodo di Edo durante il quale il rapporto tra gli *yamabushi* e i loro "parrocchiani" (*danna*) diviene più stretto. Non è casuale il fatto che il 3 febbraio in occasione del *setsubun*, considerato anch'esso una sorta di Capodanno in base al vecchio calendario lunare, molti gruppi di *yamabushi* del Kansai, a partire da quello dello Shōgoin di Kyōto, siano impegnati nell'esecuzione di *saitō goma* che vedono spesso una nutrita partecipazione di fedeli.

È difficile dire quanto i rituali contemporanei documentati da Maraini siano vicini a quelli eseguiti durante il periodo medievale e moderno. Osservando le istruzioni presenti nei manuali del periodo di Edo si notano degli elementi di continuità soprattutto nell'organizzazione dello spazio, dove il rituale viene eseguito e nella disposizione dei vari utensili necessari al suo svolgimento.<sup>25</sup> Si deve però considera-

21. Sulle origine indiane del rito, cfr. Verardi (1992) e sulla sua evoluzione in Cina, Strickmann (1996, pp. 346–355).

22. Ad esempio nel *Tamon'in nikki* (Diario del Tamon'in), diario che va dal 1478 al 1618, compilato da diversi monaci del tempio Tamon facente parte del Kōfukuji di Nara) è riportato che il *kanpaku* nel XVII anno dell'era Tenshō (1590) commissionò al tempio Shōgoin un *goma* da celebrare durante la scalata rituale per la somma di 20 *kinsu* (pezzi d'oro) (Wakamori, 1978, p. 144).

23. Nella versione più "iniziatica", i *kogi* sono 108 e rappresentano le passioni e le impurità che devono essere bruciate per raggiungere lo stato di buddhità.

24. Togawa (1973, p. 116) ipotizza anche che possa trattarsi di una derivazione dal termine *seedo* che indica il falò delle parti vecchie del tetto di paglia dell'antica casa rurale. Per Wakamori (1978, p. 145) il termine potrebbe derivare da *saegiru* (delimitare), riferito all'area dove si esegue la cerimonia.

25. Vedi per esempio Suzuki gakujuitsu kyōdan (1977a, p. 661).

re che l'abolizione dello *shugendō* all'inizio del periodo Meiji segna una cesura di trent'anni nella storia del *saitō goma*, che viene ricostruito dagli *yamabushi* dei primi del Novecento, soprattutto sulla base di fonti orali. Inoltre i rituali, contrariamente all'immagine di immutabilità che si vuole dare loro, sono fenomeni dinamici che mutano forma e funzione insieme col mutare di altri fattori (come quelli economici e sociali).

Le foto del *saitō goma* che si trovano tra le immagini già catalogate nel fondo Maraini dell'archivio Vieusseux<sup>26</sup> sono state scattate in maggioranza durante i soggiorni in Giappone tra il 1962 e il 1970, ma troviamo anche foto successive in un periodo che arriva alla fine degli anni Ottanta. Le foto prese in considerazione in questo studio sono già frutto di una selezione di Maraini, che sembra le abbia scelte seguendo un criterio che unisce l'esigenza estetica a quella di mettere in evidenza momenti salienti nella struttura del rituale. Sono scatti sia a colori che in bianco e nero, i primi presenti in album realizzati dallo stesso Maraini e usati in mostre e pubblicazioni.

Al primo gruppo di scatti registrato come risalente al periodo 1962–1966 appartengono le foto di vari rituali del fuoco (non solo di *yamabushi*), tra cui quello eseguito in un tempio di Uji, pubblicato in *The Catalpa Bow* (Blacker, 1999, Tavola 22). Di queste quelle del *saitō goma* sono divise in due gruppi, entrambi di foto in bianco e nero, uno che porta l'indicazione "Yoshino" e l'altro "Kyoto, Tanuki-dani". Nelle prime sei foto è illustrata una fase preliminare del rito in cui l'officiante versa alcune coppe di *sake* sul bordo dell'area rituale (ACGV.FFM, 1, 91 N490–495. Sito Alinari: foto da MFV–S–JBN09I–0490 a MFV–S–JBN09I–0495). Uno scatto è dedicato allo *yamabushi* seduto a terra in *seiza* che si occupa dei *goma ki*, assicelle rituali su cui sono scritte le richieste e i nomi dei fedeli. Di fronte a lui due *sanjō* (aste usate per governare il fuoco durante il rituale) disposti a V e al suo fianco, su un supporto in pietra, dei fasci di assicelle che verranno a loro volta bruciate nel fuoco. Maraini scrive di questa parte del rituale:

Durante le settimane precedenti il rito, nel tempio vicino, vengono ceduti ai fedeli ed ai visitatori (contro un obolo) dei bastoncini di cipresso sui quali ciascuno scrive il proprio nome: Quando il sacro fuoco è bene avviato centinaia, migliaia di questi bastoncini (...) vengono gettate tra le fiamme. Il fuoco diventa così un'opera possente di purificazione collettiva (Maraini, 1988, p. 25).

Ho personalmente dei dubbi sull'indicazione di queste foto come "Yoshino".

26. Si noti che la catalogazione delle foto è ancora in corso, quindi questo campione è parziale e basato su una prima selezione del materiale fatta dallo stesso Maraini. Alcune delle foto sono state pubblicate, altre sono visibili a bassa definizione sul sito web della fototeca Alinari, a cui Maraini ha affidato la gestione dei diritti della maggior parte delle immagini da lui raccolte nel corso della sua attività. Indicherò, dove possibile, il link all'anteprima pubblicata da Alinari, ricordando che, vista la volatilità e la velocità nei cambiamenti che caratterizzano le pubblicazioni on line, a distanza di alcuni anni dalla pubblicazione di questo mio intervento gli indirizzi potrebbero essere cambiati o le anteprime non più presenti on line. Qualora le immagini siano state pubblicate in stampa sarà altresì mia cura indicarlo.

Dalla stola (*kesa*) indossata dal maggior officiante, che ha soli due *bonten*<sup>27</sup> nella parte anteriore e non quattro, e dalla disposizione degli *yamabushi* durante il rituale, sarei più propenso a ritenere che questo gruppo di foto sia stato scattato a Tanukidani, il tempio situato sulle colline a nord-est di Kyōto e al cui *saitō goma* Maraini aveva preso parte con Carmen Blacker, come egli stesso scrive in una lettera del 1988 e come si evince dallo stesso *The Catalpa Bow* (ACGV.FFM, III, fascicolo “Viaggio Kyoto 1988”).<sup>28</sup> Gli *yamabushi* di Tanukidani sono un gruppo indipendente, non affiliato alle principali associazioni dello *shugendō*. Il rituale vi si esegue ogni mese ed è spesso accompagnato dalla pratica dello *hiwatari*, l’attraversamento dei carboni ardenti (Blacker, 1999, p. 222). Il gruppo di foto successivo riguarda un *saitō goma* che si svolge a Yoshino [G3 0878 (596–601). Sito Alinari: da MFV–F–RF0601–0000 a MFV–F–RF0596–0000]. Anche se alcune immagini sono indicate come Tanukidani, dalla disposizione dell’area rituale e dai partecipanti si evince che si tratta dello stesso luogo (ACGV.FFM, I.91, nn. 301–306). Potrebbe trattarsi del *saitō goma* che si svolge in occasione del *matsuri* del *kaeru tobi* (il salto della rana), a cui Maraini partecipa più volte e da cui sicuramente provengono altri scatti a colori del 1970. Nella selezione di Maraini sono presenti delle immagini delle fasi del *saitō goma* chiamate rituale dell’arco della Legge (*hokyū no sahō*) e dell’ascia (*ono*).<sup>29</sup> Dopo il disporsi degli *yamabushi* nell’area sacra<sup>30</sup> e lo svolgimento del rituale del *mondō*,<sup>31</sup> l’officiante dell’arco (*hokyū shi*) entra nell’area e saluta il *saitō shi* (officiante principale del rito). Dopodiché scaglia quattro frecce nelle quattro direzioni, una quinta verso

27. I *bonten* sono le peculiari sfere applicate alla stola degli *yamabushi* della branca Honzan dello *shugendō*.

28. Da quella che doveva essere una minuta della lettera originale conservata nell’Archivio Vieusseux (che tra l’altro parla di un rituale del fuoco della nuova religione *agonshū* a cui Maraini aveva assistito) non si evince il nome del destinatario, ma si tratta probabilmente di Rosina Talamonti, collaboratrice e partner di Maraini in quel periodo (1961). La Blacker, infatti, nel suo libro rivolge, tra gli altri, un ringraziamento alla Talamonti per aver partecipato con lei al rituale dell’attraversamento dei carboni ardenti a Tanukidani (Blacker, 1999, p. 167).

29. Per la terminologia mi baso prevalentemente sul rito della branca Honzan che fa capo al tempio Shōgojin di Kyōto. Ovviamente i termini e anche l’esecuzione del rituale spesso cambiano in altri contesti.

30. La delimitazione dello spazio sacro con gli *shimenawa*, corde con nastri che di solito delimitano le aree dove si ritiene si manifesti il *kami*, denota il carattere “combinatorio” del rituale.

31. Il *sendatsu* di più alto grado, gli altri *yamabushi* e i semplici fedeli che prendono parte al rito recitando *sūtra* e *dhāraṇī*, si siedono in semicerchio intorno all’altare del *goma* (*goma dan*), una struttura cubica costituita da sedici tronchi disposti parallelamente che vengono coperti con fronde di cipresso giapponese. A questo punto arriva dall’esterno un gruppo di *yamabushi* che chiede di prendere parte al rito. Uno *yamabushi* con funzione di guardiano impedisce loro l’entrata nell’area sacra, poiché deve prima verificarne l’autenticità come membri dello *shugendō*. Così ha luogo lo *yamabushi mondō* [reso celebre dal dramma *kabuki Kanjinchō* (La lista di sottoscrizione)] dove lo scambio domanda–risposta ha anche la funzione di illustrare ai presenti alcuni capisaldi riguardanti la dottrina, il fondatore e la divinità principale. Verificata l’esattezza delle risposte e la loro autenticità, gli *yamabushi* vengono fatti entrare nell’area sacra e il rito può avere luogo (Miyagi, 1994, p. 142; Swanson, 1981, pp. 65–70).

la “porta dei demoni” (*gimon*) a nord-est e una al centro della pira. Il rituale serve a delimitare lo spazio sacro come un *mandala*, in cui la divinità centrale, Fudō Myōō, si manifesta. Prima di ogni freccia lo *hokyū shi* pronuncia un’invocazione rivolta al Buddha che presiede il particolare punto cardinale verso cui la freccia viene scagliata. La fase precedente, l’arrivo degli *yamabushi* nello spazio sacro, è un’immagine che Maraini registra più volte durante i rituali a cui assiste. In particolare troviamo due foto dell’officiante principale che cammina sotto il classico parasole che di solito ripara gli alti dignitari buddhisti. Uno di questi scatti è realizzato a Yoshino nel 1970 (ACGV.FFM, I, n. 257). Nell’altro vediamo, invece, la fila di *yamabushi* (*gyōretsu*) che attraversa il ponte antistante la cascata di Minoo, vicino Ōsaka (ACGV.FFM, I, n. 264).<sup>32</sup> Del rituale successivo a quello dell’arco, quello della spada della legge (*hōken*), è stato selezionato un solo scatto a colori eseguito al tempio Mibu di Tōkyō probabilmente intorno agli anni ’70 (ACGV.FFM, I, 1, album foto a colori n. 267). L’officiante della spada della legge, dopo aver salutato il *saitō shi*, rivolto alla pira traccia nell’aria con una spada, simile a quella brandita da Fudō nelle sue iconografie, il carattere di *hikari* (luce). Il gesto ha lo scopo di scacciare le forze negative e porre tutti i presenti allo stesso livello di purezza (Miyagi, 1994, p. 143).

Il rituale successivo è quello dell’ascia (MI 91 nn. 304–306). L’officiante entra nel cerchio sacro e, dopo aver salutato il *saitō shi*, si avvicina alla pira e fende l’aria su di questa brandendo l’ascia. L’operazione viene ripetuta tre volte, poi l’officiante si sposta sui due lati e riesegue gli stessi movimenti. A questo punto vi è il rituale del *ganmon*, nel quale, in piedi davanti alla pira, il *saitō shi* legge ad alta voce un foglio su cui sono scritte le finalità del rito che si va a eseguire (obiettivi generali, come la pace del mondo, e altri più contingenti o legati alla comunità locale) (ACGV.FFM I, album foto n. 260). Della lettura del *ganmon* abbiamo una foto a colori scattata a Yoshino, durante il *matsuri* della rana, nel 1970.<sup>33</sup> Appena il *saitō shi* finisce la sua lettura, due *yamabushi*, che nel frattempo attendevano genuflessi con due lunghe torce precedentemente accese di fronte alla pira, le danno fuoco. Appena le torce toccano l’interno dei tronchi ricoperti di fronde di cipresso giapponese che costituiscono l’“altare” del *goma*, gli *yamabushi* seduti in semicerchio di fronte a esso iniziano la recitazione dei *sūtra*. Una foto significativa di questa parte del rituale sta nel gruppo di quelle scattate al tempio Mibu di Kyōto nel 1977 (ACGV.FFM, I; album foto n. 266; sito Alinari: MFV–F–RF0074–0000). Qui il ritmo della disposizione degli *yama-bushi* nello spazio dell’immagine sembra quasi evocare il ripetersi ritmico della recitazione dei *sūtra* durante il rito. In altre foto Maraini mette in evidenza l’aspetto spettacolare, cercato dagli *yamabushi* stessi, della colonna di fumo che si erge dalla pira e dell’officiante, che, con una sorta di lancia rituale (*sanjō*), attizza il fuoco e vi traccia sopra la sillaba sanscrita “A”, di importanza fondamentale nel buddhismo tantrico. Attraverso quest’azione, come Maraini riesce a mostrare nei suoi scatti, lo *yamabushi* esprime simbolicamente la maestria sul fuoco stesso. Tra le immagini selezionate da Maraini questo tema appare più volte: c’è una foto scattata

32. Vi è anche un’altra foto simile fatta durante il rituale al tempio Mibu nel 1977 (ACGV.FFM I, n. 265).

33. La data del rituale si evince dalla didascalia posta dallo stesso Maraini a una foto di questa serie pubblicata nel catalogo della mostra *Una vita per l’Asia* (Audisio, 1988, p. 29).

a Yoshino nel 1970 (Audisio, 1988, p. 29), un'altra a Minoo vicino Ōsaka<sup>34</sup> e una al tempio Mibu di Kyōto durante il *setsubun* (Alinari: MFV-F-TKoo99-0000).

Tra le immagini che mostrano lo spettacolare effetto del fumo, alimentato dagli *yamabushi* stessi che versano acqua consacrata (*aka*) sull'altare del *goma* (come si vede in una delle immagini del *goma* al Mibudera) (ACGV.FFM.I, album foto n. 269. Alinari: MFV-F-RF0075-0000) troviamo una bella foto in bianco e nero, della serie degli anni Sessanta, scattata vicino allo Shimyōin, tempio sul monte Iwaya a nord di Kyōto presso le sorgenti del fiume Kamo (ACGV.FFM.I, 92N617. Alinari: MFV-F-RF0617-0000). In un'altra immagine della serie di Minoo degli *yamabushi* recitano in piedi lo *Hannya shingyō* (*Prajāpāramitā sūtra*) di fronte al fumo che si sprigiona dai rami di cipresso [ACGV.FFM.I, album foto n. 268. Alinari: MFV-F-RF0235-0000. Anche Audisio (1988, p. 31)]. Un altro gruppo di foto significative dal punto di vista estetico e documentario è quello delle immagini a colori di Tanukidani dove Maraini torna a documentare il rito nel 1986 (ACGV.FFM.I, album foto nn. 270-275).

Particolarmente felice la scena ripresa dall'alto proprio quando le fiamme iniziano a sprigionarsi e il *sendatsu* punta una sorta di bastone (il *sanjō?*) verso la pira. Altrettanto suggestive altre immagini come quelle in cui vengono lanciate nel fuoco le tavolette *goma ki* o quella in cui la centralità dell'officiante principale è evidenziata dal contrasto della sua tunica arancione con gli abiti bianchi dei fedeli che gli siedono accanto.

## 5. Fosco Maraini come antropologo visuale

Trattare l'argomento Maraini significa spesso dover affrontare lo scoglio della definizione della sua figura all'interno dei suoi molteplici campi di attività (Chiarelli, 2012, pp. 401-402). Egli è senza dubbio "uomo dal pluriforme ingegno" che eccelle nei molti settori in cui esercita la sua azione, ma l'elemento "visuale" offre, a mio parere, una chiave utile per un tentativo di sintesi almeno nell'ambito della sua attività di ricerca. Lasciando da parte la sua carriera di alpinista e la parte più giocosa della sua produzione letteraria, in cui comunque l'aspetto visivo gioca un ruolo importante (pensiamo ad esempio a *Principii di Nubignosia* del 1956), è nella sua trattazione dell'"altro" che lo strumento visuale diventa di importanza centrale. A ben vedere il primo incontro con il diverso in un contesto di *fieldwork*, durante il viaggio in Tibet, passa attraverso il lavoro quotidiano della registrazione foto-grafica (incluso in questo anche lo sviluppo e la selezione delle immagini) (Maraini Dacia e Fosco,

34. Minoo è considerato un luogo di grande importanza per lo Shugendō in quanto En no Gyōja vi sarebbe stato iniziato da Nagarjuna in persona apparsogli in una grotta. Gli *yamabushi* dello Shōgoin vi eseguono il *saitō goma* tre volte all'anno. Il *sendatsu* (*yamabushi* di alto rango, "colui che va avanti") della foto è Iwamoto Kōtetsu, maestro dell'attuale abate dello Shōgoin. L'immagine è usata in *Giappone Mandala* (2006, p. 179) per esprimere il concetto di *ikioi* (una sorta di vitalismo dinamico considerato da alcuni studiosi, come Maruyama Masao, caratteristico dell'approccio giapponese alla natura e alla storia). Nello stesso volume (p. 239) un'altra immagine di un *sendatsu* che controlla il fuoco è messa in parallelo con lo stesso atteggiamento di un saldatore del cantiere navale di Kōbe.



2006, pp. 13–17). Anche dell’etnografia “partecipata” sembrano potersi cogliere i primi segni nella profonda umanità che scaturisce dai volti fotografati da Maraini che già cerca, come dice lui stesso, « un rapporto schietto e privo di formalismi, che mi permettesse di addentrarmi senza ruoli preconcepi e schermi ideologici nella realtà culturale in cui mi trovavo » (1997, p. 168). Il testo sugli *iku-bashui* degli Ainu è stato spesso indicato a dimostrazione della capacità di Maraini di realizzare lavori di ricerca che non dessero adito a dubbi in quanto a rigore formale e appartenenza alla tradizione classica dell’etnologia (1997, p. 176). Quello che, a mio parere, non è stato messo in evidenza è che esso è soprattutto un lavoro di antropologia visuale,<sup>35</sup> in quanto è questa la disciplina che, specie nei suoi recenti sviluppi, si interroga sulla percezione visuale e sull’organizzazione dello spazio e di come questi due elementi cambino nelle diverse culture (Morphy; Banks, 1997, pp. 1–2). In questa luce non appare un caso che Maraini, a partire dagli anni Cinquanta, continui nell’uso della fotografia come mezzo imprescindibile della ricerca antropologica.<sup>36</sup> La metafora delle due spade, quella della fotografia e quella della scrittura, usata da Mieko Maraini è, a riguardo, particolarmente efficace (Maraini Mieko, 2012, pp. 17–19).<sup>37</sup>

È comunque *Japan Patterns of Continuity* l’opera della maturità, che può essere considerata, a mio parere, una sorta di manifesto di antropologia visuale. Maraini conosceva il valore di quel testo e non a caso andava particolarmente fiero del capitolo sullo spazio ideografico, punto di arrivo di molte delle questioni aperte precedentemente già con il lavoro sugli Ainu e analisi squisitamente “visuale” di alcuni aspetti della cultura giapponese.

Le ragioni per cui un’opera come *Japan Patterns of Continuity* sia stata ignorata dagli studiosi e dai teorici dell’antropologia visuale possono essere molteplici. Da una parte il fatto che, uscita nel 1971, l’opera era troppo “coraggiosa” per una disciplina ai suoi albori, che tra l’altro dedicava molta più attenzione al cinema e al documentario che alla fotografia (Edwards, 1997, pp. 53–54). Anche l’argomento Giappone, poi, era un territorio ancora di pertinenza degli “orientalisti”, in cui gli antropologi da poco avevano cominciato ad avventurarsi. Infine, paradossalmente, per l’alto valore artistico della fotografia di Maraini. Malgrado la stessa Margaret Mead avesse sottolineato quanto la sensibilità estetica potesse essere un valore aggiunto nella ricerca antropologica (Mead, 1975, pp. 3–10), sembra che un pregiudizio, specie in anni in cui l’influenza dello strutturalismo si sentiva mag-giormente, agisse come una barriera nei confronti di autori, come Maraini, la cui produzione si allontanava dagli imperanti criteri del rigore formale e ricorreva ad altri mezzi, come quello

35. Per una scelta personale uso il termine “antropologia visuale” (calco dell’inglese *Visual Anthropology*) di uso recente in Italia. Molti studiosi preferiscono la dicitura “antropologia visiva”.

36. Questo al netto delle esigenze di lavoro degli anni Cinquanta, che comunque vedono la realizzazione di un’esperienza, anch’essa pionieristica, nel campo visuale come quella del progetto di *Nostro sud*.

37. Altrettanto interessante a riguardo la risposta che Maraini dà alla domanda di Paolo Campione nell’intervista contenuta alla fine del volume *Gli ultimi pagani*. Campione chiede: « Se nel nostro paese esistesse un corso di laurea in Antropologia culturale proporrebbe nel piano di studi gli esami di Fotografia e di Disegno? » e Maraini risponde: « Renderei senz’altro obbligatori l’esame di Fotografia e quello di Ripresa cinematografica » (Maraini, 1997, p. 171).

dell'immagine o della narrazione, spesso di alto valore estetico, per illustrare le evidenze del discorso teorico.

Alla luce delle evoluzioni attuali della disciplina una riconsiderazione della figura di Maraini evidenzerebbe, a mio parere, le molte strade aperte e l'attualità della sua opera.

### Riferimenti bibliografici

- Alinari Archives: <http://business.alinari.it/fotografi/index.aspx?photographer=maraini&id=132>.
- ANESAKI, MASAHARU (1930). *History of Japanese Religion: With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Archivio Contemporaneo "Alessandro Bonsanti". Gabinetto G.P. Vieusseux, Fondo Fosco Maraini.
- AUDISIO, ALDO (1988) (a cura di). *Fosco Maraini. Una vita per l'Asia*. Torino: Museo Nazionale della Montagna Duca degli Abruzzi.
- BANKS, MARCUS; MORPHY, HOWARD (1997). "Introduction: Rethinking Visual Anthropology". Id. *Rethinking Visual Anthropology*. New Haven and London: Yale University Press, pp. 1-35.
- BLACKER, CARMEN (1999). *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*. Richmond: Curzon.
- CANIGLIA, CLAUDIO (2010). "I Gesuiti e lo Shugendō". In Maurizi, Andrea (a cura di). *Atti del XXXIII Convegno di Studi sul Giappone*. Milano: Arti Grafiche Turati, pp. 105-118.
- CHIARELLI, COSIMO (2012). "L'avventura di un « non » fotografo". In Maraini, Mieko (a cura di). Maraini, Fosco. *Dren-Giong. Il primo libro di Fosco Maraini e i ricordi dei suoi amici*. Milano: Corbaccio, pp. 401-413.
- EDWARDS, ELIZABETH (1997). "Beyond the Boundary: a Consideration of the Expressive in Photography and Anthropology". In Banks, Marcus; Morphy, Howard (Eds.). *Rethinking Visual Anthropology*. New Haven and London: Yale University Press, pp. 53-80.
- GRAPARD, ALLAN (1984). "Japan's Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji ("Shinbutsu Bunri") and a Case Study: Tonomine". *History of Religions*, 23, 3, pp. 240-265.
- MARAINI, DACIA E FOSCO (2007). *Il gioco dell'universo, dialoghi immaginari tra un padre e una figlia*. Milano: Mondadori.
- MARAINI, FOSCO (1942). *Gli iku-bashui degli Ainu*. Tokyo: Pubblicazioni dell'Istituto Italiano di Cultura in Tokyo.
- (1956a). *Principii di Nubignosia. Analitica e Differenziale. Estratto dagli Atti del sesto Congresso di Nimbologia. Trebisonda Marina*. Firenze: Il Melograno.

- (1956b). “Le ragazze li vogliono belli e affumicati”. *Giorni. Settimanale di letture e di informazioni*. I, 1, 7 ottobre, pp. 38–43.
- (1959). *Gasherbrum iv. Baltoro, Karakorùm*. Bari: Leonardo da Vinci.
- (1963). *Paropàmiso. Spedizione romana all’Hindu–Kush ed ascensione al Picco Saraghrar*. Bari: Leonardo Da Vinci.
- (1969). *Jerusalem. Rock of Ages*. New York: Harcourt, Brace & World Inc.
- (1988) “Giappone: frattura o continuità?”. In Audisio, Aldo (a cura di). *Fosco Maraini. Una vita per l’Asia*. Tori–no: Museo Nazionale della Montagna Duca degli Abruzzi, pp. 23–27.
- (1997). *Gli ultimi pagani. Appunti di viaggio di un et–nologo poeta*. Como: Red edizioni.
- (2006). *Giappone Mandala*. Milano: Electa.
- (2008). *Ore giapponesi*. Milano: Corbaccio
- MARAINI, FOSCO; CHIARELLI, COSIMO (1999) (a cura di). *Il miramondo. Fosco Maraini. 60 anni di fotografie*. Firenze: Pagliai Polistampa.
- MARAINI, MIEKO (2012a) (a cura di). Maraini, Fosco. *Dren–Giong. Il primo libro di Fosco Maraini e i ricordi dei suoi amici*. Milano: Corbaccio.
- (2012b). “Introduzione”. Id. Maraini, Fosco. *Dren–Giong. Il primo libro di Fosco Maraini e i ricordi dei suoi amici*. Milano: Corbaccio, pp. 7–26.
- MARAINI, TONI (2012). *Da Ricòrboli alla luna*. Alberobello: Poiesis.
- MARCOALDI, FRANCO (2007) (a cura di). Fosco Maraini. *Pellegrino in Asia. Opere scelte*. Milano: Mondadori
- MEAD, MARGARETH (1975). “Visual Anthropology in a Discipline of Words”. In Hockings, Paul (Ed.). *Principles of Visual Anthropology*. The Hague: Mouton, pp. 3–10.
- MİYAGI, TAINEN (1994). “Honzan ha shugen no shūgyō”. In Shugendō shugyō taikai hensan iinkai (a cura di). *Shugendō shugyō taikai*. Tōkyō: Kokusho kankōkai, pp. 71–162.
- NAUMANN, NELLY (1963, 1964). “Yama no kami: die Japanische Berggottheit”. *Asian Folklore*, 22, pp. 133–366; 23, pp. 48–199.
- NISHIO, KŌICHI; KOBAYASHI, YASU HARU (1983) (a cura di). *Kokon chomonjū*. Tōkyō: Shinchōsha.
- RAVERI, MASSIMO (2012). “Mio professore, mio maestro”. In Maraini, Mieko (a cura di). Maraini, Fosco. *Dren–Giong. Il primo libro di Fosco Maraini e i ricordi dei suoi amici*. Milano: Corbaccio, pp. 329–344.
- RENONDEAU, GASTON (1965). *Le Shugendō: histoire, doctrine et rites des anachorètes dits “Yamabushi”*. Paris: Impr. Nationale.

- SCHURHAMMER, GEORGE (1922). "Die Yamabushis". *Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionwissenschaft*, XII. Ristampato in *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XLVI (1965). pp. 47–83.
- SUZUKI GAKUJUTSU KYŌDAN (1977a) (a cura di). "Saitō goma ku gyōja dōzu". In *Zōho kaitei Nihon daizōkyō*, 93 (*Shugendō shōso*, 1). Tōkyō: Suzuki gakujuutsu kyōdan, p. 303.
- (1977b). "Sanbu sōjō hossoku mikki". In *Zōho kaitei Nihon daizōkyō*, 94, (*Shugendō shōso*, 2). Tōkyō: Suzuki gakujuutsu kyōdan, pp. 321–365.
- STRICKMANN, MICHEL (1996). *Mantras et mandarins: le bouddhisme tantrique en Chine*. Paris: Gallimard.
- SWANSON, PAUL L. (1981), "Shugendo and the Yoshino–Kumano Pilgrimage: An Example of Mountain Pilgrimage". *Monumenta Nipponica*, 36, 1, pp. 55–84.
- TANAKA, YOSHIHIRO (1963). *Yamabushi kagura*. Tōkyō: Kokusai atokonpanion matsuri dōkōkai.
- TOGAWA, ANSHŌ (1973). *Dewa sanzan shugendō no kenkyū*. Tōkyō: Kōsei shuppansha.
- VERARDI, GIOVANNI (1994). *Homa and other fire rituals in Gandhāra*. Supplemento agli Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 74. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- VITA, SILVIO (1994). "La religione nell'epoca Meiji: problemi e tendenze". In Istituto Giapponese di Cultura (a cura di). *Il Giappone moderno alla ricerca dell'Occidente*. Roma: L'Erma di Bretschneider, pp. 29–41.
- WAKAMORI, TARŌ (1964). *Yamabushi*. Tōkyō: Chūōkōronsha.

### Maraini and the Yamabushi Fire Ritual

The idea of the centrality of religion in the shaping of human culture is pivotal in Fosco Maraini's thinking. For Maraini, Shinto reveals its most authentic aspect in folk religiosity and in the attitude of the Japanese towards nature. These elements, together with the Buddhist influence, are seen as the basis of Shugendō, Japanese Mountain asceticism, whose long tradition, according to Maraini, also contributes to the contemporary popularity of mountaineering in Japan. In the huge Maraini archive there are many photographs documenting the yamabushi fire ritual in the Kinki area. Not only do some of these images have true artistic value but they also record the most important stages of the ritual. After describing a selection of these documents, I propose visual anthropology as a definition of Maraini's multifaceted field of activity as an anthropologist, writer, and photographer, considering him to be one of the most important representatives of this discipline, the theoretical bases of which are currently being established.

## フォスコ・マラーニと「山伏」の柴燈護摩 クラウディア・カニツリア

宗教にかかわる現象が文化の形成において中核をなすという考えは、研究者として出発した当初からマラーニの思想の要であった。マラーニの考えでは、神道の最も本来的な特徴は、民衆の宗教性のうちに、つまり日本民族と自然の関係のうちに、現れている。彼は、これらの要素が、仏教の影響とともに、長い伝統を誇り今日の日本人の登山熱にも影響を与えている修験道の起源に存在すると見ている。マラーニの膨大な資料には、山伏の柴燈護摩を記録した写真が数多く見られる。儀式の様々な段階が、確かな芸術的価値を有する写真に記録されているのである。本稿では、こうした写真の何点かを選んで説明した後、人類学者、作家、写真家といった多岐にわたるマラーニの活動を定義付けるといった難問に対し、ひとつの解答を提示したい。それは、マラーニを、近年ようやく理論的基礎が定義され始めてきた学問分野「映像人類学」の、代表的研究者のひとりで見なす考え方にほかならない。

Claudio Caniglia



# Esposizioni nazionali per la promozione dell'industria

Sviluppo urbano nel Giappone dell'era Meiji

SILVANA DE MAIO

Le città giapponesi sono semplici strumenti di vita e lavoro, enti provvisori che servono i loro fini solidamente pratici (Maraini, 2000, p. 39).

## 1. Introduzione

Numerosi studi fino ad oggi hanno trattato delle esposizioni universali in Europa e in America, della partecipazione a queste da parte di missioni giapponesi e grande attenzione è stata posta alle innovazioni scientifiche e tecnologiche presentate in tali occasioni. Tra tutte le opere ricorderemo senz'altro il lavoro del prematuramente scomparso Yoshida Mitsukuni (1921–1991) perché, nonostante la prima edizione risalga al 1986, continua a rimanere una pietra miliare del settore (Yoshida, 2004). Altri studi, si sono concentrati sull'aspetto artistico delle esposizioni e a tal riguardo va senz'altro ricordata la mostra tenuta nell'estate del 2004 al Tōkyō kokuritsu hakubutsukan, pochi mesi prima dell'inaugurazione dell'esposizione Internazionale di Aichi con la pubblicazione del prezioso catalogo dal titolo: *Arts of East and West from World Expositions 1855–1900* (Itō, Doi *et al.*, 2004). Solo in tempi relativamente recenti l'attenzione si è rivolta alle esposizioni nazionali con le dettagliate ricerche di Kuni Takeyuki (Kuni, 2006, 2010). Tuttavia, in tutti gli studi e ricerche presi in esame si trovano solo timidi accenni all'aspetto architettonico e urbanistico di tali eventi. Se è ben noto che nel xx secolo le esposizioni universali (*bankoku hakurankai*) hanno rappresentato un momento per “lanciare” aree urbane fino a quel momento vuote o sottoutilizzate, ben poco si sa delle esposizioni nazionali per la promozione dell'industria (*naikoku kanyō hakurankai*) in Giappone e sul ruolo che esse ebbero nello sviluppo dell'impianto architettonico e urbanistico durante l'era Meiji (1868–1912).

Il periodo di nostro interesse è quello che va dal 1877 al 1903, vale a dire l'arco di ventisei anni durante il quale furono organizzate le cinque esposizioni nazionali per la promozione dell'industria. Il quartiere di Ginza ricostruito ex novo dopo il terribile incendio del 1872 (Jinnai, 1988, pp. 78–82; Fujimori, 1990, pp. 10–11; 1993, pp. 76–86; Noguchi, 1997, pp. 28–110; Suzuki *et al.*, 2010, pp. 104–107) costituì un caso isolato in un tessuto che manteneva ancora la struttura urbana che risaliva

all'epoca Tokugawa (1603–1867) (Tipton, 2004, pp. 64–69; Dallas, 1995; Fujimori, 1990; Koshizawa, 2001 e 2005). Sostanziali rinnovamenti della città e in particolare di Tōkyō nel suo complesso arrivarono solo negli anni Venti del xx secolo (Koshizawa, 2005, p. 24) ma nei decenni precedenti si registravano progetti di aree come quella di Hibiya da dedicare al Parlamento e agli edifici ministeriali (*kanchō shūchū keikaku*) la cui progettazione era stata affidata ai due affermati architetti tedeschi assunti dal governo Meiji nel 1886 come: Hermann Ende (1829–1907) e Wilhelm Böckmann (1832–1902) (Takeuchi, 1995, pp. 64–65 e p. 411). Tōkyō doveva diventare in tempi brevi il simbolo dell'intera nazione (Ishida, 1988, pp. 21–49; Horiuchi, 1989; Smith, 1978, p. 55) e in tale contesto ebbero un ruolo importante anche altri stranieri tra cui Josiah Conder (1852–1920), sul quale avremo modo di tornare più avanti.

In questo periodo, come sottolinea Sorensen (2004, pp. 81–84), va senza dubbio rilevato il costante controllo operato dal governo centrale sia sulla pianificazione urbanistica sia sulla eventuale implementazione dei progetti: nella fase iniziale della modernizzazione risultavano assolutamente necessari investimenti di risorse dei quali si poteva fare carico solo il governo centrale e questo era ancora più vero per l'organizzazione delle esposizioni nazionali per la promozione dell'industria.

## 2. Il contesto storico

Timidi tentativi di organizzazione di esposizioni si registrano in Giappone già a partire dalla seconda metà del xviii secolo — in epoca Edo, dunque — e famosa fu quella voluta da Hiraga Gennai (1728–1780) ma anche quella del 1872 a Yushima (Bunkyoūku) (Tōkyōto toshi keikakukyoku sōmubu sōdan jōhōka, 1991, p. 14) che fu organizzata per volere del Ministero dell'istruzione (Fig. 1): si trattava di esposizioni per lo più di antichità e di rarità con vetrine in cui si esponevano uccelli e pesci ma anche, ad esempio, il prezioso elemento decorativo del Castello di Nagoya, lo *shachihoko*, animale fantastico con la testa di tigre e il corpo di carpa (Kuni, 2010, p. 53).

Forti della consapevolezza che il Giappone avesse molto di cui andare fiero e, allo stesso tempo, spinti dal fatto che Kyōto non fosse ancora molto conosciuta dagli stranieri ai quali la visita della città era interdetta perché l'autorizzazione alla loro circolazione in Giappone era limitata ai cinque porti aperti e alle due città di Tōkyō e Ōsaka, il 17 aprile 1871 per poco più di un mese e mezzo, fu aperta un'esposizione a Kyōto (Hashizume, 1990, p. 151; Kuni, 2010, p. 51). Si autorizzarono gli stranieri interessati alla visita a entrare in alcune aree della città, in particolare l'area del Keninji, del Chion'in e dello Honganji dove si teneva l'evento. Si temeva per la loro incolumità anche perché il dibattito se la capitale dovesse ritornare a essere Kyōto o meno era ancora aperto e non erano pochi i giapponesi che ritenevano gli stranieri responsabili della riduzione dell'interesse nazionale per la millenaria Miyako ma l'esibizione si chiuse senza registrare incidenti (Black, 1968, p. 356). Si dovrà aspettare però il 1877 perché le esposizioni iniziassero a essere organizzate con relativa regolarità.

Prima di entrare in dettagli sulle cinque esposizioni nazionali per la promozione dell'industria, si ritiene fondamentale inquadrare il momento storico e, a riguardo, punto di riferimento è la Missione Iwakura: nel 1872, quando la Missione si trovava



già all'estero, fu deciso che il Giappone prendesse parte all'esposizione universale di Vienna anche su insistenza del Ministro Heinrich von Calicé (1831–1912), arrivato nel paese come delegato austriaco (Kitaguchi, 2007, p. 48). Egli, durante la presentazione delle credenziali, aveva invitato il Giappone a partecipare a tale evento e a presentare sia manufatti industriali sia prodotti agricoli (Black, 1968, p. 354). Non era la prima volta che il Giappone era presente a una esposizione universale: nel 1862 una delegazione di Satsuma era stata presente a quella di Londra e nel 1867 addirittura Tokugawa Akitake (1853–1910), fratello minore del xv shogun Tokugawa Yoshinobu (1837–1913), aveva partecipato all'esposizione universale di Parigi (Kuni, 2006, p. 23; De Maio, 2003, p. 132). Tuttavia, nel 1873, il Giappone aveva la possibilità di presentarsi al mondo dopo la Restaurazione Meiji.

Il dibattito sull'opportunità o meno di prendere parte all'esposizione di Vienna si era incentrato principalmente sulle difficoltà finanziarie nelle quali versava il paese, ma alla fine si era optato per la partecipazione (Nish, 1998, p. 5) e istituito un Comitato organizzatore composto da Sano Tsunetami (1823–1902) e diversi *oyatoi gaikokujin*, oltre ad alcuni diplomatici tra i quali il ministro austriaco poc'anzi citato e il Conte Fè d'Ostiani (1825–1905), ministro plenipotenziario per l'Italia. Iniziati subito i preparativi, questi si conclusero con l'allestimento in Giappone di un'esposizione degli oggetti prima che fossero imbarcati per l'Europa. Il materiale fu raccolto a Tōkyō nello Enryōkan, edificio riservato agli ospiti di stato all'interno dello Hamarikyū (Kitaguchi, 2007, p. 49).

Nel paese la politica del *fukoku kyōhei* (paese ricco, esercito forte) e dello *shokusan kōgyō* (promozione dell'industria) fu portata avanti innanzi tutto dal Kōbushō (Ministero dei lavori pubblici, 1870) ma anche da Ōkurashō (Ministero delle finanze, 1869) e Minbushō (Ministero degli affari pubblici", 1869–1871). Il primo operò principalmente nel settore minerario, ferroviario, siderurgico, dei fari e dei telegrafi, delle costruzioni navali, dell'industria (Ōyodo, 1997, p. 6) mentre gli altri due ministeri concentrarono il loro operato su settori come agricoltura, allevamento del bestiame, produzione della seta, filatura. Nel 1873 fu fondato un nuovo Ministero "chiave", il Naimushō (Ministero degli interni) (Ōyodo, 1997, p. 14) e fu proprio il suo primo ministro, Ōkubo Toshimichi (1830–1878) a progettare in maniera organica le esposizioni nazionali per la promozione dell'industria che costituivano qualcosa di completamente nuovo per i giapponesi (Kuni, 2010, pp. 87–88). Ōkubo, per quanto fosse uno dei vice ambasciatori che parteciparono alla Missione Iwakura, aveva però dovuto anticipare il rientro in patria a causa del precipitare della situazione politica in Giappone e rinunciare alla visita dell'esposizione universale di Vienna dello stesso anno (Sasaki, 1998, p. 166). Figure chiave nell'organizzazione delle esposizioni, oltre a Ōkubo Toshimichi furono Machida Hisanari (1838–1897) — partito per la Gran Bretagna già nel 1865 e successivamente primo Direttore del museo della Casa Imperiale a Ueno — e Tanaka Yoshio (1838–1916) che era stato insieme a Machida alla quinta esposizione universale tenuta a Parigi nel 1867 (Kuni, 2006, p. 42).

### 3. Le cinque esposizioni nazionali per la promozione dell'industria

La prima esposizione nazionale per la promozione dell'industria si tenne a Tōkyō nel 1877, a dieci anni dalla Restaurazione Meiji, nel parco di Ueno, che costituì anche

la sede nel 1881 della seconda e nel 1890 della terza Esposizione dello stesso genere (Hashizume, 1990, p. 152).

Durante la Guerra civile del 1868–69 (*Boshin sensō*), a Ueno, il Kan'eiji — tempio della famiglia Tokugawa — fu distrutto dalle fiamme che lasciarono questo ampio spazio completamente vuoto. In un primo momento si decise che anche tutta la zona circostante sarebbe stata destinata ad area ospedaliera, ma poi si optò per una diversa destinazione d'uso e nel maggio del 1876 l'area fu aperta come parco pubblico dove organizzare eventi (Koshizawa, 1991, p. 8).

La prima esposizione fu inaugurata il 21 agosto 1877 alla presenza dell'imperatore e dell'imperatrice (Seidensticker, 1989, p. 115) i quali visitarono una seconda volta i padiglioni il 26 ottobre, e una terza volta il 30 novembre per la cerimonia di chiusura (Kunaichō sannomaru shōzōkan, 2012, p. 8). Siamo nel bel mezzo del *Seinan sensō*, la ribellione di Satsuma, che durò dal gennaio al settembre dello stesso anno ma le autorità — e in particolare Ōkubo — ritennero opportuno non rimandare l'evento per confermare che il paese aveva ormai acquisito un suo assetto stabile che non poteva essere facilmente messo in discussione. Ōkubo, inoltre, voleva dare un forte impulso all'industria e alle sue esportazioni (Sasaki, 1998, p. 214).

Furono esposte 14.455 tipologie di articoli<sup>1</sup> raccolti in tutto il paese dallo Hokkaidō alle Ryūkyū e l'importanza dell'evento spinse poco meno di mezzo milione di visitatori al parco di Ueno dove per l'occasione erano stati costruiti un mulino a vento, un portale di ingresso, una fontana, sette padiglioni<sup>2</sup> e il Museo d'arte (*bijutsukan*) (Momotani, 2012, pp. 83–85) su una superficie totale estremamente ampia, poco meno di dieci ettari (Kunaichō sannomaru shōzōkan, 2012, p. 9). Fu dunque inaugurato il primo *bijutsukan* in Giappone e l'importanza di tale edificio e di quello che vi fu esposto è dimostrato dal fatto che fu costruito proprio di fronte all'ingresso principale e che fu l'unica sede espositiva a essere realizzata in laterizio: tutte le altre erano padiglioni temporanei costruiti in legno per essere poi velocemente dismessi. Può risultare strano che in una esposizione nazionale per la promozione dell'industria il posto d'onore venisse riservato al Museo d'arte ma il motivo di questa decisione era legata alla grossa richiesta di artigianato giapponese che veniva dai paesi occidentali proprio durante il boom delle *japonaiserie* e quindi all'epoca esso costituiva uno dei maggiori prodotti giapponesi per l'esportazione (Momotani, 2012, p. 88).

Il *bijutsukan* fu costruito dal Dipartimento delle costruzioni del Ministero dei lavori pubblici (*Kōbushō eizenkyoku*) (Tomita, 1988, p. 100) e la sua peculiarità consisteva nel fatto che, grazie al tetto estremamente spiovente, dava l'impressione che si trattasse di un edificio a due piani (Momotani, 2012, pp. 88–89). Fu proprio davanti a questo edificio che furono “ritratti” l'imperatore in uniforme e l'imperatrice in abiti tradizionali durante la cerimonia di inaugurazione (Fig. 2) (Yokota, 1992, pp. 41–42; Carlotto, 2012, p. 111). Alla chiusura dell'esposizione, il Museo — che fu poi utilizzato anche durante l'esposizione successiva — passò sotto la tutela del Ministero dell'interno che aveva il controllo dell'intero parco di Ueno (Momotani, 2012, p. 92).<sup>3</sup>

1. Riguardo la premiazione dei migliori articoli, cfr. Sekine (2010, p. 29).

2. Ciascun padiglione aveva una altezza di circa nove metri (Momotani, 2012, p. 93).

3. L'organizzazione delle esposizioni nazionali costituì il punto di partenza di numerosi

La seconda esposizione nazionale, inaugurata il primo marzo 1881, rimase aperta fino al 30 giugno. La superficie totale fu ampliata fino a circa quattordici ettari mentre lo spazio occupato dai padiglioni era di ben due volte e mezzo l'evento precedente. Gli espositori partecipanti raggiunsero il numero di 31.239 mentre gli oggetti esposti ma soprattutto i visitatori (822.395) arrivarono a un numero che andava ben oltre il doppio (Kunaichō sannomaru shōzōkan, 2012, p. 17) di quanto era stato nel 1877.

Josiah Conder era arrivato dalla Gran Bretagna nel 1876 e aveva subito iniziato a insegnare al Kōbu daigakkō, il famoso Collegio Imperiale di Ingegneria. Egli, allo stesso tempo, progettava edifici a Tōkyō (Tomita, 1988, p. 100) in uno stile che, almeno per il periodo iniziale della sua permanenza in Giappone, possiamo definire “pseudo-occidentale”. In particolare, il secondo edificio progettato fu proprio il Museo di Ueno (Fig. 3) nello stile chiamato “indo-saraceno” o “indo-arabo” (Dallas, 1995, p. 111; Suzuki *et al.*, 1997, pp. 73–74). Si trattava di un edificio a due piani che subito dopo essere stato completato nel 1881 fu utilizzato come ambiente dove disporre gli oggetti di artigianato.<sup>4</sup>

Il Museo in laterizio progettato da Conder fa da sfondo nella stampa con una delle visite che imperatore e imperatrice fecero alla seconda esposizione insieme al presidente dell'evento, principe imperiale Kitashirakawa Yoshihisa (1847–1895), Sanjō Sanetomi (1837–1891), Iwakura Tomomi (1825–1883) e altri dignitari; al centro della scena (Fig. 4) si individua l'imperatrice con alcune dame di corte. Sebbene il polo di attrazione della seconda esposizione fosse costituito proprio da questo nuovo museo, non va dimenticato che il Museo d'arte che aveva avuto una posizione primaria durante l'esposizione precedente rimase comunque in uso (Momotani, 2012, p. 92).

Durante la terza esposizione del 1890, la superficie totale rimase grosso modo la stessa della precedente edizione ma l'area espositiva occupata da padiglioni, il numero di oggetti esposti (167.066) e di visitatori (1.023.693) aumentarono ancora una volta in maniera considerevole. È importante rilevare che dalla terza esposizione in poi, queste divennero di competenza del Ministero dell'agricoltura e del commercio, il Nōshōmushō che era stato fondato nel 1881 (Kunaichō sannomaru shōzōkan, 2012, p. 27) e fu probabilmente questo il motivo per cui, se fino ad allora le esposizioni erano state ideate come “vetrina” della produzione manifatturiera e agricola nazionale, a partire dalla terza esposizione si iniziarono a esporre anche merci provenienti dall'estero. A tale scopo fu costruito appositamente il Sankōkan: il paese ancora non poteva permettersi di invitare espositori dall'estero, in particolare quelli provenienti dai paesi occidentali (Kitaguchi, 2007, p. 57), ma vi fu esposto il materiale che i delegati giapponesi avevano comprato a Parigi durante l'esposizione universale del 1889 (Kuni, 2010, pp. 127, 186). L'apertura verso i paesi stranieri fu con-

cambiamenti nelle abitudini dei giapponesi come ad esempio anche le modalità di effettuare gli acquisti. Stoffe o altre compere fino ad allora si effettuavano stando seduti sui tatami: seduto era il venditore, seduto era il cliente (*zauri hōshiki*). Tuttavia, dopo la prima esposizione nazionale tenuta a Tōkyō, molti degli articoli rimasti furono esposti nei *kankōba*, forma embrionale dei grandi magazzini che nacquero di lì a poco e dove i clienti entravano e potevano passeggiare osservando la merce da scegliere (*chinretsu hanbai hōshiki*) (Hatsuda, 1993).

4. L'edificio, gravemente danneggiato dal terremoto del 1923, venne più tardi sostituito con quello tuttora esistente su progetto di Watanabe Jin (1887–1973) (Tōkyō kenchiku tanteidan, 1988, pp. 85–86).

fermata e potenziata nelle due esposizioni successive (Nanta, 2007, pp. 4–5): il nuovo Ministero che aveva preso in carico le esposizioni privilegiava l'aspetto commerciale dell'evento.

La quarta esposizione nazionale per la promozione dell'industria si tenne a Kyōto nel 1895 dal primo aprile al 31 luglio. Si trattava della prima esposizione di tale genere che fosse tenuta in una città diversa da Tōkyō e la scelta cadde sulla vecchia capitale perché in quell'anno ricorrevano i 1100 anni dalla sua fondazione: Itō Hirobumi (1841–1909) la scelse proprio perché l'Esposizione avrebbe costituito l'occasione per far conoscere al mondo la lunga storia del suo paese. Lo Heian jingū — siamo nella parte orientale della città, zona all'epoca assolutamente periferica — fu costruito per celebrare un anniversario così importante a pochi anni dall'ufficiale e definitivo riconoscimento di Tōkyō a nuova capitale del Giappone avvenuto nel 1889, ben ventuno anni dopo l'effettivo trasferimento dell'imperatore da Kyōto. L'imponente edificio fu progettato da Itō Chūta (1867–1954) che da poco si era laureato all'Università imperiale di Tōkyō dove era stato allievo di Tatsuno Kingo (1854–1919) a sua volta allievo di Josiah Conder. La peculiarità dell'edificio era quella di essere tempio duraturo costruito nello spazio dedicato a un'esposizione temporanea (Kawashima, 2010, p. 94).

In tale contesto, dunque, l'organizzazione della quarta esposizione a Kyōto assumeva, dunque, anche una indubbia valenza di “rinascita” della città attraverso la sua attrattiva turistica per i visitatori provenienti dalle prefetture limitrofe (Kudō, 2008, pp. 45–47) e, sebbene fosse ancora in atto la guerra sino-giapponese (1894–95) e ci fosse poco margine per il divertimento, l'aspetto istruttivo dell'esposizione svolse un importante ruolo di richiamo. Va qui ricordato l'impegno finanziario di cui si fecero carico le autorità locali per il miglioramento delle strade che conducevano alla sede dell'esposizione oltre agli interventi di manutenzione fatti su numerosi templi (Kuni, 2010, pp. 139, 142–143).

Nello Okazaki kōen (Fig. 5), oltre allo Heian Jingū con il suo magnifico giardino giapponese,<sup>5</sup> fu costruito su progetto di Katayama Tōkuma (1854–1917), uno dei primi allievi di Josiah Conder, il Teikoku Kyōto hakubutsukan che fu però completato solo circa tre mesi dopo la chiusura dell'esposizione. La superficie totale usata per l'evento fu di più di sedici ettari; il numero di visitatori (1.136.695) e degli oggetti esposti (169.098), tra i quali molti articoli tessili legati alla tradizione locale di filatura e tintura, superarono quelli dell'ultima esposizione tenuta a Tōkyō (Kunaichō sannomaru shōzōkan, 2012, p. 45).

Nel 1890, intanto, era stato completato il primo canale che trasportava acqua — principalmente a scopo industriale — dal Lago Biwa a Kyōto e la prima centrale idroelettrica del Giappone forniva energia anche al primo tram di Kyōto che, costeggiando il famoso Takasegawa, univa la stazione alla sede dell'evento.

La quinta esposizione nazionale per la promozione dell'industria (Fig. 6) si tenne a Ōsaka nel 1903, nella zona occidentale della città, a Tennōji Imamiya, su una superficie totale che superava i trentasette ettari. Registrò un numero di visitatori estremamente alto, oltre i cinque milioni (5.305.209) mentre gli articoli esposti

5. La vecchia area di Awataguchi (attuale Jingū michi) all'epoca fu ampliata in modo da costituire un degno accesso allo Heian Jingū. Si tenga presente che l'enorme *torii* (oltre 24 metri di altezza) risale al 1928.

raggiunsero il numero di 276.719 (Kunaichō sannomaru shōzōkan, 2012, p. 57). La manifestazione fu ideata non solo per presentare al grande pubblico i progressi fatti negli ultimi anni nel settore industriale ma grande attenzione fu posta anche al settore dell'intrattenimento (Kuni, 2010, p. 177) con addirittura la costruzione di un *watershute*, una torre panoramica fornita di ascensore e un acquario che sarebbe poi rimasto alla città in memoria dell'evento. I padiglioni dedicati per la prima volta a Canada (Gran Bretagna), America, Austria, Germania ma anche a Taiwan (Kuni, 2010, p. 180 e pp. 186–189; Matsushita e Ishida, 2010, pp. 463–469; 2011, pp. 1693–1700) diedero un'immagine che iniziava ad avvicinarsi a quella delle esposizioni universali dei paesi occidentali e anche l'illuminazione notturna costituì una delle grandi attrazioni (Kuni, 2010, pp. 178, 184–185). Il successo di pubblico spingeva a che anche la sesta esposizione fosse organizzata a Ōsaka ma questa, programmata per il 1907, a causa della grave crisi finanziaria seguita alla guerra contro la Russia, fu inizialmente rimandata e in seguito definitivamente cancellata.

#### 4. Conclusioni

Da quanto esposto, possiamo senz'altro concludere che i *Naikoku kangyō hakurankai* costituirono un'importante occasione per l'individuazione di nuove aree che rispondessero alle esigenze nate dai veloci cambiamenti sociali della seconda metà del XIX secolo. Per quanto non si possa parlare di vera e propria pianificazione urbanistica, la destinazione degli spazi si concentrò su *gakuen kōen*, parchi con scopi istruttivi nei quali si faceva attenzione ad armonizzare le nuove strutture create, con l'essenza della città che li ospitava: lo spazio usato a Tōkyō promuoveva la realizzazione di nuovi edifici costruiti con stili e tecniche occidentali a testimonianza della effettiva modernizzazione del paese; a Kyōto si preferì, invece, creare un *gakuen kōen* che, con l'imponente presenza dello Heian jingū, privilegiava la tradizione architettonica e con il suo giardino quella paesaggistica giapponese ma, allo stesso tempo, non disdegnava una loro coesistenza con edifici in stile occidentale. Natura diversa assumeva lo spazio utilizzato a Ōsaka dove i poli di intrattenimento costituivano la maggiore attrattiva. In tutti i casi, è inevitabile registrare che si era ancora ben lontani da una progettazione che entrasse in maniera capillare nel tessuto urbano esistente anche se vanno rilevati esempi embrionali di innovazione nel sistema di trasporto urbano come testimoniato dalla circolazione del primo tram all'interno del parco di Ueno durante la terza esposizione e il collegamento tramviario di Kyōto durante la quarta.

#### Riferimenti bibliografici

- BLACK, JOHN R. (1968) (with an introduction by Grace Fox). *Young Japan. Yokohama and Yedo 1858–79*, II. Tōkyō (Oxford in Asia, Historical reprints): Oxford University Press.
- CARLOTTO, FEDERICA (2012). "Icona di stile o icona di stato? L'abito occidentale e il ruolo di imperatrice nello stato nazionale Meiji". In Amitrano, Giorgio; De Maio,



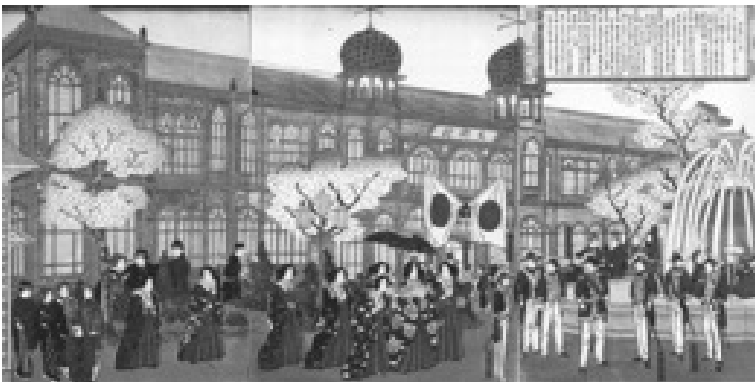
**Figura 1.** Esposizione organizzata a Yushima (Tōkyō) dal Ministero dell'istruzione (1872). Fonte: [http://www.tnm.jp/modules/r\\_free\\_page/index.php?id=144](http://www.tnm.jp/modules/r_free_page/index.php?id=144)



**Figura 2.** L'imperatore Meiji inaugura la prima esposizione nazionale per la promozione dell'industria. Fonte: <http://www.ndl.go.jp/exposition/data/R/286r.html>



**Figura 3.** Josiah Conder: Museo di Ueno. Fonte: [http://www.tnm.jp/modules/r\\_free\\_page/index.php?id=150&lang=ja](http://www.tnm.jp/modules/r_free_page/index.php?id=150&lang=ja)



**Figura 4.** Visita dell'Imperatore alla seconda esposizione nazionale per la promozione dell'industria. Alle spalle, il Museo progettato da Josiah Conder. Fonte: Kuni, Takeyuki (2006). *Hakurankai no jidai — Meiji seifu no hakurankai seisaku*, Tōkyō: Iwada shoin, p. v



**Figura 5.** Kyōto, sede della quarta esposizione nazionale per la promozione dell'industria. Fonte: [http://www.ndl.go.jp/exposition/data/L/321.html#EXHIBIT\\_I](http://www.ndl.go.jp/exposition/data/L/321.html#EXHIBIT_I)



**Figura 6.** Ōsaka, sede della quinta esposizione nazionale per la promozione dell'industria. Fonte: [http://www.ndl.go.jp/exposition/data/L/323-001r.html#EXHIBIT\\_I](http://www.ndl.go.jp/exposition/data/L/323-001r.html#EXHIBIT_I)



- Silvana (a cura di). *Nuove prospettive di ricerca sul Giappone*. Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", pp. 105–121.
- DALLAS, FINN (1995). *Meiji Revisited. The Sites of Victorian Japan*. New York–Tōkyō: Weatherhill.
- DE MAIO, SILVANA (2003). "I Giapponesi all'estero durante il *bakumatsu*: tra impianti industriali ed Esposizioni Universali". In Boscaro, Adriana (a cura di). *Atti del XXVI Convegno di Studi sul Giappone*. Venezia: Cartotecnica Veneziana, pp. 121–135.
- FUJIMORI, TERUNOBU (1990). *Meiji no Tōkyō keikaku*. Tōkyō: Iwanami shoten.
- (1993). *Nihon no kindai kenchiku (jō) — Bakumatsu, Meijihen*. Tōkyō: Iwanami shinsho.
- HASHIZUME, SHIN'YA (1990). *Meiji no meikyū toshi. Tōkyō, Ōsaka no yūroku kūkan*. Tōkyō: Heibonsha.
- HATSUDA, TŌRU (1993). *Hyakkaten no tanjō*. Tōkyō: Sanseidō.
- HORIUCHI, MASAACKI (1989). *Meiji no oyatoi kenchikuka Ende & Bekkuman*. Tōkyō: Inoue shoin.
- ISHIDA, YORIFUSA (1988). *Nihon kindai toshi keikaku no hyakunen*. Tōkyō: Jichitai kenkyūsha.
- ITŌ, YOSHIAKI; DOI KUMIKO *et al.* (2004) (a cura di). 2005 nen Nihon kokusai hakurankai kaisai kinenten. Seiki no saiten. Bankoku hakurankai no bijutsu. Pari, Wīn, Shikago banpaku ni miru tōzai no meihin (Commemorating the 2005 World Exposition, Aichi, Japan, Arts of East and West from World Expositions 1855–1900: Paris, Vienna and Chicago). Tōkyō: Toppan insatsu.
- JINNAI, HIDENOBU (1988). *Da Edo a Tōkyō*. "La formazione della capitale moderna". *Urbanistica*, IX, pp. 78–82.
- KAWASHIMA, TOMOO (2010). "Sōshutsu saretā Heian Jīngū — Hakken saretā zumen. Itō Chūta no kunō. Koizumi Yakumo no manazashi —". In Ikeda, Yūko; Nakagawa, Katsushi (a cura di). *Kyōto kokuritsu kindai bijutsukan kenkyū ronshū. Cross Sections*, vol. 3. Kyōto: Kyōto kokuritsu kindai bijutsukan, pp. 94–101.
- KITAGUCHI, YUMI (2007). "Meiji tennō to naikaku kanyō hakurankai gyōkō — Shokusan kōgyō seisaku ni okeru tennō no yakuwari wo chūshin ni —". *Shoryōbu kiyō*, LIX, pp. 47–64.
- KOSHIZAWA, AKIRA (1991). *Tōkyō no toshi keikaku*. Tōkyō: Iwanami shinsho.
- (2001). *Tōkyō toshi keikaku monogatari*. Tōkyō: Chikuma gakugei bunko.
- (2005). *Fukkō keikaku. Bakumatsu, Meiji no taika kara Hanshin, Awaji daishinsai made*. Tōkyō: Chūkō shinsho.
- KUDŌ, YASUKO (2008). "Daiyonkai naikoku kanyō hakurankai to kōiki kankō keikaku ni tsuite". *Nihon kankō kenkyū gakkai. Dainijūsankai zenkoku taikai ronbunshū*, pp. 45–48.

- KUNAICHŌ SANNOMARU SHŌZŌKAN (2012) (a cura di). *Naikoku kangyō hakurankai — Meiji bijutsu no makuake*. Tōkyō.
- KUNI, TAKEYUKI (2006). *Hakurankai no jidai — Meiji seifu no hakurankai seisaku*. Tōkyō: Iwada shoin.
- (2010). *Hakurankai to Meiji no Nihon*. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- MARAINI, FOSCO (2000). *Ore giapponesi*. Milano: Corbaccio.
- MATSUSHITA, MICHIO; ISHIDA, JUN'ICHIRO (2010). “1903nen daigokai naikoku kangyō hakurankai Taiwankan no secchi keii ni tsuite”. *Nihon kenchiku gakkai keikakukei ronbunshū*, LXXV, 648, pp. 463–469.
- (2011). “1903nen daigokai naikoku kangyō hakurankai Taiwankan keikaku ni okeru ichiku tatemono ni tsuite”. *Nihon kenchiku gakkai keikakukei ronbunshū*, LXXVI, 667, pp. 1693–1700.
- MOMOTANI, KAZUNORI (2012). “Daiikkai naikoku kangyō hakurankai no tenjikan ni kansuru kenkyū”. *Hakubutsukangaku zasshi*, xxxvii, 2, pp. 83–104.
- NANTA, ARNAUD (2007). “Expositions coloniales et hiérarchie des peuples dans le Japon moderne”. *Ebisu*, xxxvii, pp. 3–17.
- NISH, IAN (1998) (Ed.). *The Iwakura Mission to America and Europe*. Richmond: Japan Library.
- NOGUCHI, KŌICHI (1997). *Ginza monogatari — Rengagai o tanbō*. Tōkyō: Chūkō shinsho.
- ŌYODO, SHŌICHI (1997). *Gijutsu kanryō no seiji sankaku. Nihon no kagaku gijutsu gyōsei no makuahiraki*. Tōkyō: Chūkō shinsho.
- SASAKI, SUGURU (1998). *Ōkubo Toshimichi to Meiji ishin*. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- SEIDENSTICKER, EDWARD (1989). *Low City, High City*. Tōkyō: Tuttle.
- SEKINE, HITOSHI (2010). “Ōkura Magobe to hakurankai — Bankoku hakurankai, naikoku kangyō hakurankai e no shuppin”. *Ōkurayama ronshū*, lvi, pp. 25–41.
- SMITH, HENRY D. (1978). “Tōkyō as an Idea: An Exploration of Japanese Urban Thought Until 1945”. *Journal of Japanese Studies*, iv, 1, pp. 45–80.
- SORENSEN, ANDRÉ (2004). *The Making of Urban Japan. Cities and Planning from Edo to the Twenty-first Century*. London: The Nissan Institute / Routledge Japanese Studies Series.
- SUZUKI, HIROYUKI; FUJIMORI, TERUNOBU; HARA, TOKUZU (1997) (a cura di). *Rokumeikan no kenchikuka — Josai Kondoruten zuroku*. Tōkyō: Higashi Nihon tetsudō bunka zaidan.
- SUZUKI, HIROYUKI; IGARASHI, TARŌ; YOKOTE, YOSHIHIRO (2010) (a cura di). *Kindai kenchikushi*. Tōkyō: Ichigaya shuppansha.
- TAKEUCHI, HIROSHI (1995) (a cura di). *Rainichi seiyojinmei jiten*. Tōkyō: Nichigai Asoshiētusu.

- TIPTON, ELISE K. (2004). *Modern Japan. A Social and Political History*. New York: Routledge.
- TŌKYŌ KENCHIKU TANTEIDAN (1988) (a cura di). *Kindai kenchiku gaidobukku [Kantōhen]*. Tōkyō: Kajima shuppankai.
- TŌKYŌTO TOSHI KEIKAKUKYOKU SŌMUBU SŌDAN JŌHŌKA (1991) (a cura di). *Tōkyō no toshikeikaku hyakunen*. Tōkyō: Kimura zugeisha.
- TŌMITA, HITOSHI (1988). *Rokumeikan — Giseiyōka no sekai*. Tōkyō: Hakusuisha.
- YOKOTA, YŌICHI (1992). “Hanga no naka no Meiji tennō”. *Hangashi kenkyū*, 1, pp. 15–47.
- YOSHIDA, MITSUKUNI (2004) (a cura di). *Bankoku hakurankai no kenkyū*. Tōkyō: Shibunkaku shuppan.

### National Exhibitions for the Promotion of Industry: Urban Development during Meiji Era

This paper highlights some aspects related to the five national exhibitions for the promotion of industry (Naikoku kangyō hakurankai, henceforth naihaku) held in Japan between 1877 and 1903. Although numerous scholars have clarified the role of Ōkubo Toshimichi in the organization of the naihaku, and have discussed the peculiarity of each of them as well as their development from “national” exhibition to international events, less attention has been paid to the changes that occurred in the urban landscape during and soon after these events took place. In considering Tōkyō (Ueno Park), Kyōto (Okazaki Park) and Ōsaka (Tennōji Imamiya) under this perspective, the current analysis focuses on elements which characterised the areas involved during the exhibitions. The examination of new buildings, landscape transformations and infrastructure realised for the naihaku provides a meaningful example of the interrelation between industrial development policy and urban landscape changes.

### 明治期の内国勸業博覧会と都市開発 シルヴァーナ・デ・マイオ

本稿は明治期の内国勸業博覧会（以後、内博）を都市開発の観点から考察を加えたものである。内博は、1873年のウィーン万国博覧会への参加を契機として、初代内務大臣・大久保利通が殖産興業の時代背景のもと、国内産業の振興と技術開発の促進を主たる目的に政府主導で積極的に推進した博覧会であるが、その内博会場に設営された多様な建造物・パビリオンの建築学的意義や都市計画上の影響については、いまだ追究されるべき論点が数多く含まれている。本稿では、第一回（1877）から第三回（1890）までの東京・上野公園、第四回（1895）の京都・岡崎公園、そして第五回（1903）の大阪・天王寺今宮といった内博開催地の歴史構造的特徴と内博建築物との相関を明らかにしつつ、

それら内博がもたらした明治期以降の日本建築のあり方や都市計画への影響について分析する。

Silvana De Maio

## Rappresentazioni del Giappone nella letteratura europea del xvi secolo

SONIA FAVI

Il naufragio di un gruppo di mercanti portoghesi a Tanegashima, nel 1543, segnò non solo l'avvio dei primi contatti continuativi fra Europa e Giappone, ma anche di un primo sistematico flusso di informazioni fra le due regioni. Per quanto, nel corso di tutto il secolo, il numero di fonti relative al Giappone prodotte e distribuite in Europa dai mercanti portoghesi sia rimasto limitato (per ragioni, in primo luogo, di segretezza commerciale), a partire dal 1549, Francesco Saverio (1506–1552) aprì la strada all'istituzione della missione gesuita in Giappone e le lettere annali inviate dai religiosi di stanza sull'arcipelago entrarono a far parte del sistema istituzionalizzato di corrispondenza della Compagnia di Gesù, che prevedeva l'invio di rapporti a cadenza annuale dalle basi asiatiche delle missioni in Europa. In un momento storico in cui la diffusione dei resoconti stilati dai missionari era favorita sia dallo strumento della stampa che, indirettamente, dai conflitti religiosi interni alla chiesa cristiana,<sup>1</sup> l'afflusso di notizie dall'arcipelago giapponese al continente europeo sfociò in un piccolo fenomeno editoriale.

Tenendo conto unicamente dei testi a stampa, nelle loro varie edizioni e traduzioni, è possibile annoverare quasi 600 edizioni di opere relative al Giappone prodotte in Europa per il solo xvi secolo. Si tratta principalmente — circa per l'80% — di opere editte nei due decenni dal 1580 al 1600, a dimostrazione del crescente interesse suscitato da tali titoli nel pubblico. Circa un sesto delle opere si limita a menzionare il Giappone, per lo più per indicarlo come parte della sfera di influenza della corona portoghese. La maggior parte di esse, però, include ampie sezioni dedicate alla descrizione dell'arcipelago, o vi è interamente dedicata. Fra le lingue di pubblicazione, dominano il latino, l'italiano, lo spagnolo, il portoghese e diverse altre lingue volgari europee, fra cui il francese e il tedesco. I titoli afferiscono a numerosi generi, per lo più dominanti fra le tendenze del mercato editoriale delineatesi nei primi decenni del xvi secolo.<sup>2</sup>

Fra le fonti dirette, il corpo fondamentale è costituito, precisamente, da edizioni, rivedute, tradotte e censurate, delle lettere missionarie giunte in Europa attraverso il sistema istituzionalizzato di corrispondenza gesuita. Fra le relazioni più antiche che circolarono in Europa, si includono quelle del fondatore della missione giapponese,

1. La diffusione delle notizie sulle missioni in Asia venne promossa dalla stessa chiesa di Roma come parte del processo di Controriforma — ovvero, come strumento di propaganda da contrapporre alle sconfitte subite dal Cattolicesimo in Europa.

2. Per una bibliografia completa delle opere relative al Giappone date alle stampe nel corso del xvi secolo, si rimanda al recente lavoro di Oliveira e Costa (2007).

Francesco Saverio. Delle dieci lettere composte prima, durante e subito dopo il suo viaggio in Giappone, fra il 1549 e il 1551, una selezione venne pubblicata negli anni immediatamente successivi alla sua ricezione.<sup>3</sup> Seguirono le relazioni prodotte dai missionari che gli succedettero nella conduzione della missione, pubblicate singolarmente — nel caso delle lettere più lunghe e dettagliate — o in raccolte di “Avvisi”. Solo in Italia, oltre settanta edizioni vennero date alle stampe nel corso del xvi secolo (una trentina di prime edizioni e oltre quaranta ristampe di testi già editi), per un totale di circa cento lettere pubblicate. Un numero di edizioni grossomodo equivalente fu inoltre prodotto in lingue iberiche, e principalmente dalle versioni italiane derivarono poi le traduzioni negli altri vernacoli europei.

Le lettere — che riportavano delle vicende della missione in rapporto ai contemporanei eventi politici giapponesi — giungevano ad arricchire il fortunato filone seicentesco della produzione pamphlettistica dedicata alla cronaca contemporanea. Presumibilmente, proprio la natura dei loro contenuti, insieme alla attiva promozione della loro diffusione da parte delle autorità della Controriforma, fu alla base del loro successo di pubblico: “Avvisi”, “Relationi” e “Fogli di notizia” circolarono ampiamente nel corso del secolo in tutti i principali centri editoriali europei, riportando contemporanei eventi nazionali e internazionali, con una regolarità che induce a identificarli con l’origine delle moderne pubblicazioni periodiche, e a riconoscere nel xvi secolo la prima era dell’informazione in Europa (Monaco, 1992).

Oltre che delle lettere, i missionari furono autori di un numero di fonti meno “volatili”: cronache e storie della missione in Giappone (o in generale delle missioni in Asia), che tuttavia non giunsero a essere stampate nel corso del xvi secolo. Ad esempio, la *Historia del Principio y Progreso de la Compania de Jesus en las Indias Orientales (1542–64)* di Valignano,<sup>4</sup> o la *História de Japam* commissionata a Luis Frois, il principale fra i cronachisti della missione, fra il 1583 e il 1585.<sup>5</sup> In parte da tali

3. Una lettera da Cochín, scritta il 14 gennaio 1549 e accompagnata da una missiva di Padre Nicolao Lancillotto, che riportava le informazioni ricevute da Saverio sul Giappone da parte del convertito giapponese Yajirō (Saverio e Lancillotto, 1562); una relazione da Kagoshima, datata 5 novembre 1549 e indirizzata al collegio gesuita di Coimbra (Saverio, 1552); e una lettera scritta da Cochín dopo il suo ritorno e indirizzata (Saverio, 1558); tutte le lettere furono oggetto di successive ripubblicazioni e ristampe.

4. L’opera, una *summa* sulle missioni nelle Indie Orientali inviata in Europa a partire dal 1584, trattava principalmente delle attività dei gesuiti in Asia, ma riservava attenzione anche alla descrizione dei costumi e delle “qualità” degli abitanti delle regioni in cui i missionari operavano. Includeva una ampia sezione sul Giappone (largamente basata su un precedente manoscritto di Valignano, il *Sumario de las cosas de Japon*) e nel complesso si trattava di una delle più antiche opere europee a fornire « a sophisticated framework for the comparison of different peoples under the concept of rational behavior, enshrining an idea of civility (not yet “civilization”) which was nevertheless combined with racial and religious forms of classification » (Rubiés, 2002, p. 6). Questo era in effetti, come vedremo, uno degli elementi chiave dell’approccio cosmografico gesuita.

5. Le due opere di Valignano non erano state concepite per la divulgazione a stampa in Europa, ma la storia di Frois, di cui 215 capitoli furono completati prima della sua morte, era pensata specificatamente per riunire le informazioni sparse incluse nelle relazioni prodotte fino a quel momento in una collezione coerente, da rendere più immediatamente disponibile

fonti dirette non pubblicate e in parte dalle lettere missionarie attingono d'altra parte numerose fonti indirette: cronache generali delle missioni in Asia, come la *Historiarvm indiarvm libri XVI. Selectarvm item ex India epistolarum eodem interprete libri IV. Accessit Ignatii Loiolae vita postremo recognita* (1588) di Giovanni Pietro Maffei, che si basava ampiamente sulla *Historia* di Valignano; o *historie* e geografie laiche e collezioni di letteratura di viaggio. Giovanni Battista Ramusio, ad esempio, aggiunse all'edizione datata 1554 delle sue *Navigazioni et viaggi* la traduzione italiana di alcune fra le più antiche lettere giunte dal Giappone. E sia Richard Willes, il curatore della *History of Travayle* (1577), che Richard Hakluyt, autore di una delle maggiori collezioni di viaggio in lingua inglese (*The principal navigations, voyages and discoveries of the English nation, made by Sea or over land*, pubblicato per la prima volta nel 1590 e ampliato con i materiali sul Giappone nel 1598), che diversi fra gli autori delle circa 80 edizioni di opere relative all'ambasceria giapponese giunta in Europa nel 1585 (Tenshō *shisetsu*) si basarono sulle lettere missionarie per le loro descrizioni sul Giappone, talvolta includendone veri e propri estratti in traduzione.<sup>6</sup>

Il presente articolo si propone di indagare le modalità interpretative con cui il ricco patrimonio di lettere missionarie prodotte nel XVI secolo rappresentò il Giappone del periodo Azuchi Momoyama. Ci si focalizzerà sulle fonti che vennero selezionate per la circolazione a stampa — che per la loro natura di pubblicazioni commerciali di relativa accessibilità (a confronto con le fonti manoscritte) ebbero la potenzialità di esercitare un impatto sul pubblico europeo anche al di fuori dei circoli religiosi — e in particolare sulle edizioni italiane, che come accennato furono la base della maggior parte delle traduzioni fatte circolare in Europa. Si tenterà di illustrare i modelli interpretativi da esse elaborati attraverso un'analisi diretta dei materiali, rapportata al più generale contesto del confronto intellettuale europeo sui "nuovi mondi".

In *Ore giapponesi*, Fosco Maraini interpretava le rappresentazioni del Giappone incluse nella letteratura europea e americana come fondate su "preconcetti nazionalisti" e influenzate dalle "tre religioni d'occidente (cristianesimo, islamismo e giudaismo)", con le loro «presunzioni di superiorità, dovute a mistiche parentele con l'assoluto dalle quali si escludono gli altri» (Maraini, 1962, p. 419).

Il suo approccio lo poneva, in effetti, come uno dei precursori del dibattito sull'Orientalismo — che avrebbe trovato una delle sue più celebri formulazioni, alla fine degli anni Settanta, in *Orientalismo* di Edward Said — la cui premessa fondamentale era la concezione della tradizione orientalista europea come «a way of coming to terms with the Orient [...] based on the Orient's special place in

per il pubblico europeo. Valignano, tuttavia, finì per porre un veto alla sua pubblicazione, auspicando, per la maggiore edificazione dei lettori europei, la realizzazione di un'opera più concisa (Moran, 1993, iv capitolo). Un manoscritto della *Storia* di Frois (mutilo dei tredici capitoli introduttivi sulla vita giapponese, andati perduti) è conservato presso la Biblioteca Ajuda di Lisbona. Edizioni contemporanee dell'opera includono quella portoghese curata da Josef Wicki (1976–1984) e quella giapponese tradotta e curata da Matsuda Kiichi e Kawasaki Momota (1977–1980). Diversi altri tentativi di compilare una storia ufficiale della missione giapponese per la divulgazione in Europa furono portati avanti nel corso del XVI secolo.

6. Per una panoramica sull'ambasceria e una lista completa dei titoli pubblicati in relazione ad essa nel XVI secolo, si rimanda a Boscaro (1973).

European Western Experience» (Said, 1979, p. 1).

Le conclusioni di Maraini, tuttavia, si basavano principalmente sull'analisi di rappresentazioni elaborate nel corso del xx secolo, e di conseguenza influenzate dall'epistemologia imperialista. Le dinamiche che relazionavano i nativi giapponesi e i missionari europei del xvi secolo, i quali operavano in un contesto di limitato potere materiale, diedero d'altra parte vita a modelli interpretativi che deviavano da quelle « assumptions behind the hierarchies of peoples that emerge in the nineteenth century » (Massarella, 1996, p. 146).

Una possibile chiave di lettura per tali modelli interpretativi è fornita dagli scritti di Francesco Saverio, che illustrano le premesse sulla quale la missione gesuita venne fondata.

Alla più antica delle relazioni da Cochin, Saverio, illustrando le proprie speranze circa il successo della fede cristiana in Giappone, allega la prima dettagliata descrizione del Giappone mai circolata a stampa in Europa — composta dal Padre Nicolao Lancillotto sulla base delle informazioni di seconda mano ricavate dal convertito giapponese Yajirō, incontrato dai Padri a Manila. Il testo illustra a grandi linee il sistema politico e giuridico giapponese, introduce le religioni del Giappone, e offre una panoramica di usanze che induce Lancillotto a concludere che i giapponesi « ne' costumi, & vivacità de ingegno sono molto conformi à noi » (Saverio, Lancillotto, 1562, p. 24). La somiglianza è sia intellettuale che fisica.

Questi popoli trovandosi sotto il medesimo clima che noi, sono ancora *bianchi*, & della medesima statura, è gente discreta, nobile, & *che ama la virtù, & lettere*, e tenendo in gran venerazione i letterati. I costumi, & modo di reggere la repubblica in pace, & in guerra sono *conformi à nostri* (Saverio, Lancillotto, 1562, p. 24, enfasi aggiunta).

La relazione, inaccurata sotto molti punti di vista, sarebbe stata smentita in gran parte dei suoi assunti dal successivo viaggio di Saverio — a partire dalla descrizione del sistema politico giapponese, presentato da Yajirō come centralizzato a dispetto dell'effettivo stato di divisione interna in cui versava l'arci-pelago. Non mutò tuttavia la generale impressione positiva ricavata dai Padri riguardo alla popolazione giapponese — descritta nella successiva lettera di Saverio da Kagoshima come « la migliore che in sin' adesso si sia scoperta & fra gli infideli me pare non se troveria altra migliore » (Saverio, 1552, p. 288). Saverio rimarca anche come la maggior parte della popolazione sappia leggere e scrivere e come il paese sia caratterizzato da una struttura politica organizzata e da un sistema giuridico particolarmente rigido. Riguardo alle possibilità di evangelizzazione, esprime ottimismo. I giapponesi, infatti « si diletano de sentire cose conforme a la loro ragione, & benché siano vitii e peccati fra loro, quando lo danno ragione, mostrando essere mal fatto quello che fanno, l'accettano » (Saverio, 1552, p. 290).

Di tono simile, seppur meno ottimista (e al contempo riflesso di una più approfondita conoscenza) è il contenuto della finale lettera di Saverio da Cochin. La missiva include una presentazione sommaria del buddhismo, corredata da un giudizio severo nei confronti del clero buddhista. Monaci e monache sono presentati come propensi ad arricchirsi a spese della popolazione comune con la falsa promessa



di liberarla dai peccati (un riferimento alla pratica delle elemosine) e pronti al vizio.<sup>7</sup> Non muta, d'altra parte, il giudizio espresso nei confronti della popolazione laica. Saverio insiste, ancora una volta, sulla diffusa istruzione, e descrive i giapponesi come « più obbedienti alla ragione, che gente infedele, che già abbia mai visto, e tanto curiosi e importuni in dimandare, tanto desiderosi del sapere, che mai finiscono di interrogare » (Saverio, 1558, p. 126).

L'idea della popolazione giapponese come obbediente alla "ragione", ricorrente negli scritti di Saverio, recava un peso filosofico che affondava le proprie radici nella tradizione cristiana, e in particolare negli scritti di San Tommaso d'Aquino (1225–1274). La "ragione" era identificata da Tommaso come elemento fondante di distinzione dell'essere umano. Qualsiasi essere umano in possesso della "giusta ragione", secondo il pensiero tomista, condivideva con gli altri esseri umani una struttura morale e intellettuale, definita nei termini di "legge naturale", tale da renderlo "naturalmente" prono all'obbedienza alla legge cristiana.

Il pensiero tomista venne a giocare un ruolo centrale nel dibattito sorto nel XVI secolo, fra i diversi ordini religiosi, riguardo alle modalità di propagazione della fede cristiana nei "nuovi mondi".<sup>8</sup> In particolare modo, funzionò come un fondamentale riferimento per l'elaborazione della cosmografia gesuita, che trovò la sua più compiuta espressione teoretica nell'opera di uno fra i più importanti teorici delle missioni dell'ordine gesuita, José de Acosta.

Nel suo lavoro del 1588, il *De procuranda indorum salute*, Acosta classificava i "barbari" abitanti del mondo al di fuori dell'Europa in una gerarchia di civiltà. Al vertice, poneva quelle popolazioni che manifestavano il loro possesso della "giusta ragione" attraverso società strutturate e l'uso delle lettere; a un gradino inferiore appartenevano le popolazioni organizzate in società stabili, ma non letterate; all'ultimo gradino, le tribù nomadi, prive sia di città ordinate e strutture politiche organizzate che di accesso alle lettere, e ridotte a uno stato semi-bestiale. Nella prima categoria, includeva la maggioranza delle popolazioni delle Indie Orientali, inclusi i giapponesi.<sup>9</sup>

Oltre che al pensiero tomista, la categorizzazione di Acosta faceva capo a nozioni di "alterità" che godevano di una lunga storia nel dibattito intellettuale europeo, come l'opposizione fra l'idea di civiltà e quella di barbarie — un concetto che affondava le sue radici nel pensiero aristotelico. Tale contrapposizione si intrecciava strettamente, negli scritti dei missionari del XVI secolo, con l'idea, originata nella letteratura patristica, di paganesimo. Sin dall'VIII secolo, il termine "gentile" (pagano) era stato utilizzato come sinonimo di "barbaro" o "esotico", in una Europa cristiana ancora vulnerabile alla minaccia di invasioni esterne. Il paganesimo era giunto a

7. Un'imputazione rivolta al clero buddhista sia da Padre Lancillotto che da Francesco Saverio, e ripresa da vari scrittori successivi, è ad esempio quella della pratica della sodomia. Come sottolineato da Ellis (2003), tale accusa, in questo caso usata per screditare i propri oppositori religiosi, non era inaudita, ma ricorreva di frequente nella letteratura spagnola sul Nuovo Mondo, in riferimento ai nativi americani, come mezzo per giustificare le conquiste territoriali sulla base di una superiorità morale.

8. Per una panoramica storica del dibattito, si rimanda a Massarella (2008).

9. Per una trattazione approfondita dell'influenza del pensiero tomista sulla cosmografia gesuita, si rimanda a Massarella (1996).

costituire in questo senso, come sottolineato da Ryan (1981), una categoria universalmente inclusiva di alterità. Ad essa, Acosta e i teorici delle missioni gesuite vennero a sovrapporre elementi distintivi — le strutture politiche e sociali da un lato, e l'accesso alle lettere dall'altro — che si richiamavano a valori meno strettamente legati al cristianesimo e più propriamente umanisti, come caratteristico dell'approccio gesuita alla religione.

La descrizione dei giapponesi come “bianchi” in associazione all'adduzione di motivazioni climatiche — un elemento ricorrente nelle rappresentazioni prodotte nel corso della seconda metà del xvi secolo — si richiamava d'altra parte a un dibattito che incalzava in Europa sin dalla fine del xv secolo — parte della risposta intellettuale europea alla nuova “realtà” delle popolazioni africane, americane e asiatiche: quello fra i cosiddetti “poligenisti” e i sostenitori della teoria della unità della razza umana. Gli appartenenti alla prima fazione supportavano l'idea che le “nuove” popolazioni incontrate dall'Europa, che presentavano una varietà di caratteristiche fisiche tanto diverse dagli europei, non fossero realmente “figlie di Adamo” — e facessero dunque parte di una razza fondamentalmente diversa da quella “bianca”. I sostenitori della seconda fazione riconducevano invece le differenze a fattori climatici e ambientali.<sup>10</sup> A questo gruppo appartenevano anche i teorici gesuiti — e la maggioranza degli scrittori cattolici, dopo che una bolla papale del 1537 aveva rifiutato l'idea della non umanità delle popolazioni del Nuovo Mondo.

Le motivazioni ambientali erano spesso associate con spiegazioni meno “neutrali”, connesse alla tradizione biblica — ad esempio, l'idea di punizione divina associata al colore della pelle degli africani neri. Allo stesso modo, l'idea di “bianco” associata alla popolazione giapponese sembra talvolta implicare, in particolar modo negli scritti di Valignano, un inerente giudizio di valore (positivo) da parte degli scrittori gesuiti.<sup>11</sup> Tuttavia, nelle embrionali costruzioni etniche incluse nei testi gesuiti del sedicesimo secolo, le caratteristiche fisiche erano ancora poste largamente in secondo piano da considerazioni di carattere culturale e religioso — tanto da impedire di poter parlare di discorso “razziale” nel senso moderno del termine.<sup>12</sup>

Corollario alla visione gerarchica espressa negli scritti di Acosta era il principio secondo cui differenti strategie dovevano essere applicate per la conversione di diverse popolazioni. L'unico modo per condurre società del livello più basso ad aderire alla “legge naturale”, e dunque alla religione, era quello di forzarle ad adottare costumi “civilizzati”. Le società appartenenti al più elevato livello di civilizzazione, come quella giapponese, avevano invece già essenzialmente tutto in comune con la società europea, ad eccezione della adesione alla vera fede. Ai missionari operanti fra tali popolazioni non sarebbe dunque rimasto che condurle alla rivelazione cristiana

10. Per una panoramica del dibattito e più generalmente sulla questione della razza nel dibattito intellettuale dell'Europa del xvi secolo, si rimanda a Hodgen (2011, pp. 207–294).

11. Vedere a questo riguardo gli estratti della *Historia del Principio y Progreso de la Compania de Jesus en las Indias Orientales* (1542–64), citati in Boxer (1951, p. 94).

12. Ovvero, nel senso attribuito al termine razza dal Darwinismo sociale, dove « race refers to alleged biological and physical characteristics, the most obvious of which is skin pigmentation. These attributes, frequently linked to “intelligence” and “capabilities” are used to rank “racialized” groups in a hierarchy of social and material superiority and subordination » (Barker, 2011, p. 253).

attraverso lo strumento della ragione.

Ciò non significava ignorare le differenze: al contrario, i missionari erano chiamati a riconoscerle, e accettare l'idea che la "legge naturale" si identificasse con un'idea universale di umanità non necessariamente identificabile con i costumi e le usanze europee. Compito dei missionari era dunque giungere a comprendere le differenze nei costumi e nel linguaggio delle popolazioni che miravano a convertire, per far sì che i propri sforzi avessero successo.

Sebbene, nel concreto, non tutti i missionari gesuiti stazionati in Giappone aderissero a tale linea di pensiero,<sup>13</sup> questo fu, in nuce, il principio alla base delle strategie missionarie applicate dai Gesuiti in Giappone, in particolare a partire dalla sua fase più organizzata — negli anni della direzione di Valignano.

Tale strategia trova un chiaro riflesso nei contenuti e nelle forme delle relazioni missionarie composte lungo tutto il corso del XVI secolo. Gli scritti riflettono lo sforzo cognitivo e interpretativo dei missionari di stanza in Giappone — il che li rende una ricca fonte di informazione non solo riguardo alla missione, ma anche, in modo più diretto, riguardo a una varietà di aspetti della vita e della società del periodo Azuchi Momoyama.

Michael Cooper (1965) ha raccolto in antologia parte dei materiali relativi al Giappone inclusi nelle fonti, proponendone una suddivisione che è un utile riferimento per tracciare una schematica visione d'insieme dei contenuti delle fonti. Come da lui evidenziato, data l'identità degli autori delle fonti, largo spazio è comprensibilmente dedicato alle religioni del Giappone. Le informazioni a riguardo incluse nella lettera di Nicolao Lancillotto e nei resoconti di Francesco Saverio appaiono ancora grossolane e inaccurate. Nella sua lettera da Cochín, Saverio tratta delle origini del buddhismo, come dottrina importata dalla Cina, dove era professata da «huomini, che fecero gran penitentie, piu di 1000, 2000, & 3000 anni li cui nomi sono Xaca & Amedia» (Saverio, 1558, p. 121). Presenta inoltre il clero bud-dhista come diviso in opposti gruppi di monaci e monache, predicanti diversi precetti morali, ma uniti da un numero di comuni norme di comportamento (non uccidere, non mangiare nulla che sia morto, non rubare, non mentire, non bere vino). Saverio menziona alcuni dei dubbi e delle obiezioni dottrinali poste ai cristiani (in particolare, l'incompatibilità fra l'idea di un Dio onnipotente e l'esistenza del male nel mondo), ma l'attacco al buddhismo avviene principalmente, come già anticipato, su base morale, e mostra una conoscenza solo superficiale delle dottrine del buddhismo, e pressoché nulla dello *shintō*, sia come culto separato che come elemento del buddhismo. Già a partire dal 1561, tuttavia, padre Cosme de Torres avrebbe fornito un quadro più approfondito dei fondamenti di entrambe le dottrine (Torres, 1565), e uno spazio crescente sarebbe stato dedicato alla narrazione dei dibattiti religiosi, alla descrizione della struttura del clero, dei maggiori templi, e di cerimonie e costumi religiosi, come i riti funebri.<sup>14</sup>

13. Come dimostrato dalle varie dispute che si crearono fra i vertici della missione, come quella consumatasi fra Valignano e Francisco Cabral, a partire dal primo viaggio in Giappone del Visitatore Generale, circa la possibilità di dare vita a un clero autoctono. Si rimanda a riguardo a Higashibaba (2001, pp. 20–28).

14. Per una panoramica sull'incontro fra cristianità del XVI secolo, *shintō* e buddhismo e le fonti relative si rimanda a Thelle (2003) e Breen (2003).

Una sezione significativa delle fonti è dedicata inoltre alla descrizione delle strutture sociali e politiche del Giappone: usanze (abitudini alimentari, vestiario, abitazioni, etichetta), sistema giuridico e politico — un esempio è la lettera annale del 1799 (Carrion, 1584), che introduce il lettore allo stato di guerra intestina del Giappone e alle divisioni interne delle tre isole principali dell'arcipelago — e relazioni sociali, in termini principalmente di rapporti familiari e di rapporti fra classi. Solo occasionali riferimenti sono rivolti alle classi marginali (come gli *eta*, menzionati nella *Història di Frois*), mentre particolare attenzione è rivolta alla nobiltà e alla classe militare, di cui sono descritti cerimoniali, palazzi e roccaforti.

Particolare peso è riservato alle figure dei tre grandi unificatori del Giappone — e in particolare di Nobunaga Hideyoshi (1536–1598), principale sostenitore della causa cristiana. La sua figura viene introdotta nella lettera annale del 1577 (Stefanoni, 1580), descrivendo le sue politiche nei confronti dei cristiani a Kyōto. La lettera annale del 1580 (Mexia, 1584) include poi una presentazione del castello di Azuchi, mentre una descrizione della struttura del rapporto di Nobunaga con i propri vassalli, e della forma embrionale della pratica del *sankin kōtai*, sono inclusi negli *Avisi* pubblicati nel 1586. La lettera annale del 1586 (Frois, 1588) narra dell'udienza concessa da Hideyoshi al Padre Coelho, e include una dettagliata descrizione del suo palazzo a Ōsaka.

Oltre alle fortezze, trovano spazio nelle relazioni descrizioni delle principali città in cui i missionari furono attivi — ad esempio, Kyōto, protagonista di due lettere: una di Vilela (1565), che include anche una narrazione delle celebrazioni per il Gion *matsuri* e lo Obon *matsuri*, e una di Frois (1584). Le fonti dedicano poi attenzione, in modo variamente approfondito, alle forme ed espressioni artistiche del Giappone: dalla letteratura (compresa la discussione delle forme di stampa esistenti), alla pittura, alla musica, alla lavorazione della lacca, alla cerimonia del tè.

A generali descrizioni della lingua giapponese e della sua storia sono infine riservate sezioni degli scritti di Alessandro Valignano, Balthasar Gago e Gaspar Vilela. Gli studi più importanti, per quanto riguarda la lingua giapponese, risalgono tuttavia al XVII secolo, con l'eccezione della letteratura *kirishitan*, destinata tuttavia all'uso per gli scopi della missione in Giappone, e non alla circolazione in Europa.

Raramente alle informazioni incluse nelle fonti viene data una precisa contestualizzazione storica. In generale, con l'eccezione di alcuni brevi *excursus* (come quello incluso nella lettera annale del 1589, che tratta dell'ascesa al potere dell'aristocrazia militare), la narrazione della storia dell'arcipelago giapponese antecedente all'arrivo dei missionari rappresenta un aspetto secondario delle relazioni. Trova ampio spazio invece la narrazione di eventi storici contemporanei — e in particolare del processo di unificazione politica giapponese — narrati sia dal punto di vista dell'amministrazione centrale del Giappone, sia da quello degli *han* periferici. Resoconti degli avvicendamenti di potere che coinvolsero localmente i *daimyō* cristiani sono inclusi sporadicamente nelle più antiche fra le lettere missionarie.<sup>15</sup> Soprattutto a partire dalla prima visita di Valignano, tuttavia, tali narrazioni divennero una costante delle

15. Ad esempio, quello avvenuto durante la permanenza di Francesco Saverio in Giappone, che riguardò l'estensione del potere della famiglia Ōtomo a Yamaguchi (dopo che il *daimyō* Ōuchi Yoshitaka fu costretto a uccidersi da uno dei suoi vassalli, causando una temporanea fuga dei missionari da Yamaguchi, e il loro successivo ritorno sotto la protezione di Hachirō, fratello minore del *daimyō* filo cristiano Ōtomo Yoshishige).

lettere annali. Sin dalla relazione del 1579 (Carrion, 1584), le lettere riportarono in dettaglio del conflitto in Kyūshū che culminò nella campagna di Hideyoshi sull'isola. La salita al potere dei tre grandi unificatori giapponesi trovò inoltre spazio in buona parte delle lettere prodotte nell'ultimo quarto del XVI secolo: la lettera annale del 1579 (Carrion, 1584) riportava estensivamente della campagna di Nobunaga contro il *daimyō* Araki Murashige ("Araque"), accusato di essersi alleato con i *daimyō* Mōri (signori di Yamaguchi dal 1557 e nemici di Nobunaga). La narrazione della guerra fra Nobunaga e i Mōri è ripresa nella lettera annale del 1580 (Mexia, 1584), mentre le relazioni degli anni 1583–1584 (Avisi, 1586), riportano della morte di Nobunaga allo Honnōji e della competizione fra i suoi figli per la successione. La lettera annale del 1586 (Frois, 1588) copre nel dettaglio la salita al potere di Hideyoshi, mentre la relazione di Francesco Pasio del 1597 (Pasio, 1601) ne racconta la dipartita, e le lettere annali degli anni 1599–1600 (Valignano e Carvalho, 1603) trattano dei conseguenti disordini politici e della salita al potere di Tokugawa Ieyasu. In molte delle lettere più tarde, la narrazione degli eventi storici è predominante nell'economia del racconto. Vi sono persino esempi di lettere prive di qualsiasi informazione strettamente legata alla missione, come quella scritta da Padre Luis Frois nel 1595 (Frois, 1598), dedicata al racconto della uccisione per mano di Toyotomi Hideyoshi del nuovo *kanpaku*.

D'altra parte, pur nel progressivo approfondirsi delle conoscenze circa il Giappone, per buona parte del secolo (prima che l'avvio delle persecuzioni contro i cristiani temperasse l'ottimismo circa il successo della missione), le relazioni missionarie non si discostarono dall'ottica di rappresentazione adottata da Saverio. In una lettera del 1554, per esempio, Pietro d'Alcena, introducendo i dibattiti religiosi che erano soliti consumarsi fra padri gesuiti e cristiani giapponesi, conclude che i giapponesi sono « Christiani tali, che [...] non potrei far differenza da loro a nostri fratelli » (Alcena, 1558, p. 177). In una lettera del 1561, padre Cosme de Torres comparava l'inclinazione giapponese all'onore a quella degli antichi romani, commentando come tale attitudine li spingesse a praticare virtù quali il rispetto verso parenti e amici pur in assenza del timor divino.<sup>16</sup> Nella *Historia del Principio y Progreso de la Compania de Jesus en las Indias Orientales (1542–64)*, Valignano giudicava i giapponesi superiori persino agli europei, un giudizio ampiamente ripreso e citato nella letteratura derivativa, come il testo relativo alla *Tenshō shisetsu* di Guido Gualtieri.<sup>17</sup>

Le rappresentazioni del Giappone incluse nelle fonti missionarie, per quanto fondate sull'osservazione fattuale, rimasero certamente, nel corso di tutto il XVI secolo, un prodotto intellettuale, piuttosto che il riflesso diretto di una realtà oggettiva. Le relazioni prendevano parte in un complesso processo di auto-definizione da parte dei missionari gesuiti e, attraverso di essi, dei lettori europei; esse interpretavano e assimilavano il Giappone attraverso categorie radicate nella religione

16. Torres, 1565. Il paragone, un sottile modo per sottolineare la somiglianza fondamentale fra giapponesi ed europei, dove il principale elemento di distinzione era costituito, come era stato per gli antichi romani, dalla mancanza di accesso alla "vera" religione, rivestiva un peso ancora maggiore in considerazione dell'ammirazione di cui i gesuiti investivano il mondo latino, come modello di eloquenza.

17. « Non si può negare, che quella gente non sia tutta generalmente di natura nobile e cortese, e abbia sì buon naturale, che quanto a questa parte faccia vantaggio non solo agli Indiani, ma anco a nostri Europei » (Gualtieri, 1586, p. 8).

cristiana e che originavano da una visione teleologica (l'idea della inevitabile salvezza collettiva attraverso la fede cristiana) essenzialmente eurocentrica. D'altra parte, la gerarchia di civiltà tracciata dai pensatori gesuiti si imperniava su una visione del genere umano che si potrebbe definire universalista, in quanto improntata a una idea di fondamentale unità — o assenza di distinzioni *ontologiche* — fra razza e razza. Il discrimine fra civiltà e civiltà era identificato piuttosto in fattori di natura *culturale*, e non necessariamente attribuendo alla cultura europea un posto esclusivo al vertice delle società umane.

Ho-Fung (2003) ha evidenziato come le correnti sinofile del pensiero illuminista contraddicano l'idea di un dominio incontrastato, nel complesso della tradizione orientalista europea, dell'idea di una differenza innata fra civiltà cinese e civiltà europea, dove sia chiara l'implicazione di una "superiorità occidentale". Conclusioni simili sembrano poter essere derivate anche dalle fonti letterarie sul Giappone del XVI secolo, in cui all'idea di superiorità della fede cristiana (sempre presente), fa da contrappunto il riconoscimento di una comparabilità (e, a tratti, persino di una superiorità) culturale della società giapponese rispetto a quella europea.

### Riferimenti bibliografici

- ALCACENA, PIETRO (1558). "Lettera di Pietro d'Alcacena della compagnia di Iesu, uenuta dal Giapon alli scolari del collegio di detta compagnia in Coimbra, fatta in Goa. 1554". In Tramezzino, Michele (a cura di). *Diversi avisi particolari dall'Indie di Portogallo ricevuti, dall'anno 1551 fino al 1558 dalli Reverendi padri della compagnia di Giesu, dove s'intende delli paesi, delle genti, & costumi loro, & la grande conversione di molti popoli, che hanno riceuuto il lume della santa fede, & religione Christiana*. Venezia: Michele Tramezzino.
- Anonimo (1591). "Lettera Annale del Giapone delli 24. Di Febraio. 1589". In Zannetti, Francesco (a cura di). *Lettere Del Giapone, Et Della Cina De Gl'Anni M.D.LXXXIX & M.D.XC: Scritte al R. P. Generale della Compagnia di Giesu*. Roma: Francesco Zannetti.
- BARKER, CHRIS (2011). *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage.
- BOSCARO, ADRIANA (1973). *Sixteenth Century European Printed Works on the First Japanese Mission to Europe: A Descriptive Bibliography*. Leiden: Brill.
- (2008). *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549–1639)*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina.
- BOXER, CHARLES RALPH (1951). *The Christian Century in Japan: 1549–1650*. Berkeley: University of California Press.
- BREEN, JOHN (2003). "Shinto and Christianity. A History of Conflict and Compromise". In Mullins, Mark R. (Ed.). *Handbook of Christianity in Japan*. Leiden: Brill, pp. 249–276.
- CARRION, FRANCESCO (1584). "Lettera Annuale Del P. Francesco Carrion Al P. Generale della Compagnia di Giesu dal Giappone l'anno 1579". In Zannetti, Francesco

- (a cura di). *Alcune Lettere delle cose del Giappone. Dell'anno 1579. Insino al 1581*. Roma: Francesco Zannetti.
- COOPER, MICHAEL (1965) (Ed.). *They came to Japan: an anthology of european reports on Japan, 1543–1640*. London: Thames and Hudson.
- EBISAWA, ARIMICHI (1971). *Kirishitan shi no kenkyū*. Tōkyō: Shin jinbutsu ōraisha.
- ELLIS, ROBERT RICHMOND (2003). “‘The Best Thus Far Discovered’: The Japanese in the Letters of Francisco Xavier”. *Hispanic Review*, 71, 2, pp. 155–169.
- FROIS LUIS (1584), “Copia di una del P. Luigi Froes à 14. d’aprile del 1581. Scritta in Meaco ad altri della compagnia nell’istesso Giappone quali conosceuano le genti, & intendeuano la lengua”. In Zannetti, Francesco (a cura di). *Alcune Lettere delle cose del Giappone. Dell’anno 1579. Insino al 1581*. Roma: Francesco Zannetti.
- (1588). “Lettera del P. Luigi Froes scritta per commissione del P. Gasparo Coeglio Viceprouinciale del Giappone, al P. Alessandro Valignano Prouinciale dell’India della Compagnia di Gesù a’ 7. d’Ottobre 1586”. In Zannetti, Francesco (a cura di). *Avvisi della Cina et Giappone del fine dell’anno 1586. con l’arrivo delli signori giapponesi nell’India. Cauati dalle lettere della Compagnia di Gesù. riceuute il mese d’ottobre 1588*. Roma: Zannetti.
- (1598). *Ragguaglio della morte di Qvabacondono, scritta dal P. Luigi Frois della Compagnia di Gesù, dal Giappone nel mese d’Ottobre del 1595*. Roma: Zannetti.
- GUALTIERI, GUIDO (1586). *Relationi della venuta de gli ambasciatori giapponesi à Roma, fino alla partita di Lisbona. Con vna descrizione del lor paese, e costumi, e con le accoglienze fatte loro da tutti i Prencipi Christiani, per doue sono passati*. Venezia: Gioliti.
- HIGASHIBABA, IKUO (2001). *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Leiden: Brill Academic.
- HODGEN, MARGARET (2011). *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- HO–FUNG HUNG (2003). “Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East–West Differences from 1600 to 1900”. *Sociological Theory*, 21, 3, pp. 254–280.
- LACH, DONALD (1965). *Asia in the making of Europe. The Century of discovery*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MARAINI, FOSCO (1962). *Ore giapponesi*. Bari: Leonardo Da Vinci.
- MASSARELLA, DEREK (1990). *A World Elsewhere. Europe’s Encounter with Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- (1996). “Some reflections on Identity Formation in East Asia in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”. In Deenon, Donald et al. (Eds.). *Multicultural Japan. Palaeolithic to Postmodern*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 135–152.
- (2008). “Revisiting Japan’s ‘Christian Century’”. *Casahistoria*.

(<http://www.casahistoria.net/japanchristaincentury.pdf>)

MATSUDA, KIICHI; KAWASAKI, MOMOTA (1977–1980) (a cura di). Frois, Luis, *Nihonshi*, 12 voll. Tōkyō: Chūōkōronsha.

MEXIA, LORENZO (1584). “Lettera annale del Padre Lorenzo Mexia al Padre Generale della Compagnia di Giesu dal Giappone l’anno 1580”. In Zannetti, Francesco (a cura di). *Alcune Lettere delle cose del Giappone. Dell’anno 1579. Insino al 1581*. Roma: Francesco Zannetti.

MONACO, GIUSEPPINA (1992). “La stampa periodica nel Cinquecento”. In Santoro, Marco (a cura di). *La stampa in Italia nel Cinquecento*. Roma: Bulzoni, pp. 641–649.

MORAN, JOSEPH FRANCIS (1993). *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. London: Routledge.

OLIVEIRA E COSTA, JOÃO PAULO (2007). “Japan and the Japanese in printed works in Europe”. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 14, pp. 43–107.

PALLOTTA, AUGUSTUS (1992). “The New World and Italian Readers of the Spanish Historie in the Sixteenth Century”. *Italica*, 69, pp. 345–358.

PASIO, FRANCESCO (1601). *Copia d’vna breve relatione della Christianità di Giappone, Del mese di Marzo del M.D.XCVII. infino ad Ottobr. del medesimo Anno, Et della morte di Taicosama Signore di detto Regno. Scritta del P. Francesco Pasio, al M.R.P. Claudio Acquaiua Generale della Compagnia di Giesu*. Venezia: Giovanni Battista Ciotti.

RUBIÉS, JOAN-PAU (2002). *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250–1625*. Cambridge: Cambridge University Press.

RYAN, MICHAEL T. (1981). “Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”. *Comparative Studies in Society and History*, 23, pp. 519–538.

SAID, EDWARD (1979). *Orientalism*. New York: Vintage books.

SAVERIO, FRANCESCO (1552). “Copia de una lettera del Padre Maestro Francesco Xauier dal Giapan indirata al Colleggio della scolari de detta Compagnia in Coymbra di Portogallo”. In Dorico e Bressani (a cura di). *Avvisi particolari delle Indie di Portogallo, ricevuti in questi doi anni del 1551 et 1552 da li padri de la copagnia de Jesu, dove fra molte cose mirabili si vede delle Paesi delle genti et costumi loro et la grande coversione di molti populiche cominciano a ricevere la Religione Christiana*. Roma: Dorico e Bressani.

——— (1558). “Copia d’vna lettera del P.M. Francesco Xauier, preposito provinciale della compagnia di Iesu nell’Indie, per tutti quelli di essa compagnia in Europa, riceuuta nel mese di Marzo. 1553”. In Tramezzino, Michele (a cura di). *Diversi avisi particolari dall’Indie di Portogallo ricevuti, dall’anno 1551 fino al 1558 dalli Reverendi padri della compagnia di Giesu, dove s’intende delli paesi, delle genti, & costumi loro, & la grande conversione di molti popoli, che hanno riceuuto il lume della santa fede, & religione Christiana*. Venezia: Michele Tramezzino.

SAVERIO, FRANCESCO; LANCILLOTTO, NICOLAO (1562). “Copie et estratto delle lettere di M. Francesco Xauier con la informatione di Paolo di Giapan, et alcuni capitoli della lettera di Nicolao Lancillotto del Cocin. Estratto di certe lettere dell’India,



- et d'una di Maestro Francesco Xauier di Cocin à dodici di Gennaro 1549. Alcuni capitoli di una lettera di Nicolao Lancillotto di Cocin à uentisei di Dicembre 1548". In Tramezzino, Michele (a cura di). *Nuovi avisi dell'Indie di Portogallo, Riceuuti dalli Reuerendi Padri della compagnia di Giesu, tradotti dalla lingua Spagnuola nell'Italiana, Terza parte*. Venezia: Michele Tramezzino.
- STEFANONI, FRANCESCO (1580). "Del Padre Giovan Francesco Stefanone, scritta dal Meaco al Padre visitatore". In Ferrari, Antonio (a cura di). *Lettere dell'India Orientale, scritte da' Reuerendi Padri della Compagnia di Giesu'. Nelle quali si scopre la grande arte vsata de gli istessi, per liberar l'anime degli infideli indiani dalla potestà del nimico infernale, et ridurle alla nostra Santa Fede*. Venezia: Antonio Ferrari.
- THELLE, NOTTO R. (2003). "The Christian encounter with Japanese Buddhism". In Mullins, Mark R. (Ed.). *Handbook of Christianity in Japan*. Leiden, Boston: Brill, pp. 227–248.
- TORRES, COSME DE (1565). "Copia di una del Giappon del padre Cosimo di Torres, per il padre Antonio di Quadros Prouinciale dell'India à 8. di Ottobre 1561". In Tramezzino, Michele (a cura di). *Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo, venuti nuouamente dalli R. Padri della Compagnia di Giesu, & tradotti dalla lingua spagnuola nella italiana. Quarta parte*. Venezia: Michele Tramezzino.
- VALIGNANO, ALESSANDRO; CARVALHO VALENTINO (1603). *Lettera dei P. Alessandro Valignano, visitatore della Compagnia di Giesu nel Giappone, e nella Cina, del 1599* [e supplemento di p. Valentino Carvalho]. Venezia: Giovanni Battista Ciotti.
- VILELA, GASPAS (1565). "Lettera del padre Gaspar Villela, scritta dal Meaco città de Giappon alli 17. de Agosto 1561. alli padri et fratelli della compagnia di Giasu". In Tramezzino, Michele (a cura di). *Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo, venuti nuouamente dalli R. Padri della Compagnia di Giesu, & tradotti dalla lingua spagnuola nella italiana. Quarta parte*. Venezia: Michele Tramezzino.
- WICKI, JOSE (1976–1984) (a cura di). Frois, Luis. *Historia de Japam, edicao anotada, 5 voll.* Lisbona: Presidencia do Conselho de Ministros, Secretaria de Estado da Cultura, Direccao–Geral do Patrimonio Cultural, Biblioteca Nacional de Lisboa.
- ZANNETTI, FRANCESCO (1586) (a cura di). *Avisi del Giappone de gli anni MDLXXXII, LXXXIII et LXXXIV. Con alcuni altri della Cina dell'LXXXIII e LXXXIV. Cauati dalle lettere della Compagnia di Giesu*. Roma: Francesco Zannetti.

## Representations of Japan on Sixteenth Century European Literature

In his chapter on "encounters", and in several other passages of *Ore giapponesi*, Fosco Maraini muses on the historical intercourse between Europe and Japan and on the representations of Japan included in contemporary "Western" literature. Anticipating the stance of Edward Said and other later participants in the debate on Orientalism, he interprets such representations as influenced by the "three occidental religions", with their "assumptions of superiority, due to their mystical kinship with the absolute". The aim of the current paper is to explore the representations of Japan in sixteenth-century European literature. It will examine if, and in which ways,

Maraini and Said's perspectives on Orientalism apply, in light of the intellectual and material background of the intercommunication between the Japanese and the Jesuit missionaries who wrote about them.

### 十六世紀ヨーロッパ文学における日本についての叙述 ソニア・ファーヴィ

フォスコ・マライーニが「Ore giapponesi」において、エドワード・サイードのオリエンタリズムの理論に先んじて、ヨーロッパにおける日本への誤ったイメージがキリスト教・ユダヤ教・イスラム教の排他的信仰の影響を受けて形成されてきたと主張した。この論文の目的は、十六世紀のヨーロッパで出版された日本関係の資料における日本のイメージを概説することにある。マライーニ、サイードの論理をどうやってそのイメージに当てはめるのかという問題を考慮し、南ヨーロッパのイエズス会士と日本人の関係およびその関係から生じたイエズス会の文学を調べたものである。

Sonia Favi

# Il dialogo diplomatico nippo–europeo negli anni della Guerra Fredda

Paradigmi interpretativi e prospettive di analisi

OLIVIERO FRATTOLILLO

## I. Premessa

« Così siamo rimasti fino a tardi nella notte a chiacchierare. Come una volta. Mentre Satori, Illuminazione, ronfava nel suo cesto foderato di velluto rosa, e l'Europa — lontanissima — continuava a cadere in pezzi ». Così scrisse Fosco Maraini, aggiungendo poi in nota: « Il 1992 ormai si avvicina. Sarà davvero la volta buona per farla, questa santa Europa? » (Maraini, 1988, p. 261)

Il 7 febbraio 1992, a Maastricht, l'Unione Europea si dotò finalmente di una precisa connotazione politica e cessò di apparire come un ideale quasi vagheggiato, da Maraini come da tanti altri. Anche in Giappone questo evento assunse un importante significato politico, segnando probabilmente il punto di rottura definitivo con l'eredità bipolare nei suoi rapporti con Bruxelles.

Il presente contributo intende presentare un'analisi del processo di istituzionalizzazione delle relazioni tra il Giappone e l'Europa (intesa, prima come Comunità Europea e fino alla istituzione dell'Unione Europea) nel secondo dopoguerra. I rapporti diplomatici tra questi due attori, in effetti, sono stati spesso considerati deboli dal punto di vista storico. Tuttavia, anche se la storia della loro interazione politica non ha prodotto risultati significativi durante l'era bipolare, essa è stata caratterizzata da vari tentativi di dialogo a livello diplomatico. Tentativi che sono stati "oscurati" a causa di fattori specifici, come il peso esercitato da variabili esterne.

Tra gli obiettivi principali vi è quello di mettere in luce il peso che la struttura del sistema internazionale ha esercitato, in particolare, nella mancata costruzione di un dialogo diplomatico proficuo per entrambi gli attori.<sup>1</sup>

1. Per una trattazione analitica del tema si rimanda a Frattolillo (2013).

## 2. La costruzione storica della relazione politica. “Quiet politics” per tiepidi traguardi

Dopo la stipula del Trattato di Sicurezza nippo-americano nel 1951, e per buona parte degli anni Cinquanta, sebbene fossero stati ripresi i contatti diplomatici tra Tōkyō e le cancellerie dei vari stati europei, le relazioni con l'Europa furono contrassegnate da una crescente diffidenza verso il Giappone, accentuata dai suoi crescenti attriti commerciali con gli Stati Uniti. Alcuni paesi europei, come la Gran Bretagna, la Francia, l'Olanda e la Germania, guardavano con preoccupazione alla minaccia che il tessile giapponese poteva rappresentare per le proprie industrie. Non mancarono, infatti, resistenze per l'ingresso del paese nel GATT (1955) verso cui, invece, premevano gli americani. Ma non fu con maggiore entusiasmo che Tōkyō accolse la notizia della firma a Roma nel 1957 del Trattato che istituì la Comunità Economica Europea (CEE). Se in Europa si temeva la spietata concorrenza sul mercato interno dei prodotti nipponici, il Giappone nutriva forti perplessità sui possibili effetti derivanti dall'applicazione della cosiddetta “Tariffa Doganale Unica” sul proprio commercio verso la CEE (Strange, 2003, p. 78). Il timore di ritrovarsi di fronte alla creazione di un blocco protezionistico, di un *trading club* da cui Tōkyō potesse rimanere escluso, alimentò una vera e propria isteria nei circoli diplomatici e nella *business-community* nipponica. Il cosiddetto “Noordwijk Agreement” siglato il maggio 1958 dalle associazioni per il commercio del cotone di Germania, Austria, Belgio, Olanda, Italia, Francia, Svizzera e Norvegia « forbade the re-export to participating countries of grey cloth admitted temporarily on a duty-free basis into other countries for finishing » e sembrò quindi confermare tale ipotesi (Aggarwal, 1985, p. 73; Blokker, 1989, p. 97). Una mediazione diplomatica *vis-à-vis* con i partner europei avrebbe potuto arginare gli effetti di una prospettiva così allarmante. La visita di stato del Primo Ministro Kishi Nobusuke a Londra, compiuta tra il 12 e il 16 luglio 1959, inaugurò una inattesa missione diplomatica, durata circa un mese, che toccò anche altre capitali europee, oltreché l'America Latina (Iokibe *et al.*, 2008, p. 69).

Sebbene l'iniziativa del governo Kishi fosse stata determinata dall'esigenza di favorire un allentamento delle tensioni sugli scambi commerciali tra il Giappone e la nascente CEE, l'agenda diplomatica ufficiale di tali incontri era incentrata su *issue* di natura esplicitamente politica (riguardanti, in primo luogo, il contenimento della minaccia sovietica), per le quali si poté registrare una sostanziale comunanza di vedute (Iriye, 1966). Ciò appare ancor più significativo se si considera che il premier giapponese avesse ufficialmente dichiarato di considerare prioritario concentrarsi sul Sud-Est asiatico (non comunista) e sulla crescita economica del paese (Takahashi, 2000, pp. 178–179). Una simile enfasi su questioni di *high politics* fu una parentesi isolata nel quadro delle relazioni nippo-europee del periodo post-bellico, destinata a rimanere tale almeno fino agli anni Ottanta, quando i rapporti tra i due attori cesseranno di essere dominati esclusivamente da interessi e logiche di tipo mercantilistico. In effetti, sebbene l'Europa e il Giappone stessero ormai diventando attori economici e politici sempre più rilevanti, nel corso degli anni Sessanta la loro interazione restò confinata nella dimensione degli scambi commerciali. Il nuovo premier giapponese, Ikeda Hayato (al governo dal 1960 al 1964), si lasciava alle spalle anni che erano stati segnati da una serie di turbolenze sociali e politiche, dalle diffuse proteste popolari che avevano accompagnato l'epilogo del mandato di Kishi e quindi

il rinnovo del Trattato di Sicurezza con gli USA. Verso la sua nazione dovette fungere da “conciliatore” e spostare l’attenzione pubblica su ambiziosi obiettivi di tipo economico.

Tuttavia, a dispetto delle potenzialità offerte dalla crescente multipolarità del sistema politico-economico globale a partire proprio dagli anni Sessanta, i risultati raggiunti in questo periodo dagli scambi tra il Giappone e l’Europa non furono incisivi. A Ikeda va riconosciuto il merito di aver provato a inaugurare una cooperazione trilaterale con gli USA e l’Europa in campo economico, tentativo fallito principalmente a causa della diffusa avversione europea verso le pratiche commerciali nipponiche (Edström, 1999, pp. 46–56). L’alleanza nippo-americana si era proiettata, infatti, ben oltre i confini della partnership politica e militare e aveva generato un meccanismo di crescente interdipendenza economica che aveva trasformato la natura dei rapporti tra i due paesi e la nuova architettura di scambi economici e commerciali tra le due sponde del Pacifico aveva certamente aiutato a superare l’impopolarità in Giappone dello stesso accordo militare (Hughes, 2001, pp. 56–69). Senza sottovalutare le profonde implicazioni che in questo senso ha determinato il rapporto privilegiato con Washington, è però innegabile che gli europei percepissero il Giappone come un “pericolo”. Una presenza che avrebbe potuto minare « la vitalità economica dei singoli stati europei e la stessa unità della CEE » (Hughes, 2001, p. 57).

La missione o l’offensiva diplomatico-commerciale dell’autunno 1962 compiuta in Europa da Ikeda, con al seguito i più importanti esponenti del Keidanren, fu concepita proprio in questi termini. Ciononostante, Tōkyō non sottovalutò la rilevanza dei risvolti politico-strategici che la cooperazione con l’Europa avrebbe potuto generare e che cercò di incoraggiare in nome della condivisione dei valori della democrazia e del libero commercio. La stabilità della regione mediorientale e la sicurezza energetica erano questioni prioritarie per il Giappone così come per l’Europa, mentre l’efficacia del contenimento sovietico avrebbe avuto certo ripercussioni anche sull’asse transpacifico. Fu in quest’ottica che, proprio a cavallo degli anni Sessanta, Tōkyō intese inaugurare incontri bilaterali periodici con i governi di Londra, Parigi, Berlino e Roma. L’Europa non poteva ignorare il peso sempre maggiore che il Giappone stava assumendo all’interno delle strutture della comunità internazionale e il suo ingresso nell’OCSE nel 1964 non fece che confermare tale tendenza. Oltretutto, le misure di politica economica promosse dal nuovo governo produssero risultati impressionanti: nel 1960 il paese era diventato quasi la quinta economia del pianeta (Miller; Wich, 2011, p. 63). Questa nuova fase coincise con, e al tempo stesso produsse, un nuovo corso nelle sue relazioni politiche con l’Occidente e il Giappone era diventato, insieme agli Stati Uniti e all’Europa Occidentale, uno dei “tre pilastri del mondo libero” (Iokibe, 2006, pp. 116–117). Il nuovo governo giapponese guidato da Satō Eisaku inaugurò un nuovo corso in politica estera. L’ordine internazionale non era più soltanto il riflesso di un bipolarismo elastico: l’emergere di nuovi conflitti legati ad antagonismi locali, insieme a squilibri di ordine regionale determinarono il delinearsi di nuovi scenari strategici. La stabilità del sistema internazionale non poteva più dipendere a lungo esclusivamente dalla coesistenza pacifica dei due blocchi (Satō, 1999). Oltretutto, la crisi petrolifera del 1973 indusse il Giappone a potenziare le proprie vie di accesso al petrolio e ai suoi derivati: da un lato, furono estesi i programmi di Aiuto Pubblico allo Sviluppo (APS) verso i paesi del Vicino e Medio Oriente; dall’altro, Tōkyō abbandonò la sua posizione diplomatica

marcatamente filo-israeliana, riconoscendo l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina (OLP) come organo rappresentativo palestinese (Morikawa, 1996, p. 69). Questo nuovo orientamento in politica estera fu la sintesi del suo tradizionale pragmatismo strategico e della più recente tendenza verso l'acquisizione di una maggiore indipendenza da Washington (Kataoka, 2002, pp. 70-72).

Sulla base di tali premesse, è facile immaginare come i rapporti nippo-europei anche in questa nuova decade continuarono a essere dominati da contenziosi commerciali. Il primo insediamento a Tōkyō di una delegazione della Comunità Europea si ebbe soltanto nel 1974, non senza l'imbarazzo provato dai funzionari giapponesi che dovevano interfacciarsi con questo ibrido diplomatico. La riluttanza giapponese a riconoscere la CE come un attore unitario e come il principale interlocutore europeo è dimostrata anche dal ritardo con il quale il Giappone ha istituito la sua delegazione a Bruxelles, cinque anni più tardi. Neanche la programmazione di riunioni annuali, a partire dal 1978, tra il parlamento giapponese e quello europeo servì a lenire i sentimenti di diffidenza nei confronti della Comunità, dal momento che i politici giapponesi sembravano mostrare una certa noncuranza della loro controparte.

Intanto, le relazioni nippo-americane, già deterioratesi in seguito ai due "Nixon shock" (Frattolillo, 2009, p. 311), e con la CE (pronta ad accodarsi alle recriminazioni americane su questioni commerciali) conobbero una involuzione, riducendosi a una serie interminabile di estenuanti conflitti commerciali lungo tutti gli anni Settanta: le imprese giapponesi furono accusate di ogni tipo di pratiche illegali, dal dumping al plagio tecnologico. USA e CE denunciarono le collusioni delle imprese nipponiche con la burocrazia statale e col sistema giuridico, collusioni che avrebbero impedito alle imprese occidentali di vedere tutelati i propri diritti in Giappone.

### 3. Dalla "low politics" all'intesa matura

È con gli anni Ottanta che le relazioni nippo-europee cominciarono ad assumere maggiore spessore politico. Nella percezione comune europea il Giappone si trasformò da "pericolo" in "partner", risultato di una "prima acquisita maturità" dei rapporti politici tra le due parti che si accompagna alla consapevolezza per gli europei di potersi interfacciare con un attore in grado di operare in partnership sia con i singoli stati membri che con il governo comunitario. Un primo sforzo per un'azione politica congiunta si ebbe nel 1980, quando gli ambasciatori dei paesi membri della CE e quello giapponese in Iran sottoscrissero una dichiarazione congiunta per chiedere il rilascio degli americani tenuti in ostaggio nell'ambasciata di Teheran. Nel 1983, poi, si concordarono incontri con cadenza biennale tra il Ministero degli Affari Esteri giapponese (MOFA) e alcuni organismi della CE; nel 1984, le conferenze ministeriali, incentrate ancora su temi economici e, nel 1985, le riunioni annuali tra la Troika dei direttori politici della CE e la controparte giapponese. Nel *Diplomatic Bluebook* del 1985 il MOFA riconobbe che l'istituzione delle riunioni ministeriali aveva prodotto un mutamento qualitativo nelle relazioni nippo-europee passando dal modello di *confrontation and friction* a quello di *dialogue and cooperation*.

Ciononostante, non sono mancati contenziosi commerciali, associati prevalentemente agli effetti sortiti dall'apprezzamento dello yen in seguito all'Accordo del

Plaza del 1985 e alle barriere costituite dai *keiretsu*. Gli attriti maggiori riguardarono i rapporti con Washington. Nonostante le severe misure adottate, infatti, il surplus commerciale nipponico nei confronti degli Stati Uniti diminuì solo marginalmente. La reazione americana assunse toni quasi isterici. Il Giappone fu oggetto di critiche spietate e di richieste sempre più esose, culminate nel contenzioso commerciale noto come *Structural Impediments Initiative* (tra il 1989 e il 1990), imposto dagli USA sotto l'ondata nipponofobica della campagna *Japan Bashing* (Mazzei; Volpi, 2006, p. 97). La Commissione Europea, in un primo momento, sperò di poter beneficiare indirettamente delle pressioni statunitensi sul Giappone. Ma di fronte al repentino e febbrile incremento degli investimenti esteri diretti giapponesi nei paesi membri, la Commissione decise di seguire la linea dura degli USA, puntando il dito contro le barriere commerciali giapponesi.

Con la fine della Guerra Fredda e il collasso del comunismo nell'Europa centro-orientale il dialogo tra il Giappone e l'Europa entrò in una fase del tutto nuova.<sup>2</sup> Il mutato contesto geopolitico e geoeconomico agli inizi degli anni Novanta aveva posto nuove sfide e, al contempo, nuove possibilità per l'intera comunità internazionale. L'Europa aveva creato il suo mercato unico e il Giappone era diventato il suo principale creditore, mentre gli Stati Uniti dovevano gestire il pericolo che la propria egemonia economica fosse compromessa dal polo emergente che univa le due estreme periferie eurasiatiche. Peraltro, la contestuale e straordinaria diffusione del processo di globalizzazione aveva reso indispensabile ricorrere a forme di cooperazione ad ampio raggio e su *issue* sia di *high* che di *low politics*. In tale scenario, la costruzione di una vera partnership tra i due attori si rivelò una necessità non più procrastinabile. Oltretutto, dal punto di vista giapponese, aveva ancora un certo peso il desiderio di allargare la propria influenza economica in Europa, nella quale avrebbe anche trovato un valido partner nella promozione del multilateralismo. La scelta di impegnarsi in Europa avrebbe, infine, dato seguito alle richieste di quanti, in prima fila gli Stati Uniti, premevano affinché il Giappone "condividesse gli oneri" degli affari internazionali (secondo il principio del *burden-sharing*).

L'incontro tra il Premier Kaifu Toshiki e il Presidente della Commissione Europea Jacques Delors nel maggio 1991 offrì la possibilità al Giappone di svolgere un ruolo concreto nel processo di ricostruzione economica dell'Europa centro-orientale, garantendo la sua partecipazione attiva alla Conferenza sulla Sicurezza e Cooperazione in Europa (l'attuale OCSE) e ad altre misure volte all'assistenza dei paesi appartenenti all'ex blocco sovietico. Tōkyō elargì il 10% dei fondi della Banca Europea per la Ricostruzione e lo Sviluppo ed erogò aiuti consistenti alla Polonia e all'Ungheria.

Questo *engagement* senza precedenti del Giappone in Europa (mutando la propria identità da partner a *participant*) favorì il rafforzamento del dialogo politico che si espresse formalmente nella "Dichiarazione congiunta sulle relazioni tra il Giappone e la Comunità Europea" (Dichiarazione dell'Aja) del 18 luglio 1991.<sup>3</sup> Si trattò di un passo decisivo nelle relazioni nippono-europee che inaugurò una nuova

2. Approfondimenti in Hosoya (1993), Drifte (2000, p. 202), Hook *et al.* (2005), Reiterer (2004), Mochizuki (2007) e Owada (2001).

3. Per una consultazione integrale del testo si veda: [http://eeas.europa.eu/japan/docs/joint\\_pol\\_decl\\_en.pdf](http://eeas.europa.eu/japan/docs/joint_pol_decl_en.pdf) (28/01/2013)

importante fase di partenariato. Il successo delle labirintiche procedure consultive che la precedettero fu dovuto, in larga parte, a Owada Hisashi, vice Ministro per gli Affari Esteri, ispirato evidentemente dal modello della Dichiarazione Transatlantica sulle relazioni CE–USA del 1990 (Owada, 2001, pp. 17–18.). Da questo momento in poi, uno specifico *EU factor* ha iniziato a influenzare tutte le relazioni politiche tra il Giappone e l'Europa, benché il primo abbia continuato a potenziare i suoi legami bilaterali con i singoli paesi europei.

#### 4. Le prospettive di analisi

Le relazioni storiche nippo–europee riguardanti buona parte del periodo della Guerra Fredda sono state comunemente inquadrare e intese all'interno di una narrativa che ha reiterato il sostanziale prevalere di una reciproca indifferenza sul piano diplomatico. Ciò è stato correlato, anche o soprattutto, all'assenza strutturale di un interesse da parte giapponese alle questioni di *high politics*. Si tratta di un'immagine che è stata spesso costruita prescindendo da un'analisi (o dall'interpretazione) del “contesto giapponese” (Mazzei, 2010, pp. 1617–1630), ossia — per usare una felice espressione di Gluck (1997, p. 759) — « without bringing the outside in ».

Si potrebbe osservare che nel momento in cui, nel contesto politico europeo, gli “eventi” hanno assunto il carattere di una “esperienza”, essi sono stati modellati entro i confini della “dimensione storica in Giappone”, il quale ha reagito di conseguenza. Naturalmente, possiamo intendere questa dinamica anche nella direzione opposta. Il *plot* — la “trama” — che ha quindi strutturato le interazioni tra i due attori è apparso come prodotto, o il risultato, di una lettura specifica degli eventi in entrambi gli spazi politici. Solo considerando congiuntamente le immagini e le percezioni che si sono avute della storia giapponese e del contesto europeo possiamo correlare performance apparentemente disgiunte tra di loro, ed elevare l'interazione dei due attori allo status di narrativa storica. Tale processo può essere compiuto se calato all'interno della storia del Giappone e della sua dimensione politico–diplomazia, tenendo presente anche fattori strutturali esterni. Come si è avuto modo di osservare, infatti, questioni di natura storica, economica e strategica hanno pesato congiuntamente nella sua agenda politica con Bruxelles. Va oltre tutto considerato che il ruolo degli USA — e più specificamente l'evoluzione delle relazioni nippo–americane negli anni del dopoguerra — ha quanto meno incoraggiato Tōkyō a ricercare verso l'Europa un approccio diplomatico circoscritto e di *low profile*. Come noto, Inoguchi ha proposto un modello storico–interpretativo che alternativamente guarda al Giappone come un “free rider” (nelle sfere dell'economia e della sicurezza), “challenger” (in termini commerciali) e “supporter” (con riferimento alle strutture politiche ed economiche internazionali) (Inoguchi, 2004, pp. 38–39). È proprio la coesistenza, o la sovrapposizione, di tali modelli ad aver rappresentato un enigma per l'Europa lungo l'intero periodo della Guerra Fredda, sebbene l'immagine del paese sul piano internazionale si andasse gradualmente consolidando.

Questi modelli sembrano conciliarsi, per certi versi, con le immagini proposte da Hughes, secondo il quale, nella storia delle sue relazioni con l'Europa, il Giappone ha risposto a tre diverse immagini agli occhi della sua controparte, trasformandosi da “pericolo” (a partire dagli anni Sessanta) a “partner” (durante gli anni Ottanta)



e infine a “participant” (dagli anni Novanta in poi) (Hughes, 2001, pp. 56–69). L’alternarsi di queste fasi fu chiaramente il prodotto di istanze storiche, interne ed esterne ai due contesti politici: la correlazione tra l’esperienza europea e quella giapponese volle servire a legittimare l’implementazione di una *Japanese horizontal political community* contrapposta a un non esclusivo *America-centred West*. Mentre ciò che Harootunian (1993, pp. 196–221) ha emblematicamente definito « America’s Japan », avrebbe modellato visceralmente l’immagine che il paese aveva di se stesso, le relazioni del Giappone con l’Europa hanno finito per essere compromesse in diversi modi. Secondo quanto sostenuto da Gluck (1993, p. 93), il Giappone sembra sia stato a lungo ostaggio della sua stessa storia del dopoguerra, specialmente in relazione ai suoi rapporti con gli Stati Uniti: « most countries ceased to speak of themselves as “post-war” in the domestic sense by the late 1950s and became instead “contemporary”. Japan’s “long post-war” was as distinctive as it was anachronistic ». Come osservato d’altra parte da Iwabuchi (2002, p. 9), nel periodo postbellico l’attenzione del Giappone era concentrata soprattutto sui suoi rapporti culturali con l’Occidente (dove gli Stati Uniti erano emblematicamente percepiti come il suo *cultural Other*), contro il quale « Japanese national identity has been constructed ».

Provando ad analizzare la dimensione storica delle interazioni nippo-europee dalla prospettiva delle relazioni internazionali, il primo problema che emerge riguarda l’approccio teorico da adottare. La questione non è nuova ed ha costantemente la letteratura scientifica dedicata al caso giapponese. Anche in questo caso quindi possiamo riscontrare le stesse difficoltà e ci troviamo perciò di fronte agli stessi vincoli metodologici: sia il paradigma neorealista che quello neoliberale possono spiegare solo parzialmente, e in senso limitato, la natura della “risposta” giapponese nell’ambito delle interazioni che il paese ha modellato con il mondo esterno. Così, anche in questo caso, le teorie di *mainstream* falliscono nel tentativo di spiegare a fondo la condotta del Giappone nei confronti dell’Europa durante la Guerra Fredda. Il problema si pone con particolare riguardo nel caso del paradigma neorealista dal momento che, come noto, il modello neoliberale è teoricamente più flessibile e perciò meno vincolante.

Tre sembrano essere i principali aspetti teorici utili ai fini della presente analisi: la distribuzione del potere, l’interdipendenza, l’identità.

La questione del mutamento, o della trasformazione — intesa come tendenza che si profila del sistema internazionale — può essere considerata come il fronte maggiormente critico nell’analisi condotta sul realismo strutturale di Waltz (2001). Un problema questo che è di riflesso presente anche nel realismo offensivo di Mearsheimer: l’incapacità di spiegare i cambiamenti sistemici e la questione della distribuzione del potere (Mearsheimer, 2003). Secondo il neoliberale Keohane, il neorealismo sarebbe particolarmente debole nel predire i cambiamenti, in special modo quelli determinati da fattori domestici, o economici, che la teoria stessa esclude a priori (Shroeder, 1994, pp. 108–148.).

Soltanto enfatizzando il ruolo delle norme, delle istituzioni e degli attori, più che quello dello Stato, il cambiamento può essere efficacemente interpretato. D’altro canto, una attenzione eccessiva alle variabili strutturali appare come il fattore che ha privato il neorealismo della capacità di prevedere la fine della Guerra Fredda — e, citando Kratochwil, « criticandone in qualche misura la sua storicità ». Nel caso specifico del Giappone, la debolezza o l’inefficacia dell’approccio neorealista, enfa-

tizzato da un certo numero di analisti, si adatta particolarmente bene alle specificità del paese e alla natura della sua condotta in politica estera (non essendo peraltro il Giappone un attore che può collocare le questioni di *hard politics* al vertice della sua agenda internazionale). Mentre si sono avuti, come ovvio, periodi storici in cui il paese ha perseguito il proprio “interesse nazionale” — inteso nei termini suggeriti da Katzenstein (1996, p. 19), come il prodotto di “norme costitutive” — anche nelle dinamiche che hanno caratterizzato le sue relazioni con l’Europa il Giappone può essere percepito come un attore che ha seguito un approccio mercantilistico. Dalla prospettiva neoliberale, invece, diversi aspetti della questione suggeriscono che la sua performance politica con Bruxelles possa essere iscritta all’interno di un processo di “interdipendenza complessa” (come teorizzata da Keohane e Nye fin dai primi anni Settanta) (Keohane; Nye, 2012).

Se per alcuni versi l’interazione politica tra i due attori sembra ben calarsi in questi canali interpretativi, i vari tentativi di dialogo diplomatico che si sono avuti hanno prodotto un nuovo modello che si proietta al di là dei confini teorici fin qui delineati. Le relazioni nippo-europee, infatti, dimostrano chiaramente che i due attori sono spesso stati condizionati da percezioni che — insieme alle influenze e ai vincoli sistemici legati, sul versante giapponese, alla dottrina Yoshida — hanno influito sensibilmente sulle loro relazioni diplomatiche, soffocando ogni possibile entusiasmo. Come suggerito dal titolo di un celeberrimo saggio pubblicato nel 1992 da Wendt, uno dei più eminenti esponenti del costruttivismo sociale nel campo delle relazioni internazionali, « *anarchy is what states make of it* » (Wendt, 1992): non esisterebbero, quindi, letture paradigma-tiche basate sulla nozione di conflitto o su quella di cooperazione come date a priori. Provando a sintetizzare piuttosto grossolanamente, la natura delle relazioni internazionali è il risultato di ciò che gli attori decidono di farne, a seconda del loro stesso modo di interagire. Per meglio comprendere le modalità secondo le quali queste pratiche intersoggettive sono costruite è però necessario prendere in considerazione la storia degli attori coinvolti, così come le idee e i valori sui quali la percezione delle loro identità è andata generandosi (Suganami, 2006, p. 58).

## 5. Conclusioni

Si potrebbe concludere osservando che nell’ambito della storia diplomatica riguardante le relazioni nippo-europee, e relativamente al periodo storico oggetto della presente analisi, possono essere identificate tre aree o tre elementi che hanno esercitato una influenza determinante: la struttura del sistema internazionale, il nazionalismo pragmatico, il discorso sull’identità. A seconda del momento storico e dei singoli casi, questa dimensione triadica ha fatto leva su elementi, fattori ed aspetti disparati, alternatamente o contestualmente.

Durante gli anni della Guerra Fredda, il sistema bipolare dal quale è scaturita la “risposta” nippo-europea (che qui consideriamo come “variabile dipendente”) ha rappresentato la cosiddetta variabile sistemica o variabile indipendente. Nella pura anarchia realista, specialmente in riferimento alla prima fase del bipolarismo, l’asse transpacifico divenne di fatto l’espressione di un bilateralismo all’interno del quale le questioni di *high politics* si andarono gradualmente affiancando ad altre di *low*

*politics*. D'altra parte il bilateralismo e l'economicismo della dottrina Yoshida inevitabilmente finì per condizionare la qualità delle relazioni diplomatiche nippo-europee, le quali finirono per essere spesso sacrificate in nome del superamento di attriti commerciali. Tuttavia in una prospettiva di lungo termine possiamo affermare che il Giappone si sia confrontato con successo con una serie di questioni riguardanti le sue relazioni politiche con l'Europa grazie proprio al suo approccio *low profile* e al suo nazionalismo pragmatico. Nel 1960, Charles De Gaulle definì con toni umilianti il premier Ikeda Hayato (che ai suoi occhi indossava le vesti di un transistor salesman), scandalizzando i giapponesi. Negli anni Settanta però Bruxelles mosse tiepidi tentativi nel considerare, in qualche senso, la possibilità di cooperare con Tōkyō nella gestione di un'economia sempre più interdependente su scala globale. Durante gli anni Ottanta poi, il Giappone e l'Europa divennero più vicini, inaugurando una sorta di partenariato sul piano politico. Come è evidente, il peso della struttura internazionale fu particolarmente decisivo nell'assenza di un dialogo politico, ma i vari tentativi registrati sul piano diplomatico generarono a « new way of understanding » (Gilson, 2000, p. 168). Le relazioni nippo-europee negli anni della Guerra Fredda hanno chiaramente dimostrato che i due attori hanno costruito la loro interazione procedendo passo dopo passo con l'evolversi del processo di istituzionalizzazione del dialogo politico che è stato costruito, per usare le parole di Gilson, attraverso « modalità di comprensione, risposte accettate e canali di comunicazione ». In altre parole, le opportunità di interazione offerte da quello che la stessa studiosa ha definito « a single moment » hanno incoraggiato la creazione del cosiddetto « habit of interaction » tra le due parti (Hosoya, 2012, pp. 317–337; Pardo, 2009).

### Riferimenti bibliografici

- AGGARWAL, VINOD K. (1985). *Liberal Protectionism: The International Politics of Organized Textile Trade*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- BLOKKER, NIELS (1989). *International Regulation of World Trade in Textiles: Lessons for Practice A Contribution to Theory*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- DRIFTE, REINHARD (2000). "Japan and the European Union". In Inoguchi, Takashi; Pumendra, Jain (Eds.). *Japanese Foreign Policy Today: A Reader*. New York: Palgrave.
- EDSTRÖM, BERT (1999). *Japan's Evolving Foreign Policy Doctrine (From Yoshida to Miyazawa)*. London: MacMillan Press.
- FRATTOLILLO, OLIVIERO (2009). "Il Giappone tra Est e Ovest: dal 'bilateralismo' all'ordine triadico". In Galluppi, Massimo. *Rivoluzione, controrivoluzione e politica di Potenza in Estremo Oriente*, Napoli: L'Orientale editrice.
- (2013). *Diplomacy in Japan–EU Relations. From the Cold War to the Post-Bipolar Era*. London; New York: Routledge.
- GILSON, JULIE (2000). *Japan and the European Union*. London: MacMillan.
- GLUCK, CAROL (1993). "The Past in the Present". In Gordon, Andrew (Ed.). *Postwar Japan as History*. Berkeley: University of California Press.

- (1997). "Patterns of the Past: Themes in Japanese History". In Gluck, Carol; Embree, Ainslie T. (Eds.). *Asia in Western and World History*. New York: East Gate Book.
- HOOKE, GLENN D. *et al.* (2005). *Japan's International Relations: Politics, Economics and Security*. London and New York: Routledge.
- HOSOYA, CHIHIRO (1993). *Nihon ga ikō no kiseki*. Tōkyō: NHK.
- HOSOYA, YUICHI (2012). "The Evolution of the EU–Japan Relationship: Towards a 'Normative Partnership?'". *Japan Forum*, 24, 3, pp. 317–337.
- HUGHES, CHRISTOPHER W. (2001). "Japan in Europe". In Hook, Glenn D.; Hasegawa, Harukiyo (Eds.). *The Political Economy of Japanese Globalization*. London: Routledge, pp. 56–69.
- INOBUCHI, TAKASHI (2004). "Tinkering Every 15 Years: a New Major Turn in Japan's Foreign policy?". *Japan Spotlight: Economic, Culture & History*, 23, pp. 38–39.
- IOKIBE, MAKOTO (2006). *Sengo Nihon gaikōshi*. Tōkyō: Yūhikaku.
- IOKIBE, MAKOTO *et al.* (2008) (Eds.). *Japanese Diplomacy in the 1950s: From Isolation to Integration*. London: Routledge.
- IRIYE, AKIRA (1966). *Nihon no gaikō*. Tōkyō: Chūkōronsha.
- IWABUCHI, KOICHI (2002). *Recentering Globalization. Popular Culture and Japanese Transnationalism*. Durham: Duke University Press.
- KATAOKA, NORIO (2002). *Tanaka Kakuei tei shosei nikki*. Tōkyō: Nikkei BP kikaku.
- KATZENSTEIN, PETER J. (1996). *Cultural Norms and National Security. Police and Military in Postwar Japan*. New York: Cornell University Press.
- KEOHANE, ROBERT O.; NYE, JOSEPH S. (2012<sup>3</sup>). *Power and Interdependence*. New York and San Francisco: Pearson Education.
- MARAINI, FOSCO (1988). *Ore giapponesi*. Milano: dall'Oglio Edizioni.
- MAZZEI, FRANCO; VOLPI, VITTORIO (2006). *Asia al centro*. Milano: EGEA.
- MAZZEI, FRANCO (2010). "Ripristinare la Via della Seta". In Mazzei, Franco; Carioti, Patrizia (a cura di). *Oriente, Occidente e dintorni... Scritti in onore di Adolfo Tamburello*. Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", vol. iv, pp. 1617–1630.
- MEARSHEIMER, JOHN J. (2003). *The Tragedy of Great Power Politics*. New York: W.W. Norton & Company.
- MILLER, LYMAN ALICE; WICH, RICHARD (2011). *Becoming Asia. Change and Continuity in Asian International Relations Since World War II*. Stanford: Stanford University Press.
- Ministry of Foreign Affairs of Japan (MOFA) (1985). *Diplomatic Bluebook*. Tokyo: Japan's Ministry of Foreign Affairs.

- MOCHIZUKI, MIKE (2007). "Japan's Changing International Role". In Berger, Thomas U.; Mochizuki, Mike; Tsuchiyama Jitsuo (Eds.). *Japan in International Politics: The Foreign Policies of An Adaptive State*. Boulder: Lynne Rienner.
- MORIKAWA, JUN (1996). *Japan and Africa: Big Business and Diplomacy*. London: Hurst & Company.
- OWADA, HISASHI (2001). "The Japan–EU Joint Declaration and Its Significance Toward the Future". In Ueta, Takako; Remacle, Éric (Eds.). *Japan–EU Cooperation: Ten Years After the Hague Declaration*. *Studia Diplomatica*, vol. LIV, pp. 17–18.
- PARDO, RAMON PACHECO (2009). "The Political Weakness of the EU in East Asia: A Constructivist Approach". *Asia–Europe Journal*, 7, pp. 265–280.
- REITERER, MICHAEL (2004). "Japan–EU Relations After EU Enlargement". *Asia Europe Journal*, 2, pp. 33–42.
- SATŌ, EISAKU (1999). *Satō Eisaku nikki*, vol. I. Tōkyō: Asahi shibunsha.
- SHROEDER, PAUL (1994). "Historical Reality Vs. Neo–Realist Theory". *International Security*, 10, 1, pp. 108–148.
- STRANGE, ROGER (2003). *Japanese Manufacturing Investment in Europe: Its Impact on the UK Economy*. New York: Routledge.
- SUGANAMI, HIDEMI (2006). "Wendt, IR, and Philosophy". In Guzzini, Stefano; Leander, Anna (Eds.). *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics*. Oxon: Routledge.
- TAKAHASHI, MASANORI (2000). *Kishi Nobusuke to Nichibei kankei tsūshi*. Tōkyō: Mikasa shobō.
- WALTZ, KENNETH N. (2001). *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis*. New York: Columbia University Press.
- WENDT, ALEXANDER (1992). "Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics". *International Organization*, 46, 2, pp. 391–425.

### **Japanese–European diplomatic dialogue during the Cold War. Interpretive paradigms and analysis prospects**

This contribution analyses the institutionalisation process of political relations between Japan and Europe during the postwar years. Diplomatic ties between Japan and Europe have often been considered weak from a historical perspective: indeed the main focus here is to analyse the political relations which existed between Tokyo and Brussels, consequently highlighting the weight exerted by the structure of the International System given the lack of an effective diplomatic dialogue. Japan's political image in Cold War Europe has often been constructed, according to Carol Gluck, for example, "without bringing the outside in". A constructivist analytical framework is therefore employed, as it is capable of considering the 'broad and deep' tendencies which emerged in the modern Japanese historical and political context, and which have conditioned Japanese engagement with Europe.

## 冷戦時代における日欧の外交上の歩み寄り解釈上の範例および分析の展望

### オリヴィエーロ・フラットリッロ

本研究は、第二次大戦後の日本とヨーロッパの関係正式化の過程の分析を基礎とするものである。日欧の外交関係は、歴史的観点からは脆弱なものであったと考えられてきた。実質的に有効な外交交渉が欠落しているという状況において国際システムの構造が果たした役割に焦点をあてて、日本とヨーロッパの政治的関係を分析することを目的とする。冷戦時代のヨーロッパにおける日本の政治のイメージは、キャロル・グラックの「without bringing the outside in」ということばに表されるように形成されていった。この点については、ヨーロッパとの関係を条件づけた歴史的かつ政治的現代の状況において観察される「広範囲の、そして、深い」傾向を考慮した構成主義的な分析フレームワークを構築する必要があるであろう。

Oliviero Frattolillo

# Agricoltura ed economia rurale in Giappone tra le due guerre mondiali

Una rilettura delle statistiche ufficiali

ANDREA REVELANT

Ogni centimetro di terra utilizzabile è stato spianato, diviso, irrigato, spesso terrazzato da secoli a costruire le risaie dove germoglia, cresce e matura il delicato e generoso cereale intorno a cui palpita la vita economica e sociale del popolo giapponese. (Maraini, 2000, p. 147)

Nell'opera di Fosco Maraini sono frequenti le pagine dedicate alla vita quotidiana delle comunità rurali in Giappone, come osservata per esperienza diretta nel corso di più soggiorni attraverso i decenni. La descrizione del paesaggio agricolo e della sua trasformazione nel tempo fornisce lo spunto a una più ampia riflessione sulle dinamiche socio-economiche in atto nel paese, nelle quali Maraini coglie il problematico rapporto tra pensiero e pratiche tradizionali, da un lato, e spinte a un moderno rinnovamento dall'altro.

Pur interessato da un vigoroso processo di industrializzazione dalla seconda metà dell'Ottocento, in termini demografici il Giappone rimase largamente rurale fino agli anni Cinquanta del secolo seguente, quando il "miracolo economico" postbellico determinò una rapida crescita dei centri urbani. Se ancora nel 1950 villaggi e cittadine con meno di 10.000 abitanti rappresentavano il 46% della popolazione complessiva, dieci anni dopo tale quota era scesa al 10%; particolarmente marcato risultava il calo delle comunità sotto i 5.000 abitanti, dal 25 all'1% (Andō, 1979, p. 6). Per numero di occupati, nel 1950 il settore primario rappresentava il 48,3% del totale, un valore di poco inferiore a quello del 1930 (49,4%) e perfino superiore al 1940 (44%) a causa della devastazione delle aree industriali e commerciali prodotta dalla guerra. Trascorso un altro decennio, l'economia rurale forniva ancora lavoro a quasi un terzo degli occupati, per scendere sotto i due decimi solo negli anni Settanta (Andō, 1979, p. 6).<sup>1</sup> Assai più rapido appare il declino del settore primario dal punto di vista della ricchezza prodotta: si stima che già alla fine del XIX secolo la sua quota calasse sotto il 40%, perdendo altri dieci punti nel ventennio seguente e assestandosi al 16–19% nel 1930–40 (Ohkawa, Takamatsu, Yamamoto, 1974, p. 202).

Da questi dati si deduce che per tutto il periodo considerato la produttività pro capite fosse molto più bassa in agricoltura rispetto agli altri settori dell'economia.

1. Oltre ad agricoltura e allevamento, in cui si colloca la gran parte degli occupati (il 93,6% nel 1950), il settore primario comprende qui selvicoltura, pesca e acquacoltura.

La forbice tra peso demografico e quota di prodotto aumenta a ritmo sostenuto nel 1920–30, passando da 1,8:1 a 2,7:1. Si comprende facilmente, perciò, per quali motivi la “questione rurale” (*nōson mondai*) abbia occupato un posto centrale non solo nel dibattito economico, ma anche politico del Giappone prebellico, specialmente negli anni segnati dalla Grande Depressione (Francks, 2006, capp. 7–10; Smith, 2001). Sul piano sociale, questo complesso problema appare risolto prima con la redistribuzione delle terre agricole attuata durante l’occupazione, quindi con il graduale calo della forzalavoro nel settore primario, che attualmente costituisce una quota esigua della popolazione.<sup>2</sup> In termini economici, invece, l’agricoltura giapponese rimane oggi caratterizzata da gravi inefficienze, tanto che il suo contributo al prodotto interno lordo è in gran parte annullato dal costo di sussidi e altre forme di protezione (Harada, 2011). Si può anzi affermare che proprio le politiche a tutela dei coltivatori, avviate già prima del secondo conflitto mondiale, abbiano indotto una crescente dipendenza del settore dal sostegno statale, ostacolandone il riassetto verso una maggiore competitività.

Il presente saggio si concentra sulla fase di massima rilevanza della questione agraria in Giappone, ossia il periodo compreso tra le due guerre mondiali. La storiografia ha dato ampio spazio al tema della conflittualità sociale nei villaggi e dei suoi riflessi sullo sviluppo di nuovi movimenti politici e associazioni di categoria (Nishida, 1997, capp. 1, 3; Waswo, 2006); si è inoltre analizzata la risposta istituzionale a tali fermenti, esaminando le iniziative di legge in materia agraria e i loro effetti (Miyazaki, 1980; Ōkado, 1983; Vanoverbeke, 2004). La scuola marxista ha dimostrato particolare interesse per le conseguenze sociali del capitalismo in ambito rurale, tentando di valutare in che misura si fosse verificato un processo di “proletarizzazione” dei coltivatori; questa diagnosi era infatti fondamentale per comprendere se vi fossero le premesse per una rivoluzione socialista. La discussione, sorta già all’epoca con la disputa tra *rōnō ha* e *kōza ha* (le due correnti che animarono il dibattito sul capitalismo giapponese), si è poi sviluppata a lungo grazie a contributi di diverso orientamento metodologico, come efficacemente riassunto da Smethurst (1986, pp. 5–32). Quest’ultimo è noto per aver rovesciato l’interpretazione allora dominante delle vertenze sui fitti agricoli: da conflitto di classe a segno di un maggior potere negoziale degli affittuari, a sua volta inteso come riduzione delle disegualianze sociali prodotte dall’eco-nomia di mercato. Allo stato attuale prevalgono posizioni moderate che, pur riconoscendo una certa polarizzazione sociale in epoca Meiji (1868–1912), insistono piuttosto sul successivo consolidamento di una classe media di coltivatori, soprattutto nelle aree interessate da un maggior sviluppo dell’agri-coltura commerciale (Francks, 2006). La ricerca presentata nelle pagine che seguono si inserisce in questo vasto filone di studi, con l’obiettivo di rivalutare l’utilità di alcune statistiche ufficiali ai fini di una più accurata ricostruzione del rapporto tra ciclo economico e condizioni di vita della popolazione agricola. Nella prossima sezione si illustreranno le caratteristiche delle fonti esaminate e il metodo adottato per l’elaborazione grafica dei dati; si procederà quindi al confronto diacronico del reddito familiare di tre classi di coltivatori, seguito infine dall’analisi della spesa domestica per le medesime categorie.

2. Nel 2010 risultavano dedite all’agricoltura commerciale 1,6 milioni di famiglie, di cui 451 mila a tempo pieno (Ministry of Agriculture, Forestry and Fisheries, 2012, Tav. 4.4).



## 1. Leggere i bilanci familiari

Per qualsiasi autore, indipendentemente dall'approccio critico adottato, le statistiche elaborate dal governo e altre istituzioni costituiscono un necessario supporto quantitativo all'analisi dell'economia rurale. Fin dal periodo Meiji furono pubblicati con regolarità rapporti sulla produzione agricola e la proprietà fondiaria, con un progressivo affinamento delle informazioni rese disponibili (basti qui ricordare Nōshōmu daijin kanbō tōkeika, 1886–1925, Nōrin daijin kanbō tōkeika, 1926–47). Vi si trovano prevalentemente valori aggregati su scala nazionale, adatti a valutazioni di tipo macroeconomico. Benché alcune serie contengano anche il dettaglio per provincia, a tutte è comune un limite intrinseco, vale a dire la mancanza di indicazioni dirette sulla struttura del reddito. Inoltre, va ricordato che alle statistiche riservate all'agricoltura sfugge il carattere composito delle famiglie rurali, spesso dedite a più attività sussidiarie (Francks, 2006, pp. 62–71, pp. 143–145).

Nel presente studio si metterà in risalto il valore complementare di un altro genere di fonte statistica, meno utilizzato dalla storiografia ma di estremo interesse per l'apporto di dati dal punto di vista microeconomico. Si tratta della serie *Nōka keizai chōsa* (Indagine sull'economia delle famiglie agricole, d'ora in poi NKC), che copre quasi per intero il periodo tra le due guerre (Nōshōmushō nōmu kyoku, 1924–44).<sup>3</sup> Anche se non mancano altri esempi di indagini a campione su temi analoghi (come Nōrinshō nōmu kyoku, 1933, 1935), NKC li supera nettamente per ampiezza temporale e ricchezza di informazioni. Vi sono raccolti dati su tre tipi di famiglie agricole, ossia i coltivatori proprietari (*jisakunō*), i fittavoli (*kosakunō*) e i proprietari-fittavoli (*jikosakunō*). Una esatta definizione di ciascuna categoria è fornita solo dal 1931, in termini di quota di proprietà sulla superficie di terra coltivata: fino a due decimi per i fittavoli e almeno otto decimi per i proprietari, collocando la classe ibrida nella rimanente fascia intermedia. Come risulta da altre fonti (per i dati fino al 1929, Nōrin daijin kanbō tōkeika, 1932b, p. 4; per gli anni seguenti, tavola "Nōka kosū" in ogni volume di Nōrin daijin kanbō tōkeika dal 1932), durante il periodo in questione il rapporto numerico tra i tre gruppi sul totale dei coltivatori diretti si mantenne stabile, con una percentuale di proprietari-fittavoli intorno ai 40 punti e il resto diviso quasi equamente tra gli altri due tipi.

Il campione adottato in NKC, pur al di sotto degli attuali standard della scienza statistica, si presenta distribuito sul territorio nazionale in modo abbastanza omogeneo (Ozeki, 2009, pp. 127–128). Tuttavia, la sua rappresentatività è limitata dalla prevalenza di famiglie con reddito superiore alla media della categoria di appartenenza; infatti, mentre il 70% circa degli agricoltori coltivava un'area inferiore a un ettaro,<sup>4</sup> il valore medio per le tre classi censite in NKC oscilla tra 1,6–1,7 ettari negli anni Venti e 1,2–1,3 ettari nel decennio seguente. Nel trattare i dati come una

3. Gli anni di pubblicazione non corrispondono al periodo trattato, che è il 1921–41. La serie è preceduta da due volumi con lo stesso titolo, relativi al 1913 e al 1915, che però se ne distinguono per metodo e contenuti (Teikoku nōkai, 1917, 1919); la pubblicazione riprese a cadenza regolare nel secondo dopoguerra. Tutti i dati presentati in questo saggio sono da intendersi per anno fiscale, cioè dal primo aprile al 31 marzo dell'anno seguente.

4. Questo dato comprende però un numero imprecisato di famiglie dedite principalmente ad attività non agricole.

serie continua è quindi opportuno tener conto di questa discrepanza tra la prima e la seconda metà del periodo esaminato. A detta dei compilatori, la scelta di focalizzare l'indagine su una fascia sociale relativamente alta rispondeva all'esigenza di selezionare famiglie con un livello di istruzione adeguato a gestire la contabilità come richiesto (NKC, 1921, p. 23). A questo approccio l'economista marxista Ōuchi mosse la critica di riflettere la consueta prospettiva borghese delle autorità, lasciando in ombra la condizione delle masse popolari (Ōuchi, 1930, p. 319). Comunque, ciò non impedì allo stesso Ōuchi e ad altri studiosi di avvalersi di NKC per le proprie analisi (vedi Ōuchi, 1930, pp. 316–319; Ōuchi, 1929, p. 200; Ōuchi, 1937, p. 298; Kashiwa, 1935, pp. 3–8 e pp. 12–17; Tsuchiya, 1930, pp. 21–22). I dati citati da questi autori delineano l'acuirsi della crisi rurale a fine anni Venti, come evidente dal calo del reddito disponibile e dalla contrazione dei consumi. Nella prossima sezione si intende rileggere questa fase del ciclo economico inserendola nel più ampio contesto dell'intero periodo interbellico. Inoltre, per ciascuna tipologia di agricoltore si fornirà la serie completa di alcune variabili fondamentali, trattate in modo frammentario negli studi recenti: Kase (2002, p. 252) analizza spesa domestica e reddito agricolo di ciascuna categoria nel 1931; Francks (2006, p. 211) riporta reddito e spesa domestica complessivi lungo l'intero periodo, ma solo come valore medio sulle tre categorie; Ozeki (2009, pp. 133–135) illustra le stesse variabili per ciascuna categoria a partire dal 1931; Senda e Kusadokoro (2009, pp. 103–104) propongono un confronto più dettagliato tra proprietari e fittavoli nel 1927.

Le tavole che seguono sono state elaborate modificando i dati rispetto a come appaiono nel testo originale, in modo da consentire una immediata comprensione del rapporto tra le varie voci di bilancio. Si rendono pertanto necessarie alcune precisazioni circa i criteri di calcolo adottati in entrambi i casi.

- *Reddito totale (sōshotoku)*. Indica il ricavo di tutte le attività economiche al netto dei costi di produzione, quali sementi, fertilizzante e manodopera esterna al nucleo familiare. Nell'originale tra i costi è compresa la tassazione su queste attività, che però non coincide perfettamente con il totale dei tributi versati dal nucleo familiare; si è deciso perciò di ricalcolare il reddito come risultato ante imposte.
- *Prelievo fiscale (shofutan)*. È dato dalla somma di tutte le imposte dirette e gli altri contributi obbligatori. Dal 1924 è illustrato in un'apposita sezione del volume, con il dettaglio delle principali imposte versate per livello amministrativo; in base all'oggetto del prelievo l'importo complessivo è inoltre suddiviso dal 1929 in tre quote, che figurano rispettivamente tra i costi di produzione agricola (*nōgyō keieihi*), le spese relative ad attività sussidiarie (*kengyōhi*) e le spese domestiche (*kakeihi*). Per il 1924–28 manca l'indicazione della quota sulle attività non agricole, che però si ricava per sottrazione delle altre due dal prelievo totale. Per il 1921–23, non essendo disponibili nemmeno i dati sul prelievo complessivo, si può solo stimare che la quota sulle attività non agricole sia compresa nella differenza tra ricavo lordo e reddito delle stesse; si tratta, comunque, di importi modesti rispetto al reddito (ad esempio, nel 1921 il totale delle spese relative a entrate non agricole va dai 42 ai 53 yen). Si è scelto perciò di ignorare questa lacuna, sottostimando leggermente reddito e prelievo complessivi nei primi tre anni.
- *Spesa domestica*. Comprende tutte le spese non imputate ad attività economiche, quali i consumi per l'alimentazione, l'abbigliamento e l'abitazione. Come sopra

ricordato, a questo capitolo viene assegnata una quota di imposte dirette, secondo criteri esplicitati solo dal 1929 (p. 82). La spesa domestica è qui indicata al netto del prelievo fiscale.

## 2. Andamento del reddito

Possiamo innanzitutto confrontare l'andamento del reddito medio delle tre categorie di agricoltori (Fig. 1). Si nota come, dopo una flessione nel 1922, il reddito aumenti per tutti fino al 1925, calando poi gradualmente fino al 1929 e in modo più brusco l'anno seguente. Nella seconda metà del periodo si verifica invece una progressiva ripresa, che diventa rapida crescita nel 1939. Risulta evidente la corrispondenza approssimativa con l'indice dei prezzi dei prodotti agricoli (Fig. 2), dal quale per analogia si può stimare la variazione di reddito delle famiglie campione negli anni non coperti dall'indagine. I valori di partenza nella serie NKC dovrebbero quindi riflettere una fase di recessione, conseguente alla fine del boom economico causato dalla prima guerra mondiale. Appare traumatico l'impatto della Grande Depressione nel 1930, che viene superato solo a fine decennio grazie all'aumento dei prezzi stimolato dal conflitto sino-giapponese. Per una corretta interpretazione della sequenza, tuttavia, è necessario tener conto di due caratteristiche dei dati: in primo luogo, si tratta di variazioni del reddito nominale che non corrispondono a quelle dell'effettivo potere d'acquisto delle famiglie; inoltre, il campione non è sufficientemente uniforme lungo l'intero periodo a causa del forte calo dell'area coltivata per famiglia dal 1931. Perciò, oltre a calcolare il reddito reale in base all'andamento dei prezzi al consumo nei centri rurali, per il 1921-30 si è ridotto il reddito agricolo del 30%, supponendo un rapporto fisso tra area e ricavo (Fig. 3). Quest'ultima relazione è accettabile data l'assenza di economie di scala su piccole superfici agricole.

Le variazioni del reddito secondo i valori corretti rimangono nel complesso aderenti alla descrizione che se ne è fatta sopra, con l'eccezione dello slittamento del punto più basso da 1931 a 1930. Ciò nonostante, cambia in misura significativa l'ampiezza delle oscillazioni. La crescita del 1923-25 risulta per tutte le categorie superiore al calo che segue fino al 1929. Il passaggio all'anno seguente si chiude in forte perdita, compresa tra il 24% dei fittavoli e il 28% dei proprietari; questo crollo esce però ridimensionato dal confronto con il reddito del 1921, che nel caso dei fittavoli è perfino inferiore di sei punti percentuali a quello finale. Gli anni Venti appaiono dunque caratterizzati da instabilità, con una ripresa dalla recessione postbellica cui subentra già nella seconda metà del decennio una nuova fase negativa. Dal 1931, invece, si assiste a una crescita lineare, che entro un paio d'anni riporta il reddito di tutte le categorie al livello pre-depressione; tuttavia, i proprietari si riavvicinano al picco del 1925 appena nel 1937, due anni più tardi delle altre classi. Questi dati confermano che l'agricoltura giapponese si risollevò dalla crisi economica mondiale con relativa rapidità (Ōishi, 1987, pp. 260-262), probabilmente beneficiando delle politiche proto-keynesiane attuate dal Ministro delle Finanze Takahashi Korekiyo dalla fine del 1931 (Smethurst, 2007, cap. 7). Infine, nel 1939 il forte aumento del reddito nominale è solo in parte smorzato dalla variazione dei prezzi: in altre parole, il beneficio che gli agricoltori traggono dall'inflazione bellica come produttori supera la perdita subita in quanto consumatori, come già avvenuto durante la prima guerra

mondiale. Si tratta però di un vantaggio effimero, perché il protrarsi del conflitto con la Cina e il suo sfociare nella guerra del Pacifico condurranno all'imposizione di rigidi controlli statali sul mercato agricolo.

Per quanto riguarda l'articolazione del campione, la differenza più evidente tra le tre tipologie di agricoltori si osserva nel loro ordinarsi su tre fasce di reddito in base alla situazione patrimoniale: nonostante l'area coltivata in media dai proprietari sia di poco più estesa di quella dei fittavoli, il loro ricavo netto è decisamente superiore. Come si preciserà oltre, la causa principale di questo divario è individuabile nell'alta incidenza dell'affitto sui ricavi agricoli. Resta da accertare, tuttavia, se i valori medi sull'intero campione non nascondano un marcato divario all'interno di ciascuna categoria. A questo scopo è possibile confrontare i dati delle singole famiglie, disponibili dal 1925 al 1930 in appendice a ogni volume, ricavandone anche le medie per blocchi regionali; queste ultime sono fornite senza ulteriori dettagli per il 1936-38, nella sezione "Chiiki betsu nōka keizai chōsa seiseki" (Risultati dell'indagine sull'economia delle famiglie agricole per regione). Dall'analisi dei dati aggregati a livello regionale si può concludere che il campione non rifletta una coerente differenziazione dell'economia rurale su base geografica: il reddito medio risulta alternativamente più alto nell'una o nell'altra regione, senza che vi si possa discernere una progressione logica. Emerge, invece, una notevole distanza tra reddito minimo e massimo in ciascuna tipologia di agricoltori censita (Tav. 1).

Tabella 1. Reddito totale per famiglia

	<i>jisaku</i>			<i>jikosaku</i>			<i>kosaku</i>		
	max	min	media	max	min	media	max	min	media
1925	4050	668	1887	3460	553	1515	6346	468	1212
1930	1831	347	837	1570	263	699	1192	272	579
1939	3479	678	1865	3360	572	1723	3874	351	1466

Nota: valori al netto del prelievo fiscale sulle attività economiche

Questi dati rivelano una stratificazione sociale più complessa di quella desumibile dai valori medi per categoria, ricordandoci che le statistiche, per quanto elaborate, non possono che fornire un'immagine semplificata della realtà.

### 3. Reddito e spesa domestica

Oltre a costituire un prezioso strumento di verifica delle analisi basate su produzione e prezzi agricoli, la serie NKC fa luce sulla composizione del reddito e della spesa nelle tre classi di agricoltori considerate. Si riportano qui (Figg. 4-6) i dati relativi a reddito agricolo e non agricolo, ponendoli a confronto con la spesa domestica e il prelievo fiscale. Questa volta le due serie 1921-30 e 1931-41 sono tenute distinte, poiché spesa e prelievo non variano in modo proporzionale al reddito. Consideriamo in primo luogo la situazione dei coltivatori proprietari. Il reddito agricolo, che

costituisce i sette decimi di quello complessivo per quasi tutto il periodo, risulta per lo più inadeguato o appena sufficiente a coprire il fabbisogno familiare; inoltre, solo dal 1937 esso eccede la somma di spesa e prelievo fiscale. Quest'ultimo, che consiste principalmente di imposte sui beni immobili, incide sul totale del reddito per il 9,3–13,5% negli anni Venti; raggiunge il picco del 14,8% nel 1930, per poi calare gradualmente fino al 3,9% del 1939. Nel biennio seguente, il prelievo risale fino al 4,5%. Benché tali valori possano sembrare modesti, la scarsità del surplus finale ne accresce il peso relativo, specialmente negli anni segnati da contrazione del reddito. Gli introiti generati da attività non agricole, laddove ulteriori dettagli sono disponibili, sono registrati in gran parte alla voce "stipendio/salario" (*kyūryō rōchin*); ciò suggerisce l'importanza della pratica dell'impiego temporaneo fuori dal villaggio di residenza (*dekasegi*) nei periodi di pausa dalla lavorazione della terra, oltre che su tempi più lunghi come nel caso tipico della manodopera femminile negli stabilimenti tessili. Il contributo al reddito non agricolo di attività produttive autonome è invece scarso (2–6%). Si nota come le entrate sussidiarie contribuiscano in misura rilevante a innalzare il reddito totale negli anni Venti, mentre restino stagnanti fin verso la fine del decennio successivo — il che significa un calo in termini reali. Si può interpretare questa tendenza come una perdita delle opportunità di lavoro nei centri urbani colpiti dalla depressione e un conseguente concentrarsi sul settore agricolo degli sforzi familiari per la ripresa.

Il caso dei fittavoli e dei proprietari-fittavoli presenta sostanziali analogie con i fenomeni sopra descritti, ma anche alcune differenze che è qui opportuno segnalare. Innanzitutto, il prelievo fiscale rappresenta un fattore trascurabile nell'economia generale dei fittavoli, mentre conserva una certa importanza per la categoria intermedia. Questa gradazione rispecchia non tanto una tassazione progressiva sul reddito, che anche per la fascia superiore del campione è un elemento secondario del prelievo, quanto piuttosto la preminenza della proprietà fondiaria come determinante del carico complessivo. In secondo luogo, le attività non agricole svolgono un'importante funzione compensativa rispetto al costo d'affitto della terra, che nel 1921–38 è pari al 32–41% del ricavo agricolo al netto dei costi di produzione per i fittavoli e al 15–21% per i proprietari-fittavoli. Poiché l'affitto ha un andamento più rigido del ricavo agricolo, la sua incidenza scende nelle fasi positive del ciclo economico e aumenta in quelle negative; particolarmente marcato è il calo nel 1939 (dal 35 al 27% dei ricavi dei fittavoli, dal 19 al 15% per la classe ibrida), in cui si può forse cogliere anche l'effetto di un recente intervento legislativo.<sup>5</sup>

In generale, benché si riscontrino un lieve passivo di bilancio solo all'inizio della Grande Depressione, in tutte le classi di agricoltori il margine di risparmio raggiunge un livello discreto limitatamente al 1923–26 e verso la fine del decennio successivo. Negli anni di recessione il deficit è evitato con la compressione dei consumi, che riduce di molto il divario nella spesa media per famiglia di proprietari e fittavoli: si passa da un rapporto di 100 a 57 nel 1925 a 100 a 73 nel 1930, con un ulteriore avvicinamento negli anni seguenti. Tale andamento della spesa si presta a due interpretazioni alternative di tutte le variabili sopra esaminate. Ci troviamo di fronte

5. Dal 1938, anno in cui fu varata la Legge per la regolazione dei terreni agricoli (*Nōchi chōsei-hō*), il governo perseguì una politica di maggior tutela dei coltivatori nei confronti dei proprietari terrieri, volta a massimizzare la produzione ai fini dello sforzo bellico.

a una situazione di povertà diffusa, in cui le attività sussidiarie fungono da necessaria stampella a un'agricoltura che a malapena assicura la sussistenza delle famiglie? Oppure le fluttuazioni di reddito e spesa vanno lette come segno del dinamismo di soggetti che sfruttano le opportunità offerte dal mercato per espandere al massimo i propri consumi, raggiungendo un tenore di vita paragonabile a quello della classe media urbana? Per sciogliere questo dubbio si può partire dalle indicazioni interne al testo, ossia dalle scarse note a margine dei dati nei diversi volumi. Il commento, quando esula dalla pura descrizione, è di tono negativo. Per esempio, a proposito del surplus del 1921 si precisa che questo non è indicativo di una florida situazione economica, bensì di un estremo sforzo di riduzione della spesa domestica (NKC, 1921, p. 23); o ancora, per l'anno qui stimato di reddito reale più elevato, si afferma che fittavoli e proprietari-fittavoli si dedichino ad attività sussidiarie in cerca di quella sicurezza economica che l'agri-coltura non dà loro (NKC, 1939, p. 66). Come ricordato nella sezione introduttiva, anche i commenti dei contemporanei insistono sugli aspetti critici dell'economia rurale.

Tuttavia, al fine di comprendere quale tenore di vita consentisse effettivamente il reddito censito, risulta utile allargare la prospettiva ad altri gruppi sociali. Per il periodo interbellico sono disponibili le statistiche sul salario medio giornaliero degli operai impiegati in diversi comparti industriali. La Figura 7 propone un raffronto tra agricoltori e lavoratori urbani rappresentativi di tre fasce retributive: alta (carpentieri), intermedia (fonditori) e bassa (operai di cartiera). Il reddito dei fittavoli oscilla per lo più tra queste tre fasce, mentre quello dei coltivatori proprietari le supera decisamente negli anni Venti, scendendo a un livello di poco superiore nel decennio seguente. Fa eccezione l'ultimo anno, nel quale si assiste alla rapida crescita dell'economia agricola. Va ricordato, però, che queste osservazioni valgono per il confronto tra famiglie urbane monoreddito e unità produttive rurali composte in media da tre-quattro lavoratori. Pertanto, il reddito per occupato risulta sempre assai più basso per gli agricoltori, confermando il forte divario di produttività ricordato all'inizio. Si noti, inoltre, che il campione NKC nella prima metà del periodo è tarato su famiglie notevolmente al di sopra della media della loro categoria. In conclusione, si può stimare in modo approssimativo che sull'intero periodo considerato solo i coltivatori proprietari di fascia alta avessero una disponibilità economica superiore a quella dei lavoratori urbani.

Ulteriori indizi sul tenore di vita si ricavano dalla composizione della spesa domestica, in cui prevalgono i bisogni primari e in particolare i consumi alimentari (Tav. 2). Come prevedibile in base alla legge di Engel, la quota di reddito assorbita dalla spesa alimentare è maggiore per la categoria a più basso reddito, ossia i fittavoli; lo stesso vale per l'insieme della spesa primaria. Tuttavia, la distanza tra fittavoli e proprietari diminuisce nella seconda metà del periodo, con un lieve miglioramento assoluto della posizione del primo gruppo nonostante il calo dell'area coltivata in media dal campione. Questa tendenza è coerente con la riduzione del divario di spesa complessiva tra categorie già osservata.

**Tabella 2.** Percentuale delle spese primarie sul totale della spesa domestica

	1921-30		1931-41			
	max	min	media	max	min	media
proprietari	65 (45)	57 (38)	61 (41)	67 (46)	61 (40)	64 (43)
fittavoli	75 (58)	65 (45)	71 (51)	71 (52)	66 (47)	69 (50)

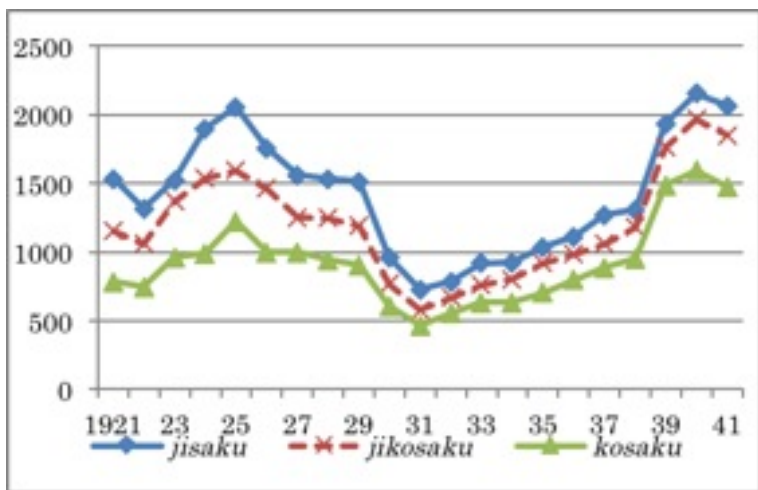
*Tra parentesi: spesa alimentare. Le altre componenti della spesa primaria sono relative ad abbigliamento, abitazione, consumi energetici e utensili*

#### 4. Conclusione

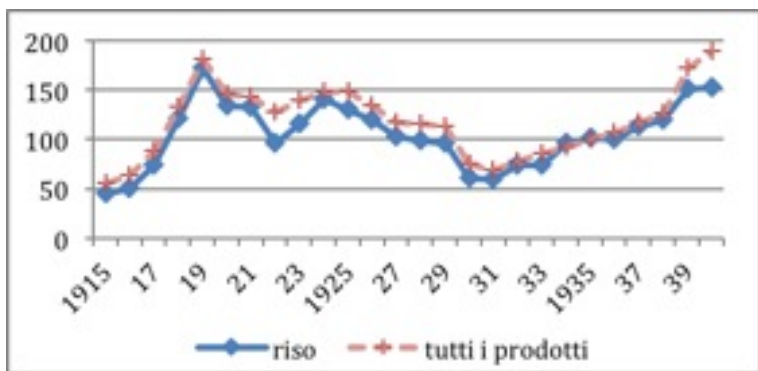
L'analisi incrociata dei dati NKC opportunamente corretti e di quelli di altre serie statistiche dimostra come sia ancora possibile estrarre utili informazioni da fonti note, ma non pienamente valorizzate dalla produzione scientifica. Ci si è qui soffermati sulla relazione tra ciclo economico e andamento del reddito e della spesa domestica nelle loro componenti fondamentali, benché non si esaurisca certo in questa dimensione la ricchezza di spunti critici che si potrebbe ricavare da una ricognizione dettagliata delle voci di bilancio. Nel complesso, la lunga indagine sulle famiglie agricole avviata nel 1921 compone il quadro di una difficile situazione economica, come rilevabile nella persistenza di un basso tasso di risparmio nonostante il livello modesto dei consumi. Tuttavia, insieme agli aspetti negativi enfatizzati da molti autori va segnalata la capacità di ripresa di cui la società rurale dà prova negli anni Trenta, almeno per quanto riguarda le fasce rappresentate nel campione. Si è constatato infatti che l'aumento del reddito in quel decennio non riflette una maggiore dipendenza da attività sussidiarie, bensì il ripristino di condizioni favorevoli all'agricoltura. Queste osservazioni sollevano la questione del ruolo dello Stato nell'economia, cui si è potuto fare solo qualche accenno in questa sede. Benché si noti una correlazione tra ripresa agricola e adozione di varie politiche di sostegno ai coltivatori negli anni Trenta, mancano gli elementi sufficienti a quantificare la reale efficacia dell'intervento statale. Sul piano politico, comunque, è verosimile che l'andamento dell'economia abbia contribuito a creare un clima favorevole alla svolta autoritaria di quel decennio, inducendo la popolazione ad associare al cambio di regime il graduale miglioramento delle condizioni di vita.

#### Riferimenti bibliografici

- ANDŌ, YOSHIO (1979). *Nihon keizaishi yōran*. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.
- FRANCKS, PENELOPE (2006). *Rural Economic Development in Japan. From the nineteenth century to the Pacific War*. New York: Routledge.



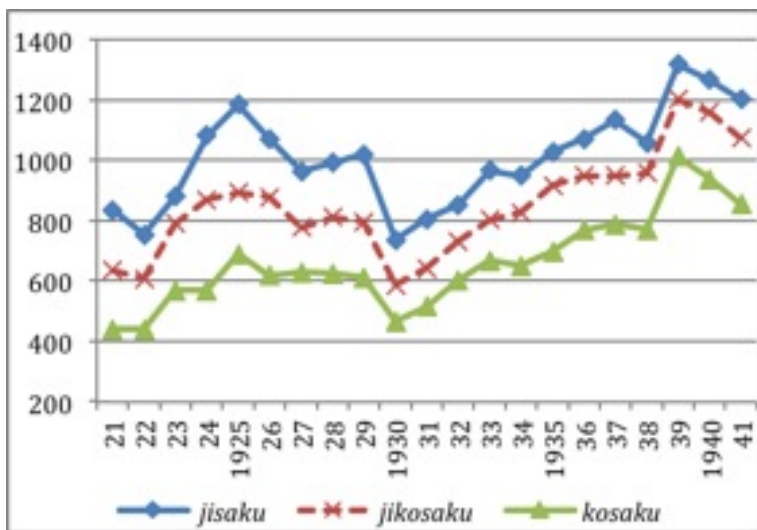
**Figura 1.** Reddito medio delle famiglie agricole (yen per anno). Fonte: NKC, 1921–41. Media nazionale, esclusi Hokkaidō e Okinawa



**Figura 2.** Indice dei prezzi dei prodotti agricoli (1934–36=100). Fonte: Ohkawa (1967, pp. 166–167)

HARADA, YUTAKA (2012). *Can Japanese Farming Survive Liberalization?* The Tokyo Foundation. (<http://www.tokyofoundation.org/en/articles/2011/farming/T1/textendashsurvive/T1/textendashliberalization>)





**Figura 3.** Reddito reale delle famiglie agricole (yen per anno). Nota: valori della Fig. 1, aggiustati al livello dei prezzi al consumo del 1934–36. Indice dei prezzi: Ohkawa (1967, pp. 135–136); Nihon ginkō tōkei kyoku (1966, p. 80)

KASE, KAZUTOSHI (2002). “Shūgyō kōzō to nōgyō”. In Ishii, Kanji *et al.* (a cura di). *Nihon keizaiishi*, 3. Ryōtaisen kanki. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, pp. 209–283.

KASHIWA, SUKAKATA (1935). “Nōka keizaijō ni okeru sozei kōka futan”. *Shakai seisaku jihō*, 177, pp. 1–25.

MARAINI, FOSCO (2000<sup>5</sup>). *Ore giapponesi*. Milano: Corbaccio.

Ministry of Agriculture, Forestry and Fisheries (2012). *Report on Results of 2010 World Census of Agriculture and Forestry in Japan*. e-Stat (Portal Site of Official Statistics of Japan). (<http://www.estat.go.jp/SG1/estat/GL32020101.do?method=extendTclass&refTarget=toukeihyo&listFormat=hierarchy&statCode=00500209&tstatCode=000001032920&tclass1=000001038546&tclass2=&tclass3=&tclass4=&tclass5=>).

MIZAZAKI, RYŪJI (1980). “Taishō demokurashii–ki no nōson to seitō”. *Kokka gakkai zasshi*, 93, 7–8, pp. 445–511; 9–10, pp. 693–750; 11–12, pp. 77–144.

NIHON GINKŌ TŌKEI KYOKU (1966) (a cura di). *Meiji ikō honpō shuyō keizai tōkei / Hundred-Year Statistics of the Japanese Economy*. Tōkyō: Nihon ginkō tōkei kyoku.

NISHIDA, YOSHIKI (1997). *Kindai Nihon nōmin undōshi kenkyū*. Tōkyō: Tōkyō daigaku

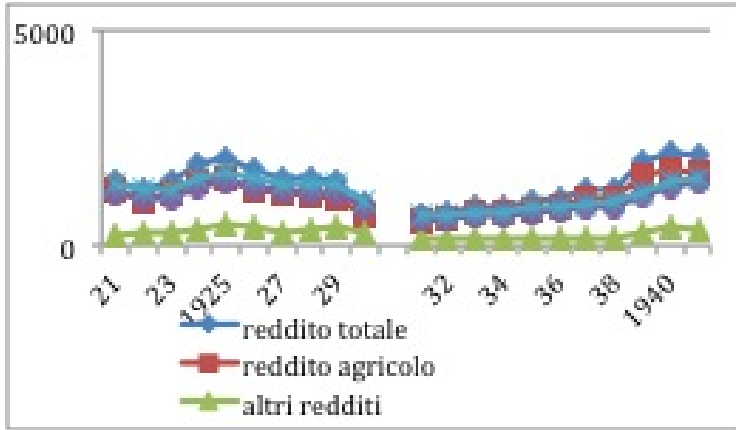


Figura 4. Reddito e spesa degli agricoltori proprietari

shuppankai.

NISHIDA YOSHIAKI, ANN WASWO (2006) (a cura di). *20 seiki Nihon no nōmin to nōson*. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.

NŌRIN DAIJIN KANBŌ TŌKEIKA (1926–47) (a cura di). *Nōrinshō tōkeihyō*. Tōkyō: Tōkyō tōkei kyōkai.

——— (1932b) (a cura di). *Nōrinshō ruinen tōkeihyō*. Tōkyō: Tōkyō tōkei kyōkai.

NŌRINSHŌ NŌMU KYOKU (1933). “Saikin ni okeru nōka no keizai jōkyō”. *Nōmu jihō*, 52, pp. 1–22.

——— (1935). “Saikin ni okeru nōka no keizai jōkyō no henshen”. *Nōmu jihō*, n. 85 (ottobre), pp. 1–22.

NŌSHŌMU DAIJIN KANBŌ TŌKEIKA (1886–1925) (a cura di). *Nōshōmu tōkeihyō*. Tōkyō: Tōkyō tōkei kyōkai.

NŌSHŌMUSHŌ NŌMU KYOKU (1924–44) (a cura di). *Nōka keizai chōsa*. Tōkyō: Nōshōmushō nōmu kyoku [curatore ed editore cambiano come segue: Nōshōmushō nōmu kyoku (1924), Nōrinshō nōmu kyoku (1927–32), Nōrinshō keizai kōseibu (1934–41), Nōrinshō nōsei kyoku (1942–44)].

OHKAWA, KAZUSHI *et al.* (1967). *Bukka / Prices*. In Ohkawa, Kazushi; Shinohara, Miyoei; Umemura, Mataji (a cura di). *Chōki keizai tōkei: suikei to bunseki / Estimates of Long-term Statistics of Japan since 1868*, vol. 8. Tokyo: Toyo keizai shinposha.

OHKAWA, KAZUSHI, NOBUKIYO TAKAMATSU, YUZO YAMAMOTO (1974). *Kokumin shotoku /*

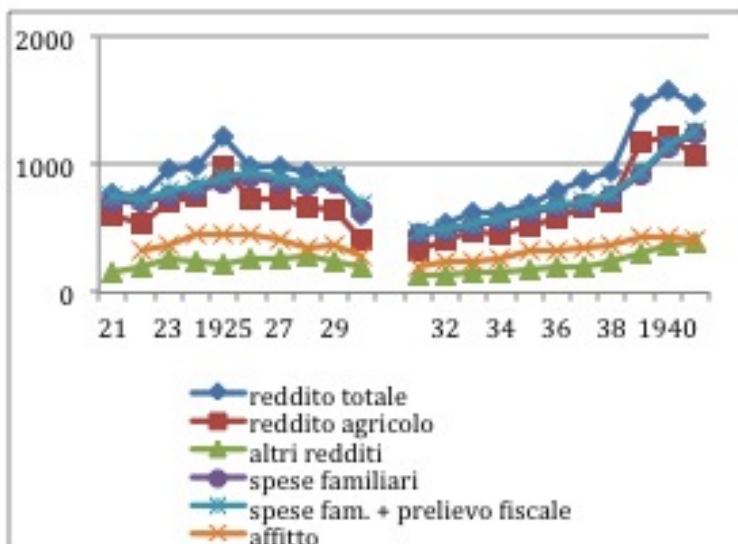


Figura 5. Reddito e spesa dei fittavoli

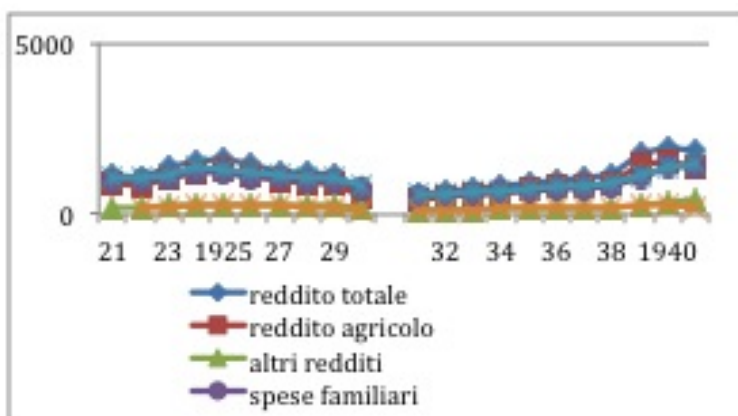
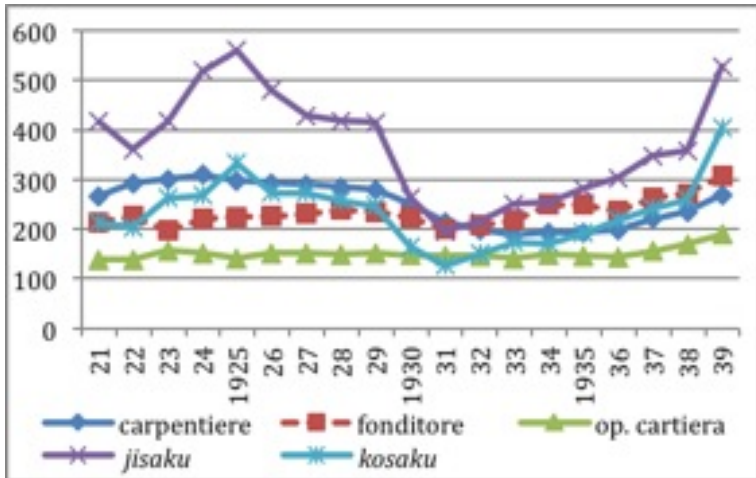


Figura 6. Reddito e spesa dei proprietari-fittavoli



**Figura 7.** Confronto tra il salario medio di operaio e il reddito di famiglia agricola (centesimi di yen al giorno). Salari da Ohkawa (1967, pp. 243–245)

*National Income.* In In Ohkawa, Kazushi; Shinohara, Miyohei; Umemura, Mataji (a cura di). *Chōki keizai tōkei: suikei to bunseki / Estimates of Long-term Statistics of Japan since 1868*, vol. 1. Tokyo: Toyo keizai shinposha.

OHKAWA, KAZUSHI; SHINOHARA, MIYOHEI; UMEMURA, MATAJI (1965–1988) (Eds.). *Chōki keizai tōkei: suikei to bunseki / Estimates of Long-term Statistics of Japan since 1868*, vol. 14. Tokyo: Toyo keizai shinposha.

ŌKADO, MASATAKE (1983). “Dai ichiji taisengo no nōson shinkō mondai to shoseiryōku”. *Hitotsubashi ronsō*, 89, 5, pp. 40–62.

ŌISHI, KAICHIRO (1987). *Nihon teikokushugi shi*, vol. 2 (*Sekai daikyōkō*). Tōkyō: Nihon keizai hyōronsha.

ŌUCHI, HYŌE (1930). “Kakei chōsa ni arawareta kyūryō seikatsusha oyobi nōgyōsha no sozei futan”. Id. (1975). *Ōuchi Hyōe chosakushū*, vol. 4. Tōkyō: Iwanami shoten, pp. 307–337.

——— (1937). “Nōson futan to zaisei no tenbō”. Id. (1975). *Ōuchi Hyōe chosakushū*, vol. 4. Tōkyō: Iwanami shoten, pp. 281–306.

——— (1975). *Ōuchi Hyōe chosakushū*, vol. 4. Tōkyō: Iwanami shoten.

OZEKI, MANABU. (2009). *1931–41 nen no Nōka keizai chōsa*. In Satō, Masahiro (2009) (a cura di). *Nōka keizai chōsa no shiryōron kenkyū*. Hitotsubashi daigaku keizai kenkyūjo fuzoku shakai kagaku tōkei jōhō kenkyū sentā, pp. 123–153.

- SATŌ, MASAHIRO (2009) (a cura di). *Nōka keizai chōsa no shiryōron kenkyū*. Hitotsubashi daigaku keizai kenkyūjo fuzoku shakai kagaku tōkei jōhō kenkyū sentā.
- SENDA, TETSUSHI; KUSADOKORO, MOTOI (2009). *Senzenki Nōka keizai chōsa no hyōhon renzokusei to nōka keizai kōzō*. In Satō, Masahiro (2009) (a cura di). *Nōka keizai chōsa no shiryōron kenkyū*. Hitotsubashi daigaku keizai kenkyūjo fuzoku shakai kagaku tōkei jōhō kenkyū sentā, pp. 83–121.
- SMETHURST, RICHARD J. (1986). *Agricultural Development and Tenancy Disputes in Japan, 1870–1940*. Princeton: Princeton University Press.
- (2007). *From Foot Soldier to Finance Minister: Takahashi Korekiyo, Japan's Keynes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center
- SMITH, KERRY (2001). *A Time of Crisis. Japan, the Great Depression, and Rural Revitalization*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Asia Center
- TEIKOKU NŌKAI (1917, 1919) (a cura di). *Nōka keizai chōsa*. Tōkyō: Teikoku nōkai.
- TSUCHIYA, DAISUKE (1930). “Tohi futan ni kansuru ikkōsatsu”. *Nōgyō keizai kenkyū*, 6, 2, pp. 1–23.
- UMEMURA, MATAJI et al. (1966). *Nōringyō / Agriculture and Forestry*. In Ohkawa, Kazushi; Shinohara, Miyohei; Umemura, Mataji (1965–1988) (Eds.). *Chōki keizai tōkei: suikei to bunseki / Estimates of Long-term Statistics of Japan since 1868*, vol. 9. Tokyo: Toyo keizai shinposha.
- VANOVERBEKE, DIMITRI (2004). *Community and the State in the Japanese Farm Village. Farm Tenancy Conciliation (1924 — 1938)*. Leuven: Leuven University Press.
- WASWO, ANN (2006). *1920 nendai no nōmin undō*. In Nishida Yoshiaki, Ann Waswo (a cura di). *20 seiki Nihon no nōmin to nōson*. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, pp. 83–118.

### **Agriculture and rural economy in Japan between the two world wars: a reconsideration of the official statistics**

Despite a steady industrialisation having taken place since the Meiji era, Japan remained a largely rural country until the 1950s. Seeing as the share of the population employed in agriculture declined at a much slower pace than the agriculture industry's share of national income, a serious “rural question” emerged in the interwar period. This paper reconsiders established views on the economic condition of farmers in those two decades by analysing the official surveys on family budgets. These sources have been quoted in several studies, but pose some methodological problems that the current paper tries to overcome. The discussion shows how adjusted data on the composition of income and living expenses can usefully complement macroeconomic statistics.

## 両世界大戦間の日本における農業と農業経済公式統計の読み直し アンドレア・レヴェラント

明治維新以降の目覚ましい工業化にもかかわらず、1950年代までの日本では農業が重要な部門だった。農業が占める就業人口率よりその国民所得の割合の方が減少した結果、両大戦間期には深刻な「農村問題」が浮上してきた。本論はそのおよそ二十年間の農家経済状況を再検討するのを目的にして、当局が編集した農家収支に関する調査を分析したものだ。いくつかの先行研究がこの資料に触れたのだが、編集基準に方法問題があるのでそれを解決するように論じた。このように得た所得・家計費構造のデータがマクロ統計を補足する役割を果たす。

Andrea Revelant

# Donne e volontariato religioso in Giappone

Prospettive di cambiamento sociale

PAOLA CAVALIERE

Nel 1962 Fosco Maraini scriveva:

In Giappone [...] da una parte stanno le donne allevate per diventare mogli e madri, dall'altra quelle educate fin da bambine per diventare depositarie della raffinatezza, delle antiche arti [...]. La gioventù giapponese di oggi tende a ribellarsi a simile ordinamento di cose; e col tempo una gioventù ci riuscirà; ma ci vorranno generazioni (Maraini, 1962, pp. 120–121).

Questo lavoro vuole esaminare quel Giappone spirituale che fu caro a Maraini e testimoniare la capacità di questo nostro illustre studioso di prevedere una ridefinizione culturale del ruolo della donna nella società giapponese. Tali argomenti sono qui discussi prendendo in considerazione un fenomeno poco conosciuto qual è oggi il volontariato religioso femminile in Giappone. L'articolo fornisce un'immagine del movimento solidaristico femminile e ne esamina l'impatto sociale in termini di sviluppo di modelli di democrazia partecipativa e di elaborazione di politiche del quotidiano a favore di un'emancipazione femminile.

## 1. I luoghi della ricerca

Lo studio si basa su un'indagine qualitativa condotta in Giappone dal 2009 al 2010 su 82 volontarie. Sono state raccolte 46 interviste e i gruppi sono stati documentati con l'osservazione partecipante. La teoria dell'Attore-Rete (Latour, 2005; Law; Hassard, 1999) guida l'approccio metodologico per esaminare l'influenza delle pratiche nel quotidiano e delle relazioni sociali sul comportamento individuale rispetto a effetti normativi derivanti dal credo religioso, aspettative sociali, e pratiche associative. Dal 2011 è in corso un'ulteriore indagine per valutare il contributo delle organizzazioni religiose a seguito del terremoto in Tōhoku nel 2011.

Le volontarie esaminate appartengono a tre organizzazioni religiose: *Risshō kōseiikai* e *Shinnyoen*, due nuovi movimenti religiosi di derivazione buddhista; e la Chiesa Cattolica in Giappone. La ricerca è stata svolta su cinque gruppi di volontariato:

1. *Shinnyoen shakai kōken seinenbu* (Shinnyoen per il Contributo Sociale – Sezione Giovanile): il gruppo si compone di affiliati a *Shinnyoen* di età inferiore ai 35 anni. I

- volontari si occupano di protezione e conservazione ambientale; organizzazione di attività di prevenzione e soccorso in caso di disastro; assistenza agli anziani e disabili; raccolta fondi e cooperazione con United Nations Educational, Scientific and Cultural Education (UNESCO). Nel gennaio 2010 il gruppo contava 110 donne e 34 uomini.
2. *Yunibēru borantia Tōkyō* (Volontari Univers Tōkyō). È la sezione dell'organizzazione no-profit *Yunibēru zaidan* (Fondazione Univers) sponsorizzata da *Shinnyoen* con sede nella città di Tachikawa. La missione dell'organizzazione è il sostegno e la promozione dell'autonomia e della partecipazione produttiva degli anziani in società (Univers Foundation, 2007, p. 2). Nel gennaio 2012 *Yunibēru zaidan* contava 338 volontari a livello nazionale. *Yunibēru borantia tokyo* esaminata in questo studio registrava 105 donne e 18 uomini.
  3. *Itabashi kyōkai shakai fukushi iinkai* (Associazione per l'Assistenza Sociale della Chiesa di Itabashi). Il gruppo informale di volontari affiliato a *Risshō kōseikai* si è formato nel 1999 nel distretto di Itabashi, Tōkyō. Nel gennaio 2011, dodici donne si occupavano della gestione dei servizi in collaborazione con 60 volontari regolari (58 donne e 2 uomini). Cinquanta donne erano regolarmente impegnate in visite a domicilio ad anziani (*yūai hōmon*), fornendo assistenza alle persone che vivono da sole o aiutando il personale presso le case per gli anziani.
  4. *Kawagoe kyōkai borantia* (Volontari della Chiesa di Kawagoe) sponsorizzato da *Risshō kōseikai*. Il gruppo iniziò le sue attività nel 1977 fornendo collaborazione all'ospedale di della città Kawagoe per l'assistenza e la ricreazione dei malati. Nel 1978 i volontari ampliarono i servizi con le visite domiciliari e presso le case per anziani e disabili. Nel 2000 avviarono attività ricreative e educative per i bambini e, attualmente, il gruppo gestisce diversi progetti educativi nelle scuole elementari e medie di Kawagoe. Nel gennaio 2011 il gruppo era formato da un totale di 130 volontarie.
  5. *Yotsuya onigiri nakama* (Gli amici dell'*onigiri* di Yotsuya). Affiliato alla Chiesa Cattolica di S. Ignazio nel distretto di Yotsuya a Tōkyō, il gruppo fu fondato nell'aprile del 2000 da cinque studenti della Sophia University. Essi organizzarono la distribuzione settimanale di *onigiri* gratuiti ai senzatetto di Tōkyō. Nel novembre 2001 le attività di volontariato vennero incluse tra i progetti sponsorizzati dalla chiesa cattolica di S. Ignazio a Tōkyō e il gruppo ampliò i servizi includendo la consulenza medica e legale. Alcuni volontari si prestano a fare da garante per chi cerca un'abitazione in affitto. Circa 40 volontari (28 donne, 12 uomini) si occupano oggi di sostegno psicologico e materiale e assistenza per i senzatetto e i disoccupati.

## 2. Il volontariato religioso femminile in Giappone: lo stato della ricerca

La maggior parte delle organizzazioni religiose in Giappone svolge attività socio-assistenziali per gli anziani, bambini e disabili; fornisce assistenza a immigrati, emarginati e senzatetto; gestisce istituti educativi fino a livelli universitari e di ricerca; svolge attività di conservazione e gestione di beni artistici e culturali; è impegnata nella tutela dell'ambiente e la promozione di comportamenti a favore di uno sviluppo sostenibile; coopera attivamente con organizzazioni internazionali come



la Croce Rossa per raccogliere fondi e promuovere progetti internazionali. Le organizzazioni religiose svolgono altri ruoli importanti, come nelle operazioni di soccorso e di ricostruzione in caso di tifoni, tsunami e terremoti provvedendo ai bisogni materiali e di sostegno emotivo delle popolazioni colpite. Il terremoto nel Tōhoku nel marzo 2011 ha visto un massiccio intervento di gruppi di volontariato religioso che sono stati protagonisti, fin dall'inizio, di lavori di ricostruzione accanto a esponenti della società civile e in cooperazione con gli enti statali e parastatali.<sup>1</sup> Numerose organizzazioni religiose hanno partecipato alle manifestazioni di protesta e ai comitati cittadini sorti a seguito del parallelo disastro nucleare di Fukushima, appoggiando il dissenso espresso da quella parte di società civile a favore di una politica anti-nucleare (Fujiyama, 2012).

Molte donne affiliate a movimenti religiosi sono impegnate in gruppi di volontariato sponsorizzati dalla loro organizzazione. Esse offrono servizi rivolti a diverse categorie del sociale e in caso di calamità, danno vita ad attività di soccorso e sostegno per le popolazioni colpite. A seguito del disastro in Tōhoku nel 2011, molte volontarie si sono occupate della preparazione e la spedizione dei beni di prima necessità, hanno attivato la raccolta di fondi per le famiglie colpite e avviato progetti specifici per le donne, gli anziani e i bambini residenti cooperando con gli enti locali e organizzazioni laiche. Tutt'oggi visitano regolarmente i residenti sfollati per offrire aiuto nella ricostruzione e un sostegno psicologico.

Un'analisi sul medio-lungo termine mostra che tali iniziative estemporanee sono spesso evolute in progetti stabili e ben strutturati con una numerosa presenza di volontari nel gruppo e un più largo bacino di utenza. *Yunibēru zaidan*, l'organizzazione no-profit sponsorizzata da *Shinnyoen* a cui appartiene la sezione di Tōkyō analizzata in questo studio, è un esempio di tale fenomeno: il gruppo di sostegno psicologico per le popolazioni colpite dal terremoto nell'area del Kansai del 1995 si è costituito nel 1997 nell'organizzazione no-profit *Yunibēru borantia Kōbe* (Volontari Univers di Kōbe). Nel 2000 è nato *Yunibēru borantia Tōkyō* per fornire supporto alle popolazioni colpite dal disastro vulcanico nell'isola di Miyake. A seguito del terremoto nell'area di Niigata è stata fondata nel 2005 la sezione *Yunibēru borantia Niigata* (Volontari Univers Niigata). La sezione di Tōkyō esa-minata in questo studio offre oggi corsi di formazione per volontari, servizi di assistenza domiciliare e sostegno psicologico ad anziani residenti nella città di Tachikawa dove ha sede. Collabora attivamente con i servizi sociali locali da cui riceve richieste di assistenza e ha la delega per la valutazione dei casi che necessitano intervento.

Un numero crescente di studi tende a enfatizzare il ruolo che iniziative locali possono avere sullo sviluppo di nuove politiche del quotidiano. Si tratta di un cambiamento promosso da movimenti cittadini che rilevano i bisogni locali ed elaborano risposte mirate al fine di migliorare la qualità di vita nella propria quotidianità. Inoltre, la letteratura sul volontariato ha evidenziato che il fattore religioso e quello di genere sono cruciali nel motivare l'individuo verso l'impegno civico e attività filantropiche che, a loro volta, tendono a sviluppare modelli di democrazia partecipativa e di emancipazione (Janoski, Musick, Wilson, 1998; Musick, Wilson,

1. Il contributo di Shimazono (2012) offre un'accurata analisi in prospettiva storica del ruolo pubblico delle organizzazioni religiose di derivazione buddhista. In particolare, esamina la loro presenza nella fase di ricostruzione post-terremoto del marzo 2011.

2008; Becker, Dhingra, 2001; Wood, 2002; Chaves, 2004). D'altra parte, il processo di socializzazione di genere tende ad attribuire alle donne la responsabilità della cura della propria famiglia, dei figli, degli anziani, un ruolo svolto nel privato della propria casa che acquisisce una dimensione sociale e pubblica qualora le donne si facciano portavoce, attraverso il volontariato, dei bisogni dei loro familiari e di coloro che si trovino in condizioni di simile vulnerabilità (Brown, Ferguson, 1995; Taniguchi, 2006 e 2010; Themudo, 2009). La letteratura giapponese suggerisce una radicata logica maternalista secondo cui condizioni strutturali — organizzazione del lavoro e offerta dei servizi per le famiglie — e aspettative sociali — il matrimonio, e la cura dei bambini e degli anziani — spingono le donne a svolgere attività di volontariato considerate un'estensione del ruolo domestico tipicamente femminile (Etō, 2008; Fujita, 1989; Ueno, 2008; Tsujinaka, 2003; Themudo, 2009).

Gli studi sul terzo settore in Giappone (Pekkanen, 2006; Schwartz, Pharr, 2003; Tujinaka, 2003; Sonenaka, Hasegawa, Machimura, Higuchi, 2004; Ōgawa, 2010) includono le organizzazioni religiose negli elaborati statistici per il loro status giuridico legato all'inerente natura filantropica dell'ente. Tuttavia, i gruppi spontanei, che contano secondo la stima di Pekkanen quasi un terzo [598.000] del totale [1.6 milioni] delle associazioni della società civile giapponese (Pekkanen, 2006, p. 30), non trovano una classificazione precisa, un fatto che può far sorgere qualche dubbio sulla conformità delle analisi presentate dagli studiosi. Inoltre, in tali studi macro-sociologici il genere è trattato come una variabile indipendente, dunque presupponendo che uomini e donne svolgano le stesse attività e operino negli stessi ambiti. Ciò contrasta con la letteratura già citata che indica un'indiscussa prevalenza di donne nei ruoli di cura.

Queste considerazioni dimostrano da un lato la limitatezza dell'approccio puramente quantitativo adottato per le indagini sul terzo settore in Giappone. D'altra parte, l'indagine prevalentemente qualitativa degli studi sulle donne nelle religioni del Giappone comporta una critica mancanza di dati sulla presenza femminile nelle organizzazioni religiose e, di conseguenza, sul numero dei partecipanti alle attività di volontariato sponsorizzato da esse (Hardacre, 1984; Ōgoshi, 1997; Watanabe, 2007). Le organizzazioni religiose notificano ogni anno al Bunkachō 文化庁 (Agenzia per gli affari culturali giapponese) il numero degli adepti con il titolo di 'maestro' e il totale dei affiliati. Tuttavia esse non forniscono il dettaglio sul rapporto uomini/donne e le fasce di età. Prendendo in esame le tre organizzazioni religiose analizzate in questa ricerca, vediamo che nel 2009 *Shinnyoen* contava 10.641 maestri e 63.190 maestre, e un totale di 869.780 adepti (Bunkachō, 2009, p. 67). *Risshō kōseikai* offre un resoconto di 16.864 maestri e 63.190 maestre, e un totale di 4.089.176 membri (Bunkachō, 2009, p. 75). Il documento pubblicato nel 2010 dalla Conferenza Episcopale Cattolica giapponese informa che il Movimento dei Cattolici Laici in Giappone conta la presenza di 174.804 uomini e 265.497 donne (Catholic Bishops' Conference of Japan, 2010).

Pur in assenza di dati reali, i numeri pubblicati da Bunkachō permettono di produrre una stima sulle donne presenti nelle tre organizzazioni religiose oggetto di questo studio. Nel caso di *Shinnyoen* e *Risshō kōseikai* la presenza maschile con il titolo di "maestro" è pari a un terzo, un fatto che suggerisce una maggiore presenza femminile sia tra chi ha conseguito il titolo, che nella popolazione generale dell'organizzazione. Il Movimento dei Laici Cattolici non lascia dubbi sulla predominanza femminile degli affiliati alla Chiesa Cattolica in Giappone. In conclusione, questo

studio sostiene che vi sia una maggiore presenza di donne nella popolazione delle tre organizzazioni religiose indagate, un dato che si correla a una predominanza femminile nelle attività di volontariato locale. I dati di questa indagine confermano tali stime e i risultati avvalorano la tendenza a una femminilizzazione del volontariato svolto dalle organizzazioni religiose nell'ambito locale.

### 3. Donne e volontariato religioso: un profilo

Dall'indagine svolta per questo studio, si è rilevato che i gruppi di volontariato religioso operano negli stessi settori, frequentano gli stessi ambienti ed enti, assistono gli stessi destinatari e operano in modo analogo alle associazioni attive nel mercato per l'offerta di servizi di assistenza sociale. Il livello d'integrazione nel sociale, la compresenza negli ambiti di azione, la somiglianza dell'offerta e delle modalità operative rilevati durante l'indagine rendono problematica una netta distinzione tra i gruppi di volontariato religioso e quelli laici. Wilson sostiene che le organizzazioni di volontariato religioso sono caratterizzate dalla presenza di personale e di volontari appartenenti a una specifica organizzazione religiosa, i quali perseguono un obiettivo filantropico fondato su una particolare ideologia religiosa (Wilson, 1974, p. 48). Chaves considera i gruppi di volontariato religioso quelli che dichiarano una relazione istituzionale con una organizzazione religiosa (Chaves, 2004, pp. 44-45). O'Connor e Netting (2009, p. 17) definiscono le associazioni di volontariato religioso quei gruppi che riconoscono pubblicamente una relazione con una organizzazione religiosa. Questo studio definisce i gruppi di volontariato religioso come quelle associazioni della società civile che hanno affiliazione istituzionale con una organizzazione religiosa. Essi possono trarre ispirazione etica da un progetto filantropico dell'ente che li sponsorizza, e tuttavia non dimostrano necessariamente un carattere o una missione religiosa, né contano una presenza esclusiva di membri dell'organizzazione religiosa tra i volontari che compongono il gruppo.

In particolare l'indagine ha rilevato che il volontariato svolto da organizzazioni religiose in Giappone operative nel territorio locale è caratterizzato dai seguenti fattori.

Anzitutto, dal punto di vista socio-demografico, l'età delle volontarie corrisponde alle valli nella "curva M" che descrive l'andamento dell'impiego delle donne nel mondo del lavoro giapponese, dimostrando che esse si dedicano ad attività fuori della famiglia quando quest'ultima non è più la loro priorità, ossia quando i figli sono cresciuti e prima che gli anziani della famiglia abbiano bisogno di assistenza.<sup>2</sup> Si tratta per lo più di donne di ceto medio, un dato che trova corrispondenza nelle

2. La "curva M" rappresenta graficamente l'andamento della partecipazione delle donne giapponesi al mondo del lavoro. Essa mostra una tipica ascesa nella fascia d'età compresa tra i 25 e 30 anni, una discesa nella fascia 30-35, una ripresa nella fascia 35-50 seguita da una regolare discesa. La valle tra i due picchi (25-30 e 35-50) rappresenta la fase in cui le donne tendono a lasciare il mondo del lavoro per dedicarsi alla riproduzione e alla cura dei figli. Si vedano le analisi pubblicate sul sito del Governo del Giappone, Dipartimento per le Pari Opportunità: [http://www.gender.go.jp/english\\_contents/women2004/statistics/so2.html](http://www.gender.go.jp/english_contents/women2004/statistics/so2.html) (30. 9.2011).

statistiche sulla partecipazione femminile al volontariato sociale (Naikakufu, Danjō kyōdōsankaku kyoku, 2008, p. 16).

I gruppi sono in genere di medie dimensioni contando tra le 15 e le 130 persone. Sono realtà informali, per lo più prive di status legale e non dipendenti da altre associazioni o enti riconosciuti. Presentano un tipico stile propositivo nel rispondere ai bisogni della comunità in compensazione all'offerta del mercato. Dai racconti delle intervistate si capisce che esse spesso tendono a creare iniziative di aiuto e assistenza a partire da una necessità avanzata da un membro del gruppo. Inizialmente si attivano forme di solidarietà ristretta, come l'applicazione della banca del tempo per le partecipanti, e forme di aiuto per sviluppare la sussidiarietà tra le lavoratrici nella gestione lavoro-famiglia e per produrre servizi per le donne affiliate che lavorano. Questo è il caso dell'assistenza per anziani e bambini attivata dai due gruppi di *Risshō koseikai* investigati: nati tra il 1970 e il 1980, le iniziali forme di risposta a un "sentire privato" di *Itabashi kyōkai shakai fukushi iinkai* e *Kawagoe kyōkai borantia* sono diventate nel tempo attività strutturate e in grado di rispondere a una domanda che viene dal tessuto sociale dove le volontarie operano. In taluni casi i servizi assumono forme sperimentali ancora non ben strutturate, e tuttavia si tratta di attività che stanno conducendo a innovazioni organizzative di rilievo in quanto implicano una sempre maggiore professionalità delle operatrici.

I gruppi gestiscono i loro progetti e le attività locali in maniera autonoma rispetto all'organizzazione religiosa, ma facendo uso delle sue risorse. I volontari fanno riferimento a essa sia per il capitale sociale (le risorse umane e materiali dell'organizzazione, le relazioni istituzionali e informali dell'organizzazione religiosa), che per le opportunità di studio e formazione che l'organizzazione offre ai suoi affiliati. Tuttavia, per l'attuazione dei servizi i gruppi traggono maggiori risorse e profitto dalla collaborazione con le agenzie e gli enti del territorio. La complessa rete rilevata durante l'indagine include i servizi sponsorizzati dalle autorità locali, professionisti, altri gruppi di volontariato e organizzazioni no-profit. In questo senso, i gruppi di volontariato femminile sponsorizzato dalle organizzazioni religiose agiscono come gruppi d'interesse per iniziativa di alcune affiliate che articolano le necessità di cittadini appartenenti alla loro comunità locale. Facendosi portavoce di specifici bisogni e problemi del vivere quotidiano rilevati nelle loro famiglie o nel vicinato, le volontarie creano la risposta necessaria per migliorare la qualità di vita della comunità (sia religiosa che territoriale) a cui appartengono.

Infine, non è da sottovalutare la funzione formativa delle organizzazioni religiose. Esse promuovono la formazione professionale dei propri volontari in tre modi: incentivando la partecipazione a iniziative esterne come seminari, convegni e workshop; promuovendo corsi di formazione interni tenuti da esperti esterni; e organizzando gruppi di confronto interni per aree, per esempio confrontando i gruppi di assistenza per gli anziani con i gruppi che svolgono attività di prevenzione e intervento in occasione di disastri. La formazione non riguarda solo i saperi legati a conoscenze professionali-operative, ma interessa anche l'acquisizione di competenze trasversali rivolte all'accrescimento dell'autostima, della consapevolezza del sé e alla gestione della leadership. In particolare, le volontarie sviluppano una maggiore consapevolezza sociale, con un approfondimento delle problematiche della comunità che richiedono una mediazione e negoziazione con la realtà territoriale e le amministrazioni pubbliche.

#### 4. Struttura e modelli partecipativi

Una caratteristica trasversale rintracciata durante l'indagine, a prescindere dalla dimensione del gruppo, è di trovarsi il più delle volte di fronte ad un modello associativo che chiamerei "associazioni femminili" per la maggioranza di donne che organizzano e gestiscono il lavoro svolto. Dal punto di vista dell'organizzazione interna, non si sono riscontrati modelli organizzativi di tipo gerarchico in senso stretto, anche se non si possono fare generalizzazioni. Per esempio, *Shinnyoen shukai kōken seinenbu* rispecchia il sistema gerarchico (sia spirituale che di anzianità) promosso dall'organizzazione religiosa. Benché in presenza di una maggioranza femminile nella componente volontaria, i ruoli organizzativi sono ricoperti, in questo caso, da affiliati maschi che già svolgono funzioni organizzative o che rivestono un ruolo specifico nella struttura, perciò convalidando l'impronta patriarcale della organizzazione religiosa *Shinnyoen* nel gruppo di volontariato.

In generale, tuttavia, i gruppi esaminati sono rappresentati per lo più da capigruppo donne che svolgono ruoli decisionali e operativi. Le volontarie intervistate sembrano evidenziare un modo di decidere e uno stile di gestione del gruppo fondati sulla ricerca di modalità anche informali che possano comportare omogeneità, se non unanimità di posizioni. Usando le parole di una volontaria di *Yunibēru borantia Tōkyō*: « Nel volontariato tutti sono capi » (*Borantia de wa mina shachō desu*). Questo modo di decidere insieme significa anche tipi di strutture organizzative che si sviluppano con collegamenti e coordinamenti "tra pari", più che verticalmente. Questa sembra una caratteristica rilevante, anche se non determinante, nell'affermare un modello maggiormente partecipativo in cui domina il ruolo trasversale e una struttura organizzativa orizzontale. È opinione comune delle intervistate che nel fare volontariato esse condividano e trasferiscano esperienze, modi di agire e di pensare. In questo modo esse condividono conoscenze e pratiche. Inoltre mediano con gli altri la propria idea di comunità (religiosa e territoriale) e il proprio senso politico e civico dell'agire.

Da questi elementi si configura una struttura flessibile dei gruppi di volontariato sponsorizzati dalle organizzazioni religiose giapponesi. Prevale una relativa facilità di accesso e un maggior flusso sia di informazioni che di capitale sociale tra l'organizzazione religiosa e la comunità territoriale. Nei gruppi analizzati esistono ormai modalità decisionali che facilitano la partecipazione alla vita di gruppo in modo da coordinare le necessità personali (familiari o lavorative) delle volontarie con l'offerta dei servizi alla comunità. In questo modo i gruppi di volontariato sviluppano una struttura, uno stile e una modalità di gestione tali da essere più funzionali a una presenza femminile, in particolare nel caso di coloro che entrano o rientrano nel mondo del lavoro, o coloro che già lavorano a tempo pieno, o nei periodi di maternità, o per esigenze di famiglia o salute, come testimoniano alcune interviste. Inoltre, questo favorisce la partecipazione al gruppo di donne che non appartengono all'organizzazione religiosa, ma che condividono l'obiettivo e la volontà del gruppo di volontariato affiliato a un movimento religioso.

Più di tutto, questi gruppi offrono opportunità alle donne di fare esperienze simili al lavoro retribuito, sviluppando le stesse competenze e ricoprendo gli stessi ruoli di personale qualificato operante negli enti privati e pubblici. In questo modo esse sperimentano modalità e sviluppano risposte organizzative per coloro che

affrontano le difficoltà di conciliare impegni familiari e lavoro retribuito, aggravate dalla carenza di servizi all'infanzia e per gli anziani. L'indagine mostra che i gruppi di volontariato religioso tendono a costituire modelli organizzativi ed esecutivi che sono in grado di mutare e adeguarsi rapidamente a cambiamenti interni e al contesto. Questo perché si tratta di realtà fatte di persone che sono alla ricerca di strumenti e modalità di azione che rispondano nell'immediato alle necessità della comunità i cui operano, ma che sappia anche, a lungo termine, creare una migliore qualità di vita. In questo modo i gruppi di volontariato e le organizzazioni religiose che li finanziano offrono alle proprie volontarie un canale alternativo di partecipazione attiva al sociale e, indirettamente, al mercato del lavoro. Di fatto numerose intervistate hanno dichiarato che grazie all'esperienza nel gruppo di volontariato sponsorizzato dalla loro organizzazione religiosa sono state in grado di dare vita, individualmente o in gruppo, a piccole realtà imprenditoriali. Questo dimostra il ruolo dell'organizzazione religiosa nello sviluppare qualità funzionali all'auto-imprenditorialità femminile.

## 5. Donne e volontariato religioso: elementi da monitorare

L'immagine del volontariato religioso delle donne giapponesi che emerge dall'indagine mostra un fenomeno in transizione e trasformazione, al passo con il lento ma inarrestabile cambiamento del sistema di assistenza sociale, il modificarsi della partecipazione delle donne al mercato del lavoro, una propensione a comunicare con più mezzi, e una più importante presenza della società civile nei tavoli di progettazione e coordinamento dei servizi pubblici. Alcuni importanti elementi sembrano emergere da questo tipo di volontariato dall'identità ancora incerta: un fenomeno ibrido tra le associazioni di terzo settore e i movimenti femminili dove le organizzazioni religiose diventano il canale attraverso cui le donne sperimentano metodi e risorse per diventare un gruppo organizzato e sviluppano conoscenze professionali. Alcuni aspetti, come l'auto-imprenditorialità e il management al femminile dei gruppi di volontariato, andrebbero indagati ulteriormente e monitorati nel loro evolversi perché in essi si può rilevare l'emergere di nuovi modelli di democrazia partecipativa al femminile.

Un primo aspetto su cui riflettere riguarda il rapporto tra questi gruppi di volontariato e quelli laici, la comunità territoriale e le amministrazioni pubbliche. Quale ruolo coprono i gruppi sponsorizzati da movimenti religiosi nella formulazione, realizzazione ed erogazione dei servizi di comunità rispetto agli altri elementi della società civile, dello stato e del mercato? Quali differenze o quali somiglianze possono essere rilevate nelle pratiche di volontariato quotidiano? E quale influenza hanno queste pratiche del quotidiano sull'identità socio-culturale e il ruolo pubblico dell'organizzazione religiosa che li sponsorizza?

Un secondo elemento è la trasmissibilità dei valori dell'agire femminile che caratterizzano i gruppi di volontariato affiliati a organizzazioni religiose, dove le attività formative potrebbero rappresentare un aspetto rilevante da monitorare per verificare l'impatto sociale ed economico delle capacità manageriali e professionali acquisite attraverso la pratica del volontariato.

In terzo luogo, bisogna monitorare l'evoluzione di alcuni di questi gruppi verso forme più stabili di produzione di servizi utili a una comunità i cui consumi evolvono velocemente e che sta iniziando a indirizzare verso questi servizi una domanda pagante.

Infine, è importante chiarire se le donne trovino nel mondo del volontariato spazi più conformi per vivere un ruolo politico — anche se in presenza di organizzazioni religiose che ancora favoriscono una visione tradizionale dei ruoli di genere — solo perché nel settore non esiste una consistente concorrenza maschile, riproponendo la questione rilevata dalla letteratura sul volontariato e quella femminista che il welfare continui a essere, da tradizione, l'unico effettivo spazio concesso all'ingegno e all'impegno sociale femminile.

## 6. Conclusione

In un contesto di vivace sviluppo della società civile giapponese dove gruppi affiliati a associazioni religiose operano in una moltitudine di settori di pubblico interesse a fianco di associazioni e organizzazioni di carattere laico, appare critico analizzare le modalità e gli effetti nel sociale di un agire femminile attraverso canali non istituzionali quali il volontariato promosso da associazioni religiose. Gli studi sulla società civile in Giappone, la sociologia della religione applicata alle religioni giapponesi e la ricerca sulla relazione tra religione, genere e volontariato in Giappone hanno in genere ignorato la forte presenza di donne nel volontariato religioso giapponese e il significato sociale della loro partecipazione attiva a tali attività, soprattutto in termini di emancipazione e di partecipazione democratica alla discussione delle politiche del quotidiano.

Inoltre, non è da sottovalutare l'evoluzione di gruppi di volontariato affiliati a movimenti religiosi da realtà informali ed estemporanee a presenze ben strutturate e organizzate quali associazioni, enti no-profit, e cooperative. Tale fenomeno delinea l'impatto che le pratiche del quotidiano degli affiliati esercita sulla loro opportunità di partecipazione e emancipazione. Allo stesso tempo, questo processo, a lungo termine, può favorire una rielaborazione dell'identità socio-culturale dell'organizzazione religiosa e del loro ruolo pubblico nel panorama socio-politico giapponese. Si tratta di un fenomeno che merita maggior attenzione.

In conclusione, questo lavoro mette in evidenza alcuni importanti elementi di continuità e di innovazione insiti nel volontariato femminile affiliato a organizzazioni religiose in Giappone. Per fare questo la ricerca ha favorito l'esame delle pratiche dell'agire quotidiano che consente di far emergere in modo chiaro le politiche del quotidiano che le donne adottano e trasformano attraverso il volontariato religioso. Nel tentativo di valutarne l'efficacia in termini di partecipazione e emancipazione, si è qui offerta un'analisi della loro capacità di "ribellarsi a simile ordinamento delle cose", per dirla con Maraini, ossia di sperimentare pratiche e modi partecipativi che permettano loro di essere soggetti attivi esprimendo le loro voci e avviando servizi utili alla comunità. Questa analisi testimonia la potenzialità del volontariato svolto da organizzazioni religiose di promuovere una democrazia partecipativa e l'incredibile abilità di Maraini di cogliere, anzitempo, un importante fenomeno in essere che necessita di essere esaminato più attentamente.

## Riferimenti bibliografici

- BECKER, PEGGY; DHINGRA, PAWAN (2001). "Religious involvement and Volunteering: Implications for Civil Society". *Sociology of Religion*, 62, pp. 316–335.
- BROWN, PHIL; FERGUSON, FAITH (1995). "'Making a Big stink': Women's Work, Women's relationships, and Toxic Waste Activism". *Gender and Society*, 9, pp. 145–172.
- BUNKACHŌ (2009). *Shūkyō nenkan*. Tōkyō: Gyōsei.
- Catholic Bishops' Conference of Japan (2010). *Statistics of the Catholic Church of Japan 2010* (<http://www.cbcj.catholic.jp/jpn/data/st10/statistics2010.pdf>).
- CHAVES, MARK (2004). *Congregations in America*. Cambridge: Harvard University Press.
- ETŌ, MIKIKO (2008). "Vitalizing Democracy at the Grassroots: A Contribution of Post-War Women's Movements in Japan". *East Asia*, 25, pp. 115–143.
- FUJITA, MAKIKO (1989). "'It's all mother's fault': Childcare and the socialization of working mothers in Japan". *Journal of Japanese Studies*, 15, 1, pp. 67–91.
- FUJUYAMA, MIDORI (2012). "Genpatsu ni taisuru shūkyōkai no kenkai". *Shūkyō jōhō*, 30 (<http://www.circam.jp/reports/02/detail/id=2012>).
- GINSBORG, PAUL (2005). *The Politics of Everyday Life: Making Choices, Changing Lives*. New Haven and London: Yale University Press.
- HADDAD, MARY A. (2007). *Politics and Volunteering in Japan: a Global Perspective*. Cambridge: University Press.
- HARDACRE, HELEN (1984). *Lay Buddhism in Contemporary Japan: Reiyūkai Kyōdan*. Princeton: Princeton University Press.
- JANOSKI, THOMAS; MUSICK, MARC; WILSON, JOHN (1998). "Being Volunteered? The Impact of Social Participation and Pro-Social Attitudes on Volunteering". *Sociological Forum*, 13, 3, pp. 495–519.
- LATOUR, BRUNO (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor–Network–Theory*. New York: Oxford University Press.
- LAW, JOHN; HASSARD, JOHN (1999). *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell.
- MARAINI, FOSCO (1962). *Ore giapponesi*. Bari: Leonardo da Vinci.
- MUSICK, MARK A.; WILSON, JOHN (2008). *Volunteers: a Social Profile*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- NAIKAKUFU, DANJŌ KYŌDŌSANKAKU KYOKU (2008) (a cura di). *Heisei 20 nenpan danjō kyōdōsankaku shakai no keisei no jōkyō* (<http://www.gender.go.jp/whitepaper/h20/zentai/pdf/DKH20H01>).
- O'CONNOR, MARY KATHERINE; NETTING F. ELLEN (2009). *Organization Practice: A guide to Understanding Human Service Organizations*. Hoboken (New Jersey): Wiley & Sons.



- ŌGAWA, AKIHIRO (2010). *The Failure of Civil Society? The Third Sector and the State in Contemporary Japan*. Albany and Bristol: SUNY Press.
- ŌGOSHI, AIKO (1997). *Josei to shukyō*. Tōkyō: Iwanami shōten.
- PEKKANEN, ROBERT (2006). *Japan's Dual Civil Society: Members without Advocates*. Stanford: Stanford University Press.
- SCHWARTZ, FRANK J.; PHARR, SUSAN J. (2003) (Eds.). *The State of Civil Society in Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHIMAZONO, SUSUMU (2012). "Japanese Buddhism and the Public Sphere: From the End of World War II to the Post-Great East Japan Earthquake and Nuclear Power Plant Accident". *Journal of Religion in Japan*, 1, pp. 203–225.
- SONENAKA, SEIJI et al. (2004) (a cura di). *Shakai undō to iu kōkyō kūkan: riron to hōhō no furontia*. Tōkyō: Seibundō.
- TANIGUCHI, HIROMI (2006). "Men's and Women's Volunteering: Gender Differences in the Effects of Employment and Family Characteristics". *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 35, pp. 83–101.
- (2010). "Who are Volunteers in Japan?". *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 39, 1, pp. 161–179.
- THEMUDO, NUNO S. (2009). "Gender and Nonprofit Sector". *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 38, 4, pp. 663–683.
- TSUJINAKA, YUTAKA (2003). "Japan's Civil Society Organizations in Comparative Perspective". In Schwartz, F.J.; Pharr, S.J. (Eds.). *The State of Civil Society in Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129–174.
- UENO, CHIZUKO (2008). "Kazoku no rinkai: kea no bunpai kosei o megutte". *Kazoku shakaigaku kenkyū*, 20, 1, pp. 28–37.
- UNIVERS FOUNDATION (2007) (Ed.). *The Guidance of the Univers Foundation*. Tokyo: The Univers Foundation.
- WATANABE, MASAKO (2007). *Gendai Nihon shūkyōron*. Tōkyō: Ochanomizu shobō.
- WILSON, JAMES Q. (1974). *Political Organizations*. New York: Basic Books.
- WOOD, RICHARD L. (2002). *Faith in Action: Religion, Race and Democracy Organizing in America*. Chicago: University of Chicago Press.

### Women and religious voluntary work in Japan: prospects of social change

This essay examines women's engagement in contemporary Japanese faith-based volunteer groups delivering services and care to their local communities. It examines Japanese religious civil society as an emerging laboratory of democratisation favouring women's social participation and promoting women as entrepreneurs in both a formal and an informal Japanese economy. This study draws upon a survey conducted by the author in Japan from 2009 to 2010, and from newer research data

collected from 2011 onward. The five faith-based volunteer groups targeted are: the Itabashi Church Social Welfare Association, and the Kawagoe Church Volunteers sponsored by Risshō kōseiikai; the Shinnyoen Social Contribution Department — Youth Division, and the Univers Volunteers — a no-profit organisation sponsored by Shinnyoen; and Yotsuya Onigiri Nakama sponsored by the Roman Catholic Church in Japan. A total of 82 women were surveyed.

## 日本における女性と宗教団体のボランティア活動その社会上の変化の展望

パオラ・カヴァリエーレ

宗教団体所属の女性の草の根の社会活動、特に知識的資源および関係的資源に焦点をあてながらその社会的自己実現へ及ぼす影響を扱うテーマである。また、女性たちの社会貢献と市民社会および政府機関などとの関係について、そして一般社会に及ぼす影響などについて調べる。2009年2010年にサーベイ調査対象事例となった団体は真如苑、立正佼成会、日本カトリック教会である。そして2011年からの調査は東日本大地震に関わる宗教団体の役割も含める。その宗教団体では女性の信者数が割に多く、団体による諸ボランティア活動に参加しているメンバーの大部分は女性である。対象となったボランティア・グループは中型集団（約30名100名）、ボランティアは女性がほとんどである。主な社会貢献活動は社会福祉、子育て支援、貧困の撲滅、環境保護である。

Paola Cavaliere

# Alla ricerca del *wa* perduto

La tragedia di Fukushima

PIO D'EMILIA

« Il Giappone — scriveva Maraini nel suo *Giappone. Mandala* edito in Italia da Electa nel 2006 ma la cui edizione originale in inglese risale al 1971 — è il Paese che disturba il Corso Consueto delle Cose » (Maraini, 2006, p.10). Ebbene, Fukushima ha *disturbato* il Giappone. Che il *wa*, quell'“armonia” alla base della società giapponese che Fosco aveva individuato e più volte poeticamente descritto nelle sue opere si stesse da tempo sfilacciando era una realtà che anche lui aveva, negli ultimi tempi, percepito. Il Giappone non era più come l'aveva visto, studiato, “decifrato” e amato. La tragedia di Fukushima, specie per quanto riguarda il costo “sociale” — tutt'ora in drammatica evoluzione — ha cambiato e continua a cambiare il Giappone, infliggendo al *wa* un colpo micidiale. In un certo senso sono contento che Fosco non sia qui con noi oggi. Perché avrebbe fatto fatica a credere a quanto, e non è che una piccola parte, mi accingo a raccontare. E certamente non gli sarebbe piaciuto. Ma è successo, sta succedendo. E chissà come andrà a finire. Al momento di rilasciare queste note per la pubblicazione, tre anni e mezzo dopo il 3 marzo 2011, la tragedia di Fukushima, nonostante la sordina imposta dalle autorità e in parte condivisa dai grandi media nazionali e internazionali, incombe ancora sul popolo giapponese. E mentre il governo continua irresponsabilmente a tentennare sul futuro del nucleare, anziché uscire per sempre da un settore che si sta rivelando non solo poco sicuro, ma sempre meno sostenibile dal punto di vista economico, migliaia di barre di combustibile altamente radioattivo sono ancora in bilico sui reattori malconci di Fukushima e milioni di tonnellate d'acqua rischiano di contaminare per sempre l'Oceano Pacifico. Basterebbe un'altra, più che possibile e dunque prevedibile, potente scossa di terremoto per provocare una tragedia di proporzioni gigantesche. Il fatto che nel 2020 Tōkyō ospiterà le Olimpiadi trasforma questo pensiero in un incubo non solo per i giapponesi, ma per il mondo intero.

## 1. *Sōteigai* (imprevedibile):davvero?

Fino all'11 marzo 2011 Shimano Kazuo conduceva una vita tranquilla, modesta quanto dignitosa. Nella sua terra, ereditata prima dal nonno poi dal padre, coltivava riso e ortaggi, e allevava bestiame. Mucche, pecore, maiali, pollame vario. Suo padre, Yoichirō, era stato tra i primi, in una regione considerata una delle più avanzate del paese, a coniugare produttività e coscienza ecologica. Abbandonato il forsennato ricorso a pesticidi e mangimi chimici, aveva abbracciato l'agricoltura biologica e

idroponica. Kazuo era andato oltre: aveva scoperto l'agri-turismo. Due stanze erano sempre piene di turisti, qualche volta anche stranieri. Nella loro piccola azienda, a litate — un villaggio situato a oltre 30 chilometri dalla centrale di Fukushima Daiichi, dove la popolazione è stata evacuata solo a metà aprile,<sup>1</sup> e dopo che Greenpeace e altre organizzazioni avevano denunciato la presenza di numerosi *hot spots*, luoghi ad alta concentrazione di radioattività — gli Shimano vivevano in sei, in pace con la natura e con il mondo. Non sapevano che il mondo, quello “geneticamente modificato” dagli esseri umani, stava crollando loro addosso. Altri lo sapevano, o comunque l'avevano immaginato, previsto e financo temuto, come appare oramai assodato dai verbali delle varie commissioni d'inchiesta. Ma questo lo sappiamo ora. Gli Shimano, come milioni e milioni di giapponesi, stentano ancora a crederci. Ricordano ancora quando gli ingegneri della TEPCO, una delle dieci società che fino all'agosto 2011 costituivano l'oligopolio privato della produzione e distribuzione di energia elettrica in Giappone,<sup>2</sup> si recavano carichi di dolci e generi di largo consumo presso le abitazioni dei privati cittadini, nelle località individuate per la costruzione di nuove centrali nucleari, per assicurarsi approvazione e sostegno da parte della popolazione locale promettendo in cambio la costruzione di strutture pubbliche, centri culturali, campi da gioco e, ovviamente, tariffe agevolate vita natural durante.<sup>3</sup>

1. Il governo giapponese ha “riaperto” la zona nel novembre 2012, dichiarandola “compatibile” con la vita umana. Chi scrive ha peraltro documentato l'esistenza di numerosi *hot spots*, luoghi dove la radioattività accumulata supera anche i 200 microsievert l'ora. Il che non è certo compatibile con la vita umana. Cfr. [http://video.sky.it/news/mondo/giappone\\_ancora\\_altissime\\_le\\_radiazioni\\_intorno\\_a\\_fukushima/v153100.vid](http://video.sky.it/news/mondo/giappone_ancora_altissime_le_radiazioni_intorno_a_fukushima/v153100.vid)

2. Il sistema è stato profondamente ed efficacemente modificato dal cosiddetto “pacchetto verde” fatto approvare dall'ex premier Kan Naoto prima delle sue dimissioni nell'agosto 2011. Oltre all'abolizione dell'oligopolio, la nuova normativa prevede un sostanzioso piano di incentivi per la produzione di energie rinnovabili, in particolare fotovoltaica ed eolica. Il Giappone, nel giro di poco più di un anno, è diventato il paese a più alta crescita del settore. Nell'anno fiscale 2012 sono stati installati oltre 9 gigawatt di fotovoltaico, superando il record stabilito dall'Italia nel 2011, con circa 7 gigawatt.

3. «Quando governo e imprenditori del settore, nel corso degli anni, venivano dalle autorità locali per convincere sindaci, consiglieri municipali e cittadini del vantaggio di essere scelti come sede di una nuova centrale nucleare — mi ha raccontato Sakurai Katsunobu, sindaco di Minamisoma, città a cavallo della “zona proibita”, divenuta simbolo della trita catastrofe (terremoto, tsunami, incidente nucleare) — parlavano sempre di nuovi posti di lavoro, di abbattimento dei costi, di ricchezza e prosperità. E alle domande sulla sicurezza, che pur venivano poste, rispondevano con un coro di rassicurazioni: il nucleare è sicuro, lasciate fare a noi, vi cambierà la vita. Ora sappiamo che avevano ragione. . . » (da un'intervista condotta di persona il primo aprile 2011, Minamisoma, intervista con l'autore), concludeva Sakurai, con sarcasmo molto poco giapponese. Il 26 marzo 2011 il sindaco di Minamisoma lanciò un disperato appello su YouTube (<http://www.youtube.com/watch?v=7oZHQ\T1\textendash\T1\textendashK40>) in cui denunciava la drammatica situazione delle città. L'appello riscosse un enorme successo, prima all'estero, poi anche in Giappone. Chi scrive fu tra i primi a raccogliarlo, andandolo a trovare e instaurando da allora un rapporto di personale, profonda amicizia. A Minamisoma sono poi tornato a più riprese assieme al fotografo Pier Paolo Mittica e altri colleghi, tra i quali Alessandro Tesei, autore del documentario *Fukushame* (qui il trailer:

Agli Shimano, tutto sommato, è andata bene. Sono ancora vivi — anche se probabilmente “contaminati” dal *fall out* radioattivo — e prima o poi riceveranno anche decenti risarcimenti. Ma è bastato andarli a trovare per percepire il loro dramma, il loro inconsolabile dolore. Loro sono vivi, sì, ma “dentro” sono spenti. A differenza di centinaia di migliaia di abitanti del Tōhoku, colpiti “solo” dallo *tsunami* vero e proprio e fin dal giorno successivo lanciati e impegnati nella grande sfida della ricostruzione, gli Shimano non hanno alcuna voglia di reagire. « Quando tornavamo a casa, esausti dopo una giornata di lavoro, eravamo felici. Pronti a ricominciare il giorno dopo. Oggi passiamo le giornate davanti alla televisione, stanchi di pensare, stanchi di vivere » è stata la frase con cui mi ha salutato, alla fine del nostro primo incontro, Shimano Kazuo.

È facile comprendere il dramma di questa famiglia. Gli Shimano non solo sono disperati: si sentono persino in colpa. Per loro il fatto che non sarà più possibile ritornare nella loro terra, avvelenata per sempre, e ricostruire la loro azienda è quasi una vergogna. La loro azienda non c’è più. E mai più ci sarà. Distrutta per sempre dallo *tsunami*. Ma non quello, terribile quanto psicologicamente superabile, causato dalla furia del mare. Quello provocato dalla stoltezza, dall’arroganza, dalla voracità e dalla corruzione dell’uomo. Lo *tsunami*, per l’appunto, “nucleare”. Quello provocato — e tutt’ora in corso al momento di scrivere, checché ne dicano le varie autorità — dal triplo *meltdown* avvenuto all’interno della centrale di Fukushima Daiichi. Un incidente, il più grave dopo Chernobyl, innescato, è bene sottolinearlo subito, dal terremoto, evento tutt’altro che imprevedibile (*sōteigai*) in Giappone, come si sono affrettati a sostenere, sin dai primi giorni, i dirigenti della TEPCO.<sup>4</sup> Un incidente — vale la pena ricordarlo perché ha gravemente danneggiato l’immagine delle autorità e dei media giapponesi — prima “coperto” e poi via via manipolato con crudele quanto inutile cinismo dal cosiddetto “villaggio nucleare”, tutt’ora unito e compatto non solo nel nascondere l’enormità del danno, ma nel sostenere la necessità di riaccendere al più presto i reattori, di fatto fermati dal governo dell’ex premier Kan Naoto e tutt’ora, tranne due riattivati lo scorso giugno, fermi.

## 2. La famiglia Shimano

L’idea di incontrare Kazuo e la sua famiglia mi è venuta proprio vedendo la loro azienda, nel corso di uno dei miei numerosi “blitz”, a volte autorizzati, a volte no, all’interno della cosiddetta “zona proibita”. A differenza di altri allevatori della zona (Yoshikawa, Matsumura e Murata, tre allevatori che hanno protetto, a rischio della vita, il proprio bestiame, e che continuano ad allevarlo nella cosiddetta *kibō bokujō* — “fattoria della speranza” — sorta di santuario situato all’interno della

<http://www.youtube.com/watch?v=w6P4fpf02qA>.

4. Tamaki Motoyasu (portavoce TEPCO), conferenza stampa sede TEPCO, 13 marzo 2011. Anche i terremoti sono in un certo senso “imprevedibili”, ma a differenza degli *tsunami* le possibilità che avvengano sono enormemente maggiori, come dimostrano le oltre 2000 scosse superiori al 5 grado registrate ogni anno nell’arcipelago. La prima, grande responsabilità del “villaggio nucleare” è dunque quella di aver deciso di costruire 54 reattori in una delle zone a più alto rischio sismico.

zona proibita), il bestiame della famiglia Shimano — costretta come tutte le altre a evacuare all'improvviso e alla quale è stato impedito, nei giorni seguenti, di rientrare nella zona per occuparsi in qualche modo degli animali — non è stato nemmeno soppresso, come il governo e le autorità locali avevano minacciato/promesso di fare. Sono morti di fame e di stenti, spesso legati nelle stalle o comunque all'interno di recinti che non sono riusciti a scavalcare, perdendo così anche l'ultima, effimera, carezza di libertà. Il suolo, in attesa di trattamenti più efficaci (ammesso che ve ne siano: il costosissimo programma di "raschiamento" di alcuni centimetri di terra deciso dal governo, a giudizio di molti esperti, è assolutamente inutile) è stato coperto di calce. Come a Cernobyl.

Vedere quelle serre abbandonate, ancora pulite e ordinate, gli ortaggi marciti ma ancora appesi alle piante, le carcasse degli animali calpestate dalle bestie ancora in vita mi aveva profondamente ferito, sembrava come se qualcuno avesse improvvisamente cancellato tutto quello di cui il Giappone va giustamente fiero, lasciandoci un pugno di rottami, di detriti, di "immondizia" non solo materiale. Più di una volta, in quei giorni, mi sono chiesto cosa avrebbe pensato Fosco, quale sarebbe stata la sua reazione a vedere, come stavo vedendo io, tanto sconquasso, tanta distruzione, tanta crudeltà, tanta ingiustizia. E tanta irresponsabile, imperdonabile, incuria. Dov'era finito il "suo", il "nostro" Giappone? Dov'era finito il sacro *wa*, l'armonia che, nei secoli, ha permesso di coniugare l'inconiugabile, facendo sopportare l'insopportabile e alimentando la speranza, l'ottimismo, la serenità di un popolo tra i più "eleganti", delicati, pazienti, ma anche più sfortunati del pianeta?

Fu così che decisi di mettermi in cerca dei proprietari di quelle case, di quelle terre, di quelle fattorie abbandonate. Volevo conoscere queste persone, che immaginavo gente semplice, modesta, capace di trovare energia vitale — perennemente rinnovabile — nel lavoro quotidiano. E cercare di capire come avevano vissuto quelle drammatiche ore e come vivevano il loro presente, oramai senza futuro.

Per la prima volta mi sono chiesto se sobrietà, umiltà e immane, civile pazienza fossero state davvero, come molti ritengono, una benedizione, o piuttosto l'ennesima maledizione per questo grande e sfortunato popolo. Perché aver pazienza è utile e spesso segno di grande forza, ma averne troppa finisce per essere dannoso, e sfociare nella codardia, se non nella complicità. Fukushima, purtroppo, è anche questo. Avevo avuto modo, nel corso dei lunghi anni passati in Giappone, di constatare l'arroganza, l'inefficienza, spesso la negligenza delle autorità giapponesi, che al di là di un'efficienza di facciata, frutto soprattutto dell'educazione, della civiltà, del senso di responsabilità dei cittadini, nascondono uno dei più alti tassi di corruzione e nepotismo del cosiddetto mondo "civile". Ma è stata la drammatica esperienza di Fukushima, nonostante i numerosi segnali che pian piano arrivavano sia dalla regione (dove decine di gruppi di cittadini si stavano organizzando per "gestire" la crisi ed inchiodare le autorità alle loro responsabilità) sia a livello nazionale, dove il "movimento" antinucleare è cresciuto giorno dopo giorno, portando in piazza per la prima volta dagli anni Sessanta decine di migliaia di persone, ad aprirmi improvvisamente gli occhi. Ma come è possibile che un popolo colto, civile, socialmente evoluto possa sopportare tutto questo? Come è possibile che di fronte alla reiterata arroganza, all'abuso della fiducia, alla cialtroneria istituzionale che di fatto ha trasformato una "calamità" naturale in "calamità di stato" la società civile giapponese non sia stata capace, in un modo o nell'altro, di "insorgere"? Eppure è stato così. No-

nostante i promettenti segnali — a cominciare dal risveglio di alcuni, ancora pochi, intellettuali, veri responsabili del lungo letargo in cui è precipitata la società civile giapponese dopo le tensioni degli anni Sessanta e Settanta — il “movimento” non è decollato. I “girotondi” davanti alla residenza del Primo Ministro, tanto amplificati dai media internazionali quanto (dolosamente) ignorati da quelli locali, alla fine hanno partorito il classico “topolino”: un impegno, neanche troppo convinto [“Le Monde” (20 settembre 2012) l’ha giustamente definito il “valzer del disimpegno”], a “spegnere” definitivamente il nucleare entro la fine degli Trenta. Un impegno, diciamo chiaramente, assunto solo a scopo elettorale, dopo che il Partito Democratico, oramai allo sbando, aveva individuato la questione nucleare come l’unica sulla quale poter sperare di raccogliere consensi. Ovviamente non ha funzionato. I giapponesi sanno essere molto pazienti, inerti e forse un po’ codardi. Ma non a tutto c’è un limite. E infatti, alle ultime elezioni del dicembre 2012, mentre metà degli elettori sono rimasti a casa, gli altri hanno fatto quello che fanno tutti i cittadini del mondo quando hanno la possibilità di votare: hanno punito l’amministrazione in carica votando per l’opposizione. Un vero peccato, per il Giappone e per il mondo intero, che deve essere preoccupato per la concreta minaccia di ripartire come nulla fosse con il nucleare, nonché per il fatto che l’opposizione sia rappresentata dal Partito Liberaldemocratico (PLD), una sorta di “Balena Gialla” (ricordate l’indimenticabile espressione di Giampaolo Pansa, quando definì la DC la “Balena Bianca”?) che dopo aver avuto la bella idea di lastricare di centrali nucleari il paese più “ballerino” del mondo, ora, passata la paura, potrebbe decidere di riattivarle una dopo l’altra, e magari riprendere la costruzione di quelle nuove, che era stata bloccata. Garantendo, ovviamente, sulla loro assoluta “sicurezza”.<sup>5</sup>

### 3. Dall’incubo dell’evacuazione alla dignità ferita: il racconto degli Shimano

Non c’è voluto molto a rintracciare la famiglia Shimano. Chi meglio di loro — residenti nella cosiddetta “zona grigia”, quella tra i 20 e i 30 chilometri dalla centrale, quella che più ha sofferto dell’incertezza, inadeguatezza, irresponsabilità delle comunicazioni e delle decisioni delle autorità, può raccontare il calvario subito dai cittadini residenti vicino alla centrale? Gli Shimano oggi (a due anni dall’incidente)

5. Curioso e pericoloso, per il mondo intero, che nelle more del dibattito nazionale (l’attuale governo, fondamentalmente filonucleare, ha congelato ogni decisione sul futuro almeno fino alle prossime elezioni della Camera Bassa, onde evitare tensioni con il partito Kōmei, “moderatamente” antinucleare), il governo di Abe Shinzō abbia lanciato una intensa ed ahimè efficace campagna “promozionale” del *know-how* nucleare e assicurare così importanti commesse all’estero per un settore “avanzato” ma che in patria è comunque destinato ad avere un futuro sempre più difficile e comunque ridotto. Così, dopo essersi assicurato piccoli contratti nel sud-est asiatico (Laos, Indonesia, Vietnam) il governo giapponese ha firmato il 5 maggio 2013 con la Turchia per la costruzione e la consegna “chiavi in mano” di una centrale nucleare. Una commessa che vale 22 miliardi di dollari, e che prevede una partecipazione da parte della società statale francese AREVA, ma che per la prima volta non comprende partecipazioni USA. Perché “pericoloso”? Perché, dopo il Giappone, il paese a più alto rischio sismico è, guarda caso, la Turchia.

vivono a Date, un centinaio di chilometri dalla centrale, in due piccoli appartamenti costruiti dal governo a tempo di record (di questo deve esser dato atto).

Due anni dopo l'evacuazione forzata dalla loro terra gli Shimano hanno ricevuto 3,6 milioni di yen. Fanno circa 200.000 yen al mese. Sufficienti per sopravvivere. Ma non per ricominciare a vivere. « Abbiamo perduto ogni speranza — mi dicono i coniugi Shimano — siamo talmente tristi e disperati che non sappiamo neanche se porteremo avanti la nostra battaglia per avere il risarcimento. Anche se dovessimo ottenerlo, e ne dubitiamo, a cosa ci servirebbe? Oramai, nella nostra terra, non torneremo più ».

Nonostante abbiano vissuto e continuano a vivere una tragica esperienza, gli Shimano mantengono la tranquillità e la dignità dei giapponesi, abituati a lavorare in silenzio, senza chiedere o aspettarsi granché dalle autorità. Il loro racconto, per quanto duro, non è mai accompagnato da imprecazioni, insulti, alzate di voce, piagnistei, richieste o pretese. C'è una grande tristezza, una evidente disperazione, ma anche rassegnazione. A parlare di diritti, ogni tanto, è il loro giovane avvocato, Kobayashi Kazuo, non loro. Lo "tsunami nucleare" — e la sua pessima gestione — ha, per la prima volta forse nella storia, davvero diviso il paese. Se le bombe di Hiroshima e Nagasaki hanno unito ancor di più (nel bene e nel male, perché hanno aperto l'opzione vittimista) il popolo giapponese, facendogli dimenticare — da noi ci sono voluti oltre 60 anni e non è ancora un processo completato — le circostanze e gli uomini che avevano provocato la guerra, lo "tsunami nucleare" di Fukushima, di cui la natura è oggettivamente vittima e testimone più che colpevole, ha fatto e sta facendo il contrario. Ha spezzato, o quantomeno profondamente incrinato, il rapporto di fiducia tra cittadini e autorità. Oltre all'arroganza, l'ignoranza, la colpevole se non dolosa noncuranza e la corruzione strutturale del "villaggio nucleare" e del triangolo di ferro — governo, mass media e confindustria — che manipolando l'opinione pubblica l'ha sin qui sostenuto, la catastrofe nucleare è stata infatti provocata da quella che il fisico nucleare ed esperto del settore americano Frank von Hippel chiama *regulatory capture*,<sup>6</sup> una degenerazione istituzionale presente un po' ovunque esista il nucleare (basta vedere quanto sta succedendo in Francia, in Belgio e in Spagna) ma che in Giappone aveva, e di fatto mantiene, il record della collusione e del conflitto di interessi tra controllore e controllato.<sup>7</sup> Di come "funzionasse"

6. "The New York Times", 23 marzo 2011. Il termine inglese *regulatory capture* (traducibile in italiano come "cattura normativa") è utilizzato con riferimento a situazioni in cui un'agenzia di regolamentazione statale creata per agire nell'interesse pubblico, agisce invece in favore degli interessi commerciali o speciali dominanti nell'industria o nel settore oggetto della regolamentazione. La *regulatory capture* è una forma di fallimento dello stato, in quanto può agire come incentivo per le grandi imprese alla produzione di esternalità negative. Un'agenzia di regolamentazione "catturata" che serve gli interessi dei soggetti da essa regolamentati con il supporto del potere governativo, è spesso peggiore della mancanza assoluta di regolamentazione. In Giappone la "cattura normativa" è in genere facilitata e garantita dal fenomeno degli *amakudari*, funzionari governativi che, al momento della pensione o anche prima, vengono "catapultati" al vertice delle aziende, alle quali spianano la strada rimuovendo eventuali ostacoli con la pubblica amministrazione.

7. Taguchi Randy, colloquio con l'autore a Minamisoma, 22 giugno 2011. Un ruolo fondamentale è stato giocato sin dai primi anni del dopoguerra dal MITI (Ministero dell'Industria



questa incestuosa relazione istituzionale ha fornito egregia e imbarazzante prova l'ex direttore della NISA, la defunta Agenzia Nazionale per la Sicurezza Nucleare, Madarame Haruki,<sup>8</sup> nel corso delle sue varie audizioni parlamentari. Purtroppo il fenomeno<sup>9</sup> è lungi dall'essere scomparso e sconfitto. Come dimostrano le discutibili nomine al vertice del nuovo organismo di controllo del settore, di cui si dovrà occupare, visto il numero delle interrogazioni annunciate, alla ripresa dei lavori, il Parlamento.<sup>10</sup> Ma torniamo all'argomento principale di questo contributo. Il costo sociale, le tragedie personali e collettive che l'incidente nucleare di Fukushima ha provocato e continua a provocare. Nel generale disinteresse dei media non solo stranieri, ma anche locali.

#### 4. La questione dei risarcimenti

Se per quanto riguarda la ricostruzione del dopo *tsunami* il governo ha fatto passi giganteschi — da fare invidia al resto del mondo, oltre cinquantamila alloggi rea-

e del Commercio), oggi ribattezzato METI (Ministero dell'Economia, dell'Industria e del Commercio). Il MITI ha costantemente promosso la scelta nucleare, nella convinzione che fosse l'unica opzione percorribile per un paese, come il Giappone, povero di materie prime e bisognoso di energia per alimentare l'industria manifatturiera e i consumi. È stato il MITI/METI che, con alterne vicende e accelerazioni, ha suggerito, tessuto e a volte perfino imposto i grandi *tie-up* che tutt'ora caratterizzano il settore nucleare in Giappone: Toshiba/Westinghouse, Hitachi/General Electric e, più recentemente e non senza suscitare tensioni a Washington, Mitsubishi/Areva, che a differenza delle altre due è francese.

8. Soprannominato *detarame* (termine che in giapponese indica il concetto di irresponsabilità e grossolanità) dai media giapponesi per la sua arroganza e per la provata propensione alla menzogna, l'ex presidente della Commissione Nazionale per Sicurezza Nucleare (NISA) ha ammesso nel corso di varie audizioni parlamentari di aver intenzionalmente disatteso precise disposizioni e regole nel settore della prevenzione e della manutenzione, sostenendo che molte di esse erano di difficile interpretazione e comunque troppo costose per essere applicate alla lettera. Anziché essere incriminato, Madarame, dopo l'abolizione della NISA, è stato catapultato nel consiglio di amministrazione di una delle aziende leader del settore, la Mitsubishi ("Asahi shinbun", 6/6/2012).

9. L'esempio più recente ed incredibile è quello di Shimizu Masataka ("Japan Times", 19/4/2011), l'ex presidente della TEPCO che al momento dell'incidente si trovava in Cina, assieme all'intero consiglio di amministrazione, per intrattenere un gruppo di giornalisti del settore. Dopo essere caduto in depressione, passando in ospedale buona parte del periodo più caldo della crisi, Shimizu si è dimesso e decenza avrebbe voluto che si fosse ritirato a vita privata, in attesa — sarebbe avvenuto ovunque ma forse in Giappone non avverrà — che la magistratura si ricordasse di lui. E invece no. Dopo appena due mesi, ai primi di giugno ecco che "atterra" sulla sedia più prestigiosa della FUJI OIL, una partecipata della TEPCO che si occupa di importazioni di petrolio, divenute di nuovo strategiche dopo la chiusura delle centrali nucleari. Alle giustificate proteste di alcuni deputati e i sardonici commenti della stampa la TEPCO ha risposto che la competenza di Shimizu era fuori discussione, respingendo ogni critica e confermandogli la nomina. Penso sia ancora lì.

10.

lizzati in 3 mesi — la gestione dell'incidente nucleare ha comportato e comporta enormi problemi. Alcuni dei quali, francamente, inaspettati e insospettabili per un paese avanzato, civile e ricco come il Giappone. Entriamo nel dettaglio:

\* Dopo il pagamento di una somma *forfait* di un milione di yen a famiglia più trecentomila yen per membro maggiorenne, la TEPCO, la società proprietaria della centrale (ormai di fatto nazionalizzata), nonostante i ripetuti moniti e solleciti (evidentemente non sufficienti) del governo ha chiuso i rubinetti, mettendo in atto una strategia che non esito a definire iniqua e truffaldina nei confronti degli aventi diritto.

\* A partire dal 12 settembre 2011, la TEPCO ha spedito circa settantamila moduli (la maggior parte per posta, potete immaginare le difficoltà che le pur perfette poste giapponesi hanno incontrato nel recapito) agli "aventi diritto". Il modulo consisteva di ben 58 pagine, più altre 148 di istruzioni, di domande, anche molto personali (malattie pregresse, eventuali sintomi denunciati dopo la catastrofe), e richiesta di allegare, oltre alle dichiarazioni di reddito degli anni precedenti, *tutte* le ricevute, in originale, sostenute a causa dell'incidente. Il tutto copriva solo il periodo da marzo ad agosto. Altri moduli sarebbero inoltre seguiti. Non deve suscitare dunque stupore il fatto che tre mesi dopo, nel dicembre 2011, la TEPCO aveva ricevuto solo 7.600 moduli completati. Un sistema talmente farraginoso che il governo, il 16 dicembre 2011, ha ufficialmente invitato la TEPCO a facilitare le domande. Dopo due giorni il nuovo modulo (4 pagine) era già stato spedito, stavolta a circa 100 mila persone. Perché non l'hanno fatto prima? Per prendere tempo, come sospettano i maligni, nella speranza, di fatto realizzata, che il "villaggio nucleare" — che conta e contava sull'appoggio di una buona parte del Partito Democratico — riuscisse a far cadere il governo di Kan Naoto? Molto probabile.

\* Ci sono due tipi di evacuati. Quelli "forzati" e quelli "volontari". Questi ultimi sono l'equivalente dei "precari" nel mercato del lavoro: non sono garantiti. Non sono nemmeno, ancora, ufficialmente calcolati, ma si ritiene che il numero si aggiri tra le 60 e le 120 mila persone.<sup>11</sup> È molto difficile valutarne il numero perché spesso si tratta non di interi nuclei familiari, ma di donne e bambini, che su consiglio dei mariti sono andati lontano lasciando loro e i nonni nelle zone contaminate o a rischio. E siccome in Giappone conta solo il registro *koseki* (sorta di stato di famiglia annotato) le cui modifiche non sono obbligatorie, le stesse autorità fanno fatica a seguire l'esodo "reale". Tutto questo complica le cose, sia dal punto di vista amministrativo e legale, sia dal punto di vista sociale. Centinaia di famiglie si sono spezzate, a causa di questa evacuazione "volontaria", irresponsabilmente affidata alla decisione dei singoli. Spesso le decisioni vengono prese in apparente armonia, ma altrettanto spesso provocano invece tragiche lacerazioni: pensate a cosa significhi, per una donna, per una madre, dover decidere di abbandonare il marito per "salvare" ipoteticamente i figli. O, come è stato documentato con un filmato anonimo caricato su YouTube e mai andato in onda sui grandi network giapponesi, cosa significhi per una moglie sentirsi dire dal marito, rimasto a lavorare come operaio all'interno della centrale: «vai, trasferisciti, perché oramai io valgo più da morto che da vivo» (<http://www.youtube.com/watch?v=b2rSJoALFIE>). Anche questi sono costi, anche

11. Intervista con Ban Hideyuki, segretario generale di CNIC (Citizens Nuclear Information Center), 14 gennaio 2012.

queste sono mazzate micidiali a quel che resta del *wa* nazionale. Senza pensare alle conseguenze economiche. Gli evacuati volontari devono affrontare le spese di viaggio, di affitto, di “reinserimento sociale” (scuola, attività parascolastiche): spese che non verranno mai rimborsate, almeno in base agli attuali parametri.

\* Il trasferimento temporaneo/parziale a Tōkyō incide per almeno 100–150 mila yen (1000–1500 euro) al mese di spese aggiuntive. Nel caso degli evacuati volontari, che non hanno diritto agli indennizzi *una tantum*, si tratta di un costo proibitivo.

\* Molti si arrendono, altri reagiscono. Naitō Fumitaka è tra questi. « Tre anni fa avevo comprato quasi settemila *tsubo* di terra (22 ettari) a litate, pagandoli 10 milioni di yen. Ora sono perduti per sempre ».<sup>12</sup> Invece di perdere tempo con ricevute di taxi, treni e camioncini in affitto, nel formulario della TEPCO, alla voce “danni subiti”, ha inserito direttamente la richiesta di risarcimento pari a 70 milioni, comprensivo dell’avviamento, dei mezzi di produzione e dei macchinari abbandonati. « In realtà volevo un altro pezzo di terra da coltivare subito — ci racconta — ma questo, nel formulario, non era consentito ». Dopo pochi giorni un funzionario della TEPCO lo chiama al telefono, dicendogli che doveva esserci un errore dovuto alla fretta e che gli avrebbe rispedito subito un nuovo formulario. Naitō — altro evento che dimostra la crisi del *wa* — gli ha sbattuto il telefono in faccia e ha chiamato un avvocato. Il signor Naitō è stato uno dei primi a citare la TEPCO. Oggi, a distanza di quasi due anni, sono già duemila. Ma sono probabilmente destinati ad aumentare. E siccome nel frattempo la TEPCO è stata nazionalizzata ed è dunque il governo a garantire i suoi debiti passati, presenti e futuri, andare in giudizio è una opzione destinata a pagare. Tant’è che la scelgono perfino i militari americani, dopo aver inutilmente tentato di farlo negli USA. A fine dicembre 2012 un gruppo di *marines* americani, in servizio a bordo della *Ronald Reagan*, una delle corazzate della flotta USA che al momento dell’emergenza nucleare hanno offerto aiuto logistico al largo di Fukushima, hanno deciso di citare in giudizio la TEPCO e il governo giapponese per aver mentito sul livello delle radiazioni, e dunque per aver provocato danni irrevocabili alla loro salute.<sup>13</sup> C’è chi sostiene, non senza punte polemiche, che potrebbero essere tra i primi a ottenere una sia pur simbolica soddisfazione.

Possibile? Possibile. Contrariamente ad altri paesi, compreso il nostro (la lacuna non induca in errore: è vero che non abbiamo più il nucleare, ma nemmeno quando c’era avevamo una legislazione per l’emergenza), il Giappone si è dato sin dal 1961 una legge che regola il risarcimento in caso di incidente nucleare.<sup>14</sup> Ma l’industria nucleare era appena partita, e il legislatore, pur “partito bene”, peccò di ingenuità, se non di irresponsabilità. Apparentemente rigorosa nei confronti dell’accer-tamento della responsabilità — le compagnie elettriche sono responsabili comunque per ogni danno oggettivamente procurato, a prescindere dal contesto,

12. Koriyama, 25 giugno 2011, intervista con l’autore.

13. Verrebbe da osservare che i *marines* in questione — che hanno iniziato la causa presso un tribunale della California — avrebbero dovuto citare in giudizio il loro datore di lavoro, la Marina Militare Usa. Ma in America i militari non possono citare in giudizio l’arma di appartenenza, per cui hanno deciso di citare direttamente la TEPCO e il governo giapponese.

14. Per la traduzione ufficiale in inglese, cfr. <http://www.oecd\T1\textendashnea.org\law\legislation\japan\T1\textendashdocs\Japan\T1\textendashNuclear\T1\textendashDamage\T1\textendashCompensation\T1\textendashAct.pdf>

quindi anche a seguito di disastro naturale — la legge è tuttavia inadeguata sia dal punto di vista normativo (per quanto riguarda la definizione di “danno nucleare”)<sup>15</sup> che da quello economico. Le centrali sono infatti tenute ad accantonare un fondo di riserva di appena 120 miliardi di yen per sito (Fukushima con i suoi sei reattori, vale per uno!) — briciole, se si pensa che le stime più ottimistiche parlano di almeno 5 mila miliardi mentre quelle più catastrofiche parlano di 50, 60 mila miliardi di yen.<sup>16</sup> Quanto è costata agli Usa, più o meno, la crisi dei *subprime*. Cifre da capogiro, che nessuna azienda può permettersi, ancorché ricca e “protetta”. Ed è per questo che il legislatore — all’art.16 — aveva previsto che, ove le imprese private non potessero arrivarci da sole, lo stato avrebbe dovuto surrogare. Per questo, tra furibonde polemiche istituzionali e perplessità etiche (in questo modo i cittadini/consumatori/danneggiati finiranno per pagare due volte la catastrofe, finanziando il risarcimento dei danni attraverso l’aumento delle tasse e delle bollette) il governo giapponese, dopo un lungo tira e molla, ha nazionalizzato la TEPCO.

Secondo l’avvocato Tadano Yasushi — uno dei più impegnati nel coordinare la gigantesca *class action* che sta per abbattersi sulla TEPCO e sul governo — tutto questo fa parte di una strategia studiata a tavolino e concordata all’interno del cosiddetto “villaggio nucleare”. « Innanzitutto è ingiusto che sia lo stato a pagare. Management e azionisti della TEPCO dovrebbero far fronte fino all’ultimo centesimo, anche con i loro beni personali » sostiene l’avvocato Tadano.<sup>17</sup> Che, tuttavia, sa benissimo che così non sarà. Tanto più che il ritorno al governo del Partito Liberaldemocratico è destinato a dare nuovo respiro, se non rinascita, al settore nucleare.

L’assenza di regole precise ha costretto il governo a istituire sin dall’aprile 2011 una commissione governativa per la riconciliazione, il cui scopo era, inizialmente, quello di fissare le regole. Ma con la caduta del Partito Democratico, lo scorso dicembre, è decaduta prima ancora di cominciare a operare. Tutto da rifare. Ma solo come tempi. Perché in realtà il nuovo governo di Abe Shinzō ha fatto capire che la maggior parte dei componenti verranno confermati. E non vi è motivo per non farlo. Composta per la maggior parte da funzionari ministeriali ed “esperti” sul libro paga del “villaggio”, la commissione “indipendente” si era preoccupata sin dall’inizio di puntare dei paletti a protezione del “villaggio” anziché conquistare la fiducia della gente e tutelarne i sacrosanti diritti. Così, il 28 aprile 2011, in un primo rapporto ufficiale,<sup>18</sup> la Commissione provò a definire, nel caso specifico, il “danno” nucleare: quello causato *direttamente* dall’esecuzione degli ordini delle autorità. Evacuazione, abbattimento del bestiame, blocco della pesca, abbandono delle colture e via dicendo. Ordini, dunque, non “suggerimenti”, “inviti”, “consigli”. Una novità, per un paese dove inviti, suggerimenti e persino semplici richieste, se provenienti da autorità

15. Ecco il testo in inglese ([http://www.burges-salmon.com/INLA\\_2012/10153.pdf](http://www.burges-salmon.com/INLA_2012/10153.pdf), pagina 3): « “Nuclear damage” means any damage caused by the effects of the fission process of nuclear fuel, or of the radiation from nuclear fuel etc., or of the toxic nature of such materials (which means effects that give rise to toxicity or its secondary effects on the human body by ingesting or inhaling such materials) ».

16. “The 38<sup>th</sup> Middle Term Forecast”, 2 dicembre 2011 ([http://www.jcar.or.jp/eng/pdf/m38\\_abstract.pdf](http://www.jcar.or.jp/eng/pdf/m38_abstract.pdf)).

17. Tōkyō, 11 novembre 2011, intervista con l’autore.

18. Vasquez-Maignan, “Fukushima: Liability and Compensation”, 23 gennaio 2012.

più o meno costituite e riconosciute, vengono percepiti, ed eseguiti, come fossero ordini. A seguito delle proteste dei cittadini e della critiche della stampa, il governo ha approvato, il 31 maggio e il 5 agosto (due giorni prima delle dimissioni di Kan Naoto) altre categorie di danno suscettibili di ottenere un risarcimento. Ma sempre e solo per coloro che erano stati obbligati, da un ordine governativo, a lasciare le loro città e le loro abitazioni. Per gli altri, nulla di nulla. L'evacuazione volontaria, a più riprese suggerita dal governo, non era e non è ancora ufficialmente considerata sufficiente per ottenere un indennizzo. Lo sarà, probabilmente, ma al momento non lo è. Il signor Shimano e tutta la sua famiglia, insomma, debbono arrangiarsi.

In totale, si calcola che tra evacuati forzati, evacuati volontari e danneggiati inconsapevoli (ma che presto lo diventeranno) ci siano almeno un milione di persone (la metà degli abitanti della prefettura di Fukushima) che hanno diritto, o comunque chiederanno, qualche forma di indennizzo. « Il problema è che non è possibile affidare *ex post* a una commissione governativa il compito di fissare le condizioni e l'ammontare dei risarcimenti — spiega l'avvocato Kawai Hiroyuki — è ovvio che alla fine sarà la magistratura a decidere. Ma ci vorrà molto tempo, e non tutti avranno il tempo, la possibilità e la voglia di aspettare. È anche su questo che, cnicamente, puntano i dirigenti della TEPCO e i loro complici — ha usato proprio questo termine — all'interno del ministero ».<sup>19</sup>

Nel frattempo, è iniziata la “farsa” della decontaminazione. Un'opera gigantesca, costosissima. E probabilmente inutile.

Si calcola che l'opera di decontaminazione — iniziata in colpevole ritardo e in gran parte affidata a ditte in odore di *yakuza* — della zona di Fukushima produrrà 30 milioni di metri cubi di detriti più o meno radioattivi:<sup>20</sup> tanti da riempire, per avere una idea, 80 stadi olimpici come quello di Roma. Che se ne farà? Chi pagherà? Chi ha provocato la catastrofe, ovvero la TEPCO? No. Stando a quanto è successo sinora, alla fine sarà lo stato. Una recente sentenza, la prima sull'argomento, è molto significativa.

Il 23 novembre 2011 il quotidiano “Asahi shinbun” ha riportato, infatti, che durante la prima udienza di una causa di risarcimento intentata da un Golf Club contro la TEPCO, i legali di quest'ultima hanno dichiarato di rigettare la richiesta di risarcimento in quanto, in base alle vigenti leggi, il cesio ed eventuali altre sostanze ricadute su terreni altrui non appartengono alla TEPCO, bensì ai proprietari degli stessi. E il bello è che l'opposizione è stata accolta e la richiesta respinta.<sup>21</sup>

## 5. Conclusioni

Una cosa sembra oramai certa: la maggior parte delle vittime di Fukushima dovranno rivolgersi, personalmente o collettivamente, alla giustizia ordinaria, per tentare, quanto meno, di ottenere decenti risarcimenti. E questo, se da un lato

19. 25 novembre 2011, intervista con l'autore.

20. “The Irish Times”, 27 settembre 2011.

21. “TEPCO: Radioactive Substances Belong to Landowners, Not Us,” “Asahi shinbun”, 24/11/2011.

promuoverà la coscienza giuridica, la consapevolezza dei propri diritti e probabilmente i profitti degli studi legali, rappresenta un altro duro colpo al *wa*, a quella tradizionale recalcitranza che il popolo giapponese, come spesso mi diceva Fosco Maraini, hanno sempre avuto nei confronti della “giustizia”, dei tribunali, delle “vie legali”. Del rivendicare i diritti in una sede esterna, neutra e aliena, anziché risolvere le questioni, come ancora oggi in gran parte succede, “in famiglia” (dove per “famiglia” si intende “all’interno del proprio cerchio”). È vero che molti hanno già concordato con la TEPCO un risarcimento e che altri lo faranno nell’ottica, presente anche in Giappone, del “pochi, maledetti e subito”. Ma grazie a giovani e sempre più agguerriti (nonché per lo più disoccupati) avvocati, ai comitati civici che sorgono un po’ ovunque, al passaparola dei vecchi e soprattutto nuovi media, il numero di coloro che si rivolgeranno al tribunale è destinato a crescere. Ce lo ha spiegato<sup>22</sup> Kawai Hiroyuki, uno degli avvocati più attivi nel settore (ha difeso per anni il comitato civico che lottava per la chiusura della centrale di Hamaoka, considerate una delle più a rischio del pianeta) (McNeill, 2011), che da oltre venti anni cerca di ottenere il blocco delle centrali nella convinzione — non del tutto peregrina, visto quello che è successo a Fukushima — che la loro stessa esistenza, in un paese come il Giappone, rappresenti una minaccia incombente per la sicurezza e la salute dei cittadini, e che guida un gruppo sempre più numeroso e agguerrito di avvocati pronti a lanciare la *class action* più imponente della storia. Al gruppo si è aggiunto di recente anche l’ex giudice Ido Ken’ichi, sorta di coraggiosa versione locale dei nostri famosi “pretori d’assalto”, passato alla storia per essere l’unico ad aver ordinato — con una sentenza poi riformata in appello — la chiusura immediata di una centrale nucleare, quella di Shiga Daini (nello Hokuriku) con la seguente motivazione: «in caso di terremoto, porrebbe una seria minaccia alla popolazione» (<http://mdn.mainichi.jp/mdnnews/news/2011024p2goomodm08400oc.html>). Una sentenza che potrebbe legittimamente applicarsi a tutte le centrali nucleari giapponesi, visto che sorgono sulle falde sismiche più ‘nervose’ del pianeta, risolvendo così giudiziariamente una questione che a livello politico — per le ragioni che abbiamo esposto — l’attuale governo non sembra capace di prendere.

Non penso sia esagerato sostenere che, nei prossimi anni, il caso Fukushima diventerà la vertenza pubblica più pesante nella storia del Giappone, di gran lunga superiore al caso Minamata, tanto per citare uno dei più noti.<sup>23</sup> Mentre cittadini, avvocati e persino giudici sembrano aver affilato le armi e, nel caso dei giudici, cominciato a dimostrare piccoli segnali di autonomia rispetto al potere esecutivo (e qui potremmo dilungarci sull’assenza di fatto, in Giappone, dei “tre poteri”, e il pressoché totale asservimento della magistratura, che non possiede un organismo di autocontrollo, al potere esecutivo) il mondo imprenditoriale sembra voler ricorrere

22. Tōkyō, 25 novembre 2011, intervista con l’autore.

23. Minamata è una piccola città nel sud del Giappone. Per oltre trent’anni una ditta locale, la Chisso, aveva disperso in mare quantità industriali di metilmercurio, provocando l’avvelenamento progressivo delle acque e della fauna marina. Dopo una lunga battaglia giudiziaria, sono state riconosciute 2.265 vittime dirette (1.784 delle quali morte nel frattempo) e la Chisso è stata condannata, complessivamente, a pagare un risarcimento a circa diecimila persone. Purtroppo, nel momento in cui la sentenza è passata in giudicato, oltre quarant’anni dopo i fatti, la maggior parte degli aventi diritto erano morti.

alla solita, più che collaudata, strategia del ritardo, della burocratizzazione e della già citata “cattura normativa”, come l’ha definita Martin Shultz, consulente legale del Fukitsu Research Institute di Tōkyō. «Sinora ha funzionato — mi ha detto nel corso di una lunga intervista<sup>24</sup> — Ricordi il caso Minamata? Ci sono voluti quarant’anni per arrivare alla sentenza definitiva: molto generosa, alla fine, nei confronti delle vittime. Peccato che nel frattempo la maggior parte è deceduta o ha transatto extragiudizialmente. Quando hai bisogno di soldi non puoi permetterti di aspettare quarant’anni ».

Ecco perché, tra le nuove iniziative sorte grazie ai numerosi comitati civici, c’è quella di fondare piccoli consorzi di solidarietà che offrono, a interessi bassissimi, degli anticipi a tutti coloro che, pur trovandosi in difficoltà, non intendono accettare “per fame” le transazioni offerte dalla TEPCO. Vale la pena ricordare che in occasione dell’ultimo grave incidente nucleare, quello avvenuto a Tōkaimura nel 1999, nel giro di un anno oltre il 98% delle richieste di risarcimento furono concordate, anche a seguito di pesanti e indebite pressioni di funzionari pubblici, extragiudizialmente. Certo, si trattava di una situazione ben diversa: a Tōkaimura l’evacuazione riguardò poche decine di persone, fu di pochi chilometri e soprattutto fu decisamente provvisoria, nel giro di pochi giorni le persone tornarono nelle proprie abitazioni ([www.oecd.org/dataoecd/1/1/textendashnea.org/law/nlb/Nlb\T1\textendash66/013/022.pdf](http://www.oecd.org/dataoecd/1/1/textendashnea.org/law/nlb/Nlb\T1\textendash66/013/022.pdf)).

« Stavolta è diverso — sostiene l’avvocato Kaido Yūichi, un altro legale da sempre sulla breccia delle battaglie impossibili (pena di morte, diritti dell’imputato) e marito di Fukushima Mizuho, leader del partito socialista — parliamo di centinaia di migliaia di persone e di migliaia di miliardi di yen. In gioco non c’è solo l’immagine della TEPCO, oramai irrecuperabile, ma la credibilità e le finanze dello stato. Siamo di fronte a cifre che possono alterare considerevolmente il PIL ». <sup>25</sup> Secondo Kaido, lo stato, che alla fine dovrà pagare, si comporterà esattamente come le compagnie elettriche e le loro assicurazioni: cercare di perder tempo, effettuare il maggior numero possibile di transazioni con i cittadini più bisognosi e inesperti, e rimandando il più possibile la gestione di quelli più agguerriti. Nella speranza che nel frattempo muoiano o rinuncino alla battaglia. Ma stavolta, grazie alla pressione della stampa, di avvocati sempre più agguerriti e socialmente motivati e di giudici sempre più autonomi, le cose potrebbero andare diversamente. Anche grazie ai governi dell’ex premier Kan Naoto e Noda Yoshiko, che pur tra mille errori, incertezze e indecisioni, hanno mostrato di non essere insensibili alle giuste aspirazioni dei cittadini procedendo — contro il desiderio dei suoi dirigenti e dell’intero “villaggio nucleare” — alla nazionalizzazione della TEPCO, formalizzando dunque la responsabilità finale del governo per quanto riguarda il pagamento dei risarcimenti che la TEPCO privata non avrebbe potuto garantire.

Nonostante Kawamata Hiroki, portavoce della TEPCO, sostenga che « la maggior parte dei risarcimenti è già a buon punto » <sup>26</sup> (pagamento di indennizzi provvisori a 160 mila persone, 14.500 definitivi) la situazione, a due anni e mezzo dalla tragedia, è una via di mezzo tra il tragico ed il comico. Al momento, il dato è stato fornito dal Citizen Network Against Radiation, solo 285 persone, per la maggior parte anziani

24. Tōkyō, 18 novembre 2011, intervista con l’autore.

25. Tōkyō, 20 novembre, intervista con l’autore.

26. Tōkyō, 13 gennaio 2012, intervista con l’autore.

contadini e pescatori, risultano aver “chiuso” la vertenza in cambio di un indennizzo di circa 4 milioni di yen (incluso il milione iniziale).<sup>27</sup> Tutto il resto è in alto mare. E questo nonostante la TEPCO, che per accreditare la sua immagine ha commissionato costosissimi spot commerciali incessantemente trasmessi dai network televisivi privati, affermi di aver assunto ben 7 mila *partimers* in vari call-center sparsi per il paese, destinati a “spiegare” il sistema dei risarcimenti al pubblico sempre più perplesso e inferocito, e dichiarati di aver sinora sborsato oltre 300 miliardi di yen.

Ma la situazione è ben diversa. Appena verranno messe a ruolo le prime cause collettive, la magistratura sarà sottoposta a un'enorme pressione da parte dei media e le richieste di risarcimento si impenneranno per numero e ammontare. Il combattivo sindaco di Minamisoma, Sakurai Katsunobu, ha già annunciato la prima causa “istituzionale”, citando in giudizio TEPCO e governo (nello specifico, il METI), per « danni economici irreversibili ».<sup>28</sup> « Un terzo della popolazione, 27 mila su 70 mila persone, non torneranno mai più qui a Minamisoma — ci ha detto Sakurai<sup>29</sup> —, provocando dunque un considerevole calo del gettito fiscale e della capacità produttiva. La nostra città è stata danneggiata in modo irreversibile dall'irresponsabile politica nucleare del governo ».

Da segnalare, inoltre, che al momento non esiste nessun preventivo — quanto meno ufficiale — per quanto riguarda l'ammontare dei risarcimenti dovuti, in futuro, a tutti coloro che denunceranno danni diretti o indiretti, fisici o mentali, a causa delle radiazioni. Per ora, vale la pena sottolinearlo, si parla solo di danni materiali, non “biologici”.

Un importante politico giapponese, anche se al momento lontano dalla ribalta, mi ha confidato che quella degli indennizzi per i danni subiti dalle radiazioni è una delle mine vaganti di cui il governo è consapevole, ma contro le quali non ha ancora avuto il tempo — e forse la capacità — di elaborare alcuna strategia. Perché anche i tumori, come insegna la tragica esperienza di Chernobyl, sono riconducibili al concetto di “danno”. Anche se l'attuale legislazione prevede la prescrizione per qualsiasi richiesta di risarcimento a vent'anni, è indubbio che in caso di conferma del rapporto causa-effetto ci saranno molte cause. E sarà difficile, per qualsiasi governo al momento in carica, gestirne l'impatto sociale.

Per capire quale sia la confusione che regna sulla questione dei risarcimenti, ecco alcune cifre. Secondo uno studio interno della TEPCO, finito nelle mani dell'“Asahi shinbun” (il secondo grande giornale che ha avuto il coraggio di uscire dal “coro” del villaggio, il primo è stato il gruppo “Chūnichi/Tōkyō Hokkaidō shinbun”) la società aveva in origine previsto almeno 4 mila miliardi e mezzo.<sup>30</sup> Un *think tank* privato, Japan Center for Economic Research (legato al “villaggio nucleare”)<sup>31</sup> parla invece di una somma che può variare da almeno 6 mila miliardi a 20 mila, comprendendo in questa ultima cifra anche il costo per l'acquisto delle

27. *Ibidem*.

28. 1 aprile 2011, Minamisoma, intervista con l'autore.

29. *Ibidem*.

30. “Asahi shinbun”, 1 giugno 2011.

31. Japan Center for Economic Research: “Impact to last Decade or more if Existing Nuclear Plants Shut Down”. Cfr.: [http://www.jcer.or.jp/eng/research/pdf/pe\(iwata20110425\)e.pdf](http://www.jcer.or.jp/eng/research/pdf/pe(iwata20110425)e.pdf).



terre contaminate all'interno della zona di 20 chilometri, circa 4 mila miliardi di yen. Lo stesso studio pone tuttavia a 40/50 mila miliardi il costo totale dell'incidente nucleare, nei prossimi 20 anni, comprendendo in questo caso indennizzi, costi per la decontaminazione e decommissionamento dei reattori (solo quelli di Fukushima). È l'equivalente del *bailout* pubblico affrontato dagli USA per sanare la catastrofe finanziaria dei *subprime*, nel 2008–09.<sup>32</sup> Una cifra mostruosa, che rischia di ridurre drasticamente gli annunciati vantaggi dell'*Abenomics*, e che è al tempo stesso indispensabile e socialmente iniqua. Come ha detto l'economista Ōshima Kei'ichi: « Il villaggio nucleare in questo modo approfitta due volte della società civile: prima ha guadagnato enormi profitti producendo energia a buon mercato e rivendendola, in regime oligopolistico, con enormi ricarichi. E adesso scaricando sullo stato, dunque sui cittadini/consumatori, le spese di pulizia ».<sup>33</sup>

*Mutatis mutandis*, il concetto di rischio dei signori del nucleare, in Giappone, sembra molto simile a quella di Sergio Marchionne e della Fiat. Noi guadagniamo sempre e comunque, lo stato — dunque i cittadini — pagano.

Certo, lo stato pagherà. Ma nel frattempo — e anche questa è una risposta poco "armoniosa" socialmente, oltre che finanziariamente controproducente — l'unica cosa che la TEPCO è riuscita a fare è di ottenere nuovi finanziamenti e l'autorizzazione ad aumentare le tariffe, che per le imprese è aumentata del 15%. Il tutto ha prodotto un magro risultato, 240 miliardi yen. Ma ha aumentato il malcontento da parte di tutti. Cittadini e industriali. Dietro le quinte, con una manovra degna dei momenti peggiori della politica italiana, il potente Keidanren, la Confindustria locale, ha furiosamente manovrato, con tutti i mezzi, per convincere i politici del Partito Democratico a scaricare l'incontrollabile premier Kan Naoto, e a non mettere in discussione e tantomeno abbandonare il nucleare, impegnandosi ad approvare, al cambio di governo, una legge che limiti la responsabilità delle imprese in caso di responsabilità civile. Il primo obiettivo è stato raggiunto nell'agosto 2011 (anche se il premier Kan è riuscito a fare approvare il cosiddetto "pacchetto verde", una serie di leggi di portata storica che hanno di fatto già cambiato la struttura del mercato nazionale energetico); sul secondo è in corso una furibonda battaglia,<sup>34</sup> e il terzo, nonostante il ritorno al potere del partito "nucleare" (l'LDP), non sembra

32. Sull'argomento, cfr. l'ottimo "Japan's Nuclear Conundrum: The \$64 billion question," "The Economist", November 5: « The longer the government dithers over nationalizing TEPCO, the more the costs will rise and the impetus for action will wane. »

33. Sul problema dei costi occulti del nucleare e dei risarcimenti, Ōshima (2011).

34. Il "valzer cacofonico" sul nucleare, come l'ha definito il quotidiano francese "Le Monde" (20 settembre 2012), è stato fino a qualche mese fa ricco di annunci, smentite, conferme, e di nuovo smentite. Un atteggiamento a dir poco irresponsabile, soprattutto se riferito alla terza economia mondiale e a un settore delicato come quello nucleare. Massima confusione anche per quanto riguarda il nuovo piano energetico. L'ex Ministro dell'ambiente Hosono aveva presentato a suo tempo (agosto 2011) il piano del suo ministero sulle rinnovabili, che prevedeva, entro il 2030, un totale di 19,41 GW di potenza installata, di cui 8,03 GW di eolico. Due settimane dopo, il governo Noda presentava il "suo" programma, che prevedeva, sempre entro il 2030, l'installazione di 38 GW di potenza dall'eolico, cioè cinque volte quello previsto dal MOE. Nulla ha invece ancora annunciato, formalmente, il nuovo governo guidato da Abe. Che appena installato ha dichiarato di volerli "pensar su".

avere alcuna *chance*. Nonostante l'enorme successo delle sue politiche economiche, neanche l'attuale premier Abe Shinzō sembra aver la forza di imporre una nuova legislazione. Tanto più che proprio grazie al "pacchetto verde" fatto approvare dall'ex premier Kan — che prevede, oltre all'abolizione dell'oligopolio della produzione e distribuzione di energia, l'introduzione di un generoso sistema di incentivi per la produzione delle rinnovabili — anche in Giappone il mondo industriale si sta accorgendo delle enormi opportunità offerto dal settore "verde". Un dato per tutti: nel 2012, il Giappone è diventato il primo paese al mondo per crescita delle rinnovabili, superando l'Italia che, negli ultimi tre anni, aveva guidato la classifica. Si calcola che in Giappone siano stati installati ben 9,2 GW nel settore delle rinnovabili, contro i 6,7 registrati in Italia nel 2011.<sup>35</sup>

Se la questione nucleare è centrale per il Giappone dal punto di vista politico, economico e sociale, la questione dei risarcimenti è fondamentale per il recupero del *wa*. E non solo dal punto di vista dell'equità, del rapporto tra individuo e impresa, ma anche sociale e istituzionale: « a seconda di come finirà questa storia, la società giapponese ritroverà coesione e fiducia nelle autorità o precipiterà, come è successo ad altre società, nel cinismo e nell'anarchia » mi ha detto l'avvocato Kaido,<sup>36</sup> sottolineando come la classe forense abbia una enorme responsabilità. La resurrezione del *wa* dipenderà infatti anche dalle capacità, dalla caparbietà, dall'integrità delle toghe giapponesi.

Sono passati più di tre anni dalla tripla catastrofe che ha colpito il Giappone. Ma l'unica che ha davvero lasciato il segno è quella nucleare. C'è già qualcuno che comincia a paragonarla — certo non per numero di vittime, ma per grado di distruttività sociale — alla tragedia di Hiroshima e Nagasaki. Con una aggravante: Hiroshima e Nagasaki furono tragedie causate da una potenza straniera, conseguenze dirette di una guerra. Fukushima è invece una tragedia tutta interna, avvenuta in tempo di pace, provocata dall'avidità, dalla complicità, dalla violazione di regole e leggi. Oltre che da una buona dose di negligenza "istituzionale", tuttavia compensata, per fortuna, da una grande dignità, coraggio e capacità di reazione da parte della popolazione. È questo l'aspetto che vorrei sottolineare nel concludere questo saggio. Sono stato tra i pochi a entrare e uscire dalla zona proibita, a seguire in diretta il corso degli eventi, ad ascoltare, in diretta, le bugie della TEPCO e del governo e la voce disperata della gente. Voci che grazie alla mobilitazione nazionale, e ad alcuni intellettuali come Ōe Kenzaburō, sono state amplificate — sia pure in colpevole ritardo — sino a cambiare (forse) il corso della storia, ma che denunciano una realtà tuttora drammatica per gli abitanti di una zona che il resto del paese e il mondo hanno oramai dimenticato: Fukushima. Centinaia di migliaia, forse un milione di persone hanno subito danni materiali, morali e spirituali a causa di scelte esecrabili, e dovranno attendere anni e anni prima di essere quanto meno risarcite. Ma il prezzo più alto, il danno probabilmente irreversibile, sta nell'aver perso, assieme alla loro terra, la fiducia nelle autorità. Nemmeno i bombardamenti a tappeto degli americani, le bombe atomiche hanno fatto tanto. Quello che gli americani hanno semplicemente scalfito, il villaggio nucleare ha piegato forse per sempre. La fiducia

35. Dati METI ([www.meti.go.jp/english/press/2014/0110\\_02.html](http://www.meti.go.jp/english/press/2014/0110_02.html)) e TERNA ([www.terna.it](http://www.terna.it)).

36. Tōkyō, 20 novembre, intervista con l'autore.

nel futuro. Migliaia di famiglie saranno per sempre separate, non per la prospettiva di costruire un futuro migliore, ma a causa di un incubo che incombe, ogni giorno, sulle madri. Avete idea di cosa significhi vivere nel terrore che vostro figlio possa ammalarsi di cancro, di leucemia? E che questo possa accadere per il singolo cartone di latte, per il trancio di pesce che gli avete appena comprato? Francamente, il popolo giapponese, che di incubi nucleari ne ha vissuti fin troppi, non ne aveva bisogno.<sup>37</sup>

### Riferimenti bibliografici

- GREENE, GAYLE (2012). "Science with a Skew: The Nuclear Power Industry After Chernobyl and Fukushima" (<http://japanfocus.org/\T1\textendashgayle\T1\textendashgreene/3672>).
- HIROSE, TAKASHI (2012). "A Farewell to Nuclear Power — a Lecture on Fukushima" (<http://japanfocus.org/events/view/120>).
- KOIDE, HIROAKI; PONS, PHILIPPE; JOBIN, PAUL (2011). "Nuclear Irresponsibility: Koide Hiroaki Interviewed by Le Monde" (<http://japanfocus.org/events/view/122>).
- MARAINI, FOSCO (2006). *Giappone. Mandala*. Milano: Mondadori Electa.
- MCNEILL, DAVID (2011). "Waiting for Doomsday: Living next to the 'world's most dangerous nuclear power plant". *The Asia-Pacific Journal*, 9, 19, p. 2.
- NISHIOKA, NOBUYUKI (2011). "Toward a Peaceful Society Without Nuclear Energy: Understanding the Power Structures Behind the 3.11 Fukushima Nuclear Disa-

37. A oltre tre anni dal triplo *meltdown*, e con la prospettiva di organizzare le Olimpiadi del 2020 in una situazione oggettiva di "emergenza nucleare", tutt'ora in atto, qualcosa di più si sa rispetto alle cause dell'incidente. Anche se per ora all'accertamento "tecnico" e "politico" dell'incidente non è seguito quello giudiziario. L'incidente di Fukushima, possiamo ora dirlo con il supporto di una relazione ufficiale di una commissione governativa, il cosiddetto "Rapporto Kurokawa") non era imprevedibile, nè, come ha sempre sostenuto la TEPCO, è stato causato solo dallo tsunami. È stato invece, come si legge nel citato rapporto: «... il risultato della collusione tra governo, organi di controllo e Tepco... assieme, hanno violato il diritto della nazione e del popolo alla sicurezza nucleare. Ne deriva che l'incidente è stato causato dall'uomo». Pubblicato lo stesso giorno in cui il governo Abe autorizzava la riaccensione del primo reattore (oggi di nuovo spento) dopo l'arresto di tutte le centrali ordinato dall'ex premier Naoto Kan, il rapporto Kurokawa consta di 642 pagine e si è avvalso di oltre 1100 testimonianze dirette, raccolte in 900 ore di udienze nell'arco di sei mesi. Chiunque abbia un sincero interesse a conoscere particolari e dettagli di questa tutt'altro che conclusa catastrofe naturale, certo, ma anche tecnologica, politica e soprattutto morale e sociale, può consultarlo (e scaricarlo, anche in inglese) al seguente link: (<http://warp.da.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/3856371/naaic.go.jp/en/>). Ai fini di questo lavoro, vorrei citare solo questo passaggio, contenuto nell'introduzione: «What must be admitted — very painfully — is that this was a disaster "Made in Japan." Its fundamental causes are to be found in the ingrained conventions of Japanese culture: our reflexive obedience; our reluctance to question authority; our devotion to "sticking with the programme"; our groupism; and our insularity. Had other Japanese been in the shoes of those who bear responsibility for this accident, the result may well have been the same.»

ster" (<http://japanfocus.org/\T1\textendashnishioka\T1\textendashnobuyuki/3669>).

OKA NORIMATSU, SATOKO (2011). "Fukushima and Okinawa — the 'Abandoned People', and Civic Empowerment" (<http://japanfocus.org/~nishioka-nobuyuki/3651>).

ONITSUKA, HIROSHI (2012). "Hooked on Nuclear Power: Japanese State-Local Relations and the Vicious Cycle of Nuclear Dependence" (<http://japanfocus.org/\T1\textendashhiroshi\T1\textendashonitsuka/3677>).

ŌSHIMA, KEI'ICHI (2011). *Genpatsu no kosuto*. Tōkyō: Iwanami shoten.

### Looking for the lost *Wa*: the Fukushima tragedy

In March 2011 Shimano Kazuo was farming rice, vegetables and cows in a small plot of land in Iitate village, Fukushima Prefecture. Like many in the area, Mr. Shimano's farm was handed down from father to son; his had been in the family since the 1880s. That history effectively ended on March 11, 2011 when cooling systems at the Fukushima Daiichi Nuclear Power plant, about 40 km away, failed and nuclear fuel in three of the plant's reactors began to melt down in the wake of the earthquake and the tsunami which followed. Today Mr. Shimano and his family live in a two-room temporary housing structure in Date, about 60 km northwest of the plant, having been forced to abandon their property. Having initially been designated as being outside the 20 km compulsory evacuation zone around the stricken plant, the evacuation in Iitate was ordered in April after non-government observers including Greenpeace and the International Atomic Energy Agency warned that levels of caesium and other radioactive contaminants exceeded official criteria for immediate evacuation. The issue of the "nuclear refugees" is one of the most delicate nuclear emergencies that still persists, and is far from being solved. It goes well beyond the amount of money that thousands of families are entitled to receive from Tepco (or, in the event the company could not afford it, from the State). It has hit at the centre of the Japanese social structure, endangering *wa*, the concept of "harmony" that for centuries has been one of the most important values of Japanese society. This paper is the result of first hand reporting from both during and directly after the nuclear incident. It aims to highlight the various aspects of an unprecedented battle that has only just started, and which aside from constituting possibly the most extensive compensation amount in world history, is deeply changing the relationship between Japanese citizens, the media and the authorities.

### 失われた「和」を求めて—福島悲劇 ピオ・デミリア

2011年3月に島野一男氏は、福島県飯館村の小さな土地で米や野菜の栽培と牛の世話に従事していました。この地域の多くの人びとと同様島野氏の農場は父から子に伝わり、1880年代以来家族のものになったのです。この歴史は実際には2011年3月11日、約40キロ離れた福島第一原

子力プラントの冷却装置が地震と津波のせいで故障し、プラントの反応装置三つにあった核燃料が溶融し始めた時に終わりました。現在島野氏と家族は、自分たちの土地を見捨てざるを得なくなった後、プラントの北西60キロほど離れた伊達にある二部屋の臨時の家に住んでいます。初めは、被害を受けたプラントの周囲20キロの外側が強制的な避難地域と指定されました。飯館は、グリーンピースや国際原子エネルギー・エージェンシーを含む非政府観測者たちがセシウムや他の放射性汚染物質のレベルが緊急避難のための公式の標準を越えていると警告した後、四月に汚染を排除するよう命じられました。「原子力避難民」という言葉は、未だに続いている核の緊急事態の中でもっともデリケートで解決からほど遠いもののひとつです。補償は、Tepco（あるいは、結局は国家によっては賄いきれないことを扱う団体）から受ける資格があると認められた何千という家族をはるかに超える金額になっています。これは、正に日本の社会構造の真中に入り、何世紀もの間日本社会の一番重要な価値のひとつであった「調和」の概念「和」を危機にさらすものです。この発表は、まず第一に原発事故とその直後についての直接のレポートであり、始まったばかりで、おそらく世界歴史の中で最大の補償をもたらし、それが日本の市民とメディアや権威との関係を大きく変えつつある、前例のない闘いの様々な面に光を当てようと試みたものです。

Pio D'Emilia



## *Aynu itak*

### Storia e rivitalizzazione della lingua Ainu

FABIANA ANDREANI

Le lingue sono parte dell'intima natura dell'uomo e ne condividono il corso della storia e l'alternarsi delle civiltà, nascendo, evolvendosi e morendo. L'affermazione, o al contrario, la sparizione di una lingua non è mai un fatto casuale in quanto, per dirlo con le parole di Breton (2003, p. 209):

Le lingue [...] sono qualcosa in più che simboli dei popoli che le parlano [...] sono anche strumenti permanenti e potenziali di dominazione e supremazia dei popoli gli uni sugli altri.

Creare “uno stato, una nazione, una lingua” per secoli fu il mito rincorso da tanti monarchi poiché considerato ideale di coesione e stabilità politica. Un'illusione piuttosto che una concreta possibilità, se solo si considera che gli stati al mondo sono 195 (fonte ONU) e le lingue esistenti oscillano tra le 2.200 e le 6.000:<sup>1</sup> nonostante il plurilinguismo sia la norma, la maggior parte dei paesi oggi è spesso ancora lontana da un riconoscimento ufficiale di questa condizione.

In questo intervento, ripercorrendo le vicende che hanno portato la lingua degli Ainu di Hokkaidō (*aynu itak*) vicina all'estinzione, si vorrà proprio fornire un esempio di come il declino di una lingua sia il risultato dell'egemonia di una civiltà su un'altra: tramite politiche linguistiche volte all'assimilazione da parte del nascente stato unitario giapponese, agli Ainu è stato progressivamente proibito l'uso della propria lingua materna fino a negare l'esistenza della stessa popolazione. Un silenzio sulle minoranze che spesso segna l'inizio del proprio declino e che trova un nome nelle pieghe del lessico giapponese, come Maraini (2000, pp. 301–302) ci fa notare:

Esiste un termine giapponese molto interessante e significativo, ch'è *mokusatsu*, cioè “uccidere con il silenzio”. In un paese a tessuto sociale così compatto, così omogeneo, il silenzio può davvero uccidere: ciò di cui non si parla, di cui non si fa cenno, finisce per non esistere. La mancanza di parole toglie ossigeno al fatto, che langue e muore.

1. Sarebbero 6.909 secondo *Ethnologue. Languages of the World* ([www.ethnologue.com](http://www.ethnologue.com)) (15–1–2013).

In un mondo dove il 95% delle lingue ha meno di un milione di parlanti e dove si prevede che la metà di quelle ora esistenti scomparirà nei prossimi cento anni,<sup>2</sup> si capisce come la conservazione della diversità linguistica sia in un delicato e fragile equilibrio.

Con la decolonizzazione successiva al secondo dopoguerra, questo tema è stato ripetutamente portato sulla scena del dibattito internazionale. Ciò ha fatto sì che molte organizzazioni internazionali si siano impegnate a promulgare strumenti legislativi *ad hoc*.<sup>3</sup> L'efficacia di questi documenti è tuttavia limitata, poiché compromessa da formulazioni vaghe, addirittura lacunose nel definire obiettivi di promozione linguistica delle minoranze e prevenzioni delle discriminazioni, poco coercitive e rimesse in gran parte all'intenzione dello stato.

### 1. Gli Ainu e la loro lingua: ricostruire il passato

Il termine *ainu*, nella lingua di questa popolazione, è usato per distinguere le entità che non appartengono né al mondo delle divinità (*kamuy*), né al mondo degli animali (*chikoikip*). Il termine può essere quindi tradotto come “essere umano” e con esso s'indica il gruppo etnico che risiede nell'isola giapponese settentrionale di Hokkaidō e che, in epoca passata, era presente sulle isole Kurili (*Chishima rettō*), nell'isola russa di Sakhalin (*Karafuto*) e nella regione del Tōhoku.

Quando Maraini arrivò in Hokkaidō nel 1934, la condizione della popolazione ainu era già profondamente compromessa e l'utilizzo di questa lingua in grave declino (Maraini, 1999, p. 424). Non avendo sviluppato un sistema di scrittura, la storia e le origini di questo popolo restavano avvolte nel mistero. Pionieristici erano allora gli studi condotti dal religioso Batchelor (1854–1944) che, vivendo per anni in un villaggio ainu, contribuì a mettere insieme una prima grammatica, stilare un primo dizionario inglese–ainu e a promuovere la raccolta scritta di *yukar*, racconti epici tramandati a voce (Batchelor, 1889).

È difficile stabilire con esattezza il numero dei componenti della popolazione: i dati più recenti<sup>4</sup> rilevano di circa 24.000 individui, basandosi sull'autodefinizione personale di discendente ainu. Considerando il progressivo diffondersi dei matrimoni misti in un secolo e mezzo, stime ottimistiche parlerebbero addirittura della presenza di circa 300.000 con origine in questa etnia (Sjöberg, 1993, p. 121).

La lingua è genealogicamente isolata e comprende le tre varianti geografiche classificate come Hokkaidō, Sakhalin e Kuril Ainu (Refsing, 1996, p. 121; Shibatani,

2. Moseley (2010) riconosce, con diversi gradi di gravità, ben 2.473 in pericolo di estinzione ([www.unesco.org/culture/languages-atlas/](http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/)) (27–1–2013).

3. Cfr. *International Covenant on Civil and Political Rights* (ONU, 1976); *Declaration on the Rights of Person Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities* (ONU, 1992); *Risoluzione Kujpers* (UE, 1987); *European Charter for the Regional and Minority Languages* (UE, 1992); *Convention Concerning Indigenous and Tribal People in Independent Country* (ILO, 1989); *Framework Convention for the Protection of National Minorities* (Consiglio d'Europa, 1992); *The Hague Recommendation Regarding the Education Right of National Minorities* (OCSE, 1995).

4. I dati riportati dall'Ainu Association of Hokkaidō (2006) parlano di 23.782 persone ([www.ainu-assn.or.jp/english/eabout03.html](http://www.ainu-assn.or.jp/english/eabout03.html)) (15–1–2013).



1990; Tamura, 2000). Secondo Janhunen (1993), l'Hokkaidō Ainu sarebbe l'unica lingua sopravvissuta della famiglia, anche se classificata allo stato di *nearly extinct* con poche decine di parlanti nativi, dei quali solo meno di venti anziani ne fanno uso nella vita quotidiana.

L'*aynu itak* ha un sistema fonologico abbastanza semplice composto da cinque vocali e dodici consonanti, mentre l'ordine basico dei costituenti è SOV. La mancanza di un sistema di scrittura ha portato all'assenza di una varietà standard di riferimento cosicché differenze nella successione degli elementi e nella pronuncia sono riscontrabili sia a livello diatopico, ovvero nelle varietà tipiche dei diversi insediamenti (*kotan*), sia a livello diafasico, come nei racconti epici orali e nelle cerimonie in contrasto alla lingua informale riservata alle altre attività quotidiane.

Il vocabolario rispecchia la vita sociale, organizzata principalmente attorno alle attività di caccia, pesca e raccolta: un lessico che si fa particolarmente dettagliato nel descrivere il ciclo della vita del salmone, con ventiquattro parole diverse, e le diverse tecniche di pesca. Sono presenti inoltre almeno cinquanta lessemi che si riferiscono alle foche, più di venti per definire le balene oltre che un lessico di termini specifici per i rituali della caccia all'orso (Emori, 1987).

Per quanto riguarda le origini di questa lingua, varie e discusse sono le ipotesi. Batchelor ipotizzò un legame remoto dell'Ainu con le lingue dell'Europa (gallese, cornico) e dell'A-sia Minore. Kindaichi (1940, 1993) propose una relazione tra l'*aynu itak* e alcune lingue paleo-siberiane, mentre Hattori (1959) sostenne una lontana correlazione tra l'ainu e la famiglia altaica. La parentela con il gruppo altaico è stata sostenuta anche da un successivo studio fonologico e lessicale (Patrie, 1982) degli anni Ottanta, il quale porta come esempio 140 suoni in comune tra l'ainu e le lingue altaiche.

## 2. Dai primi contatti alla colonizzazione

La storia degli Ainu segue sullo sfondo quella della popolazione giapponese e dell'affermazione del moderno stato unitario. Primi cenni<sup>5</sup> sulle popolazioni stanziate su Hokkaidō risalgono a cronache del XII secolo, quando l'isola, indicata con il nome di Ezogashima (isola dei barbari), è considerata nella superstizione popolare abitata da demoni e selvaggi. Pitture del XIV e XVI secolo mostrano scene di rapporti commerciali dove i popoli di Hokkaidō sono raffigurati con il viso deformato simile a degli *oni* (Siddle, 1997, p. 15). Malgrado queste credenze, le abbondanti risorse naturali dell'isola favorirono la crescita di un vivace commercio, e nel XV secolo furono costruiti i primi insediamenti giapponesi su Ezogashima. Nel 1514 una piccola area meridionale di Hokkaidō diventa prima dominio della famiglia Kakizaki, poi dei Matsumae: evento che segna storicamente l'inizio dell'assoggettamento degli Ainu da parte della civiltà giapponese. Un processo avvenuto secondo Sjöberg (1993, p. 19) in quattro fasi principali:

5. Per una dettagliata analisi dei primi documenti storici sugli Ainu si rimanda alla cronologia dell'Ainu Association di Hokkaidō ([www.ainu-assn.or.jp/english/eabout5.html](http://www.ainu-assn.or.jp/english/eabout5.html)) (27-1-2013).

1. 1514–1868: periodo d'insediamento;
2. 1869–1899: periodo di colonizzazione;
3. 1899–1960: periodo di assimilazione;
4. dal 1960 a oggi: periodo di recupero e rivitalizzazione della cultura ainu.

### 3. Gli ex indigeni di Hokkaidō

La situazione dei rapporti tra Ainu e popolazione giapponese cambia drasticamente nel XIX secolo in seguito all'ascesa al potere del nuovo imperatore Mutsuhito, rinominato poi Meiji (1868–1912), e al periodo di riforme che prenderà il suo nome.

Dietro l'intervento parallelo su politica, economia, industria e innovazione tecnologica, c'è la determinazione della classe dirigente di rendere il Giappone competitivo con l'Occidente dopo secoli d'isolamento. Per sopperire alla necessità di materie prime che una produzione di tipo industriale richiedeva, nel 1869 fu avviata un'ambiziosa opera di colonizzazione di Ezogashima, territorio divenuto strategico anche in vista di un'eventuale espansione verso la Russia.

L'intera isola, considerata di diritto *terra nullius*, è annessa al nascente stato unitario con il nome di Hokkaidō e, dietro le indicazioni di un apposito organo amministrativo, il Kaitakushi, fu rapidamente fondato il capoluogo, Sapporo, e avviati i lavori di deforestazione per la costruzione di vie di comunicazione. Gli ampi territori dell'intera regione sono mappati, suddivisi in appezzamenti o scelti come luoghi per miniere o nuovi centri abitati. I toponimi sono rinominati in giapponese e trascritti in kanji (Sapporo, per esempio, viene dall'ainu *sat poro pet*, “grande fiume secco”).<sup>6</sup>

Il nuovo stato unitario provvede anche a far fronte alla necessità di costituire una propria identità nazionale in grado, da un lato, di distinguere e connotare il Giappone rispetto alle altre potenze occidentali e, dall'altro, di fornire un solido senso di riconoscimento ed unione per i cittadini.

La superiorità del popolo giapponese viene così legittimata nella sua origine divina mentre la sua coesione sociale, culturale e politica è rappresentata simbolicamente dall'imperatore, il depositario più autentico dell'eredità ultraterrena.

Il disegno ideologico che si va promuovendo è quello di una nazione monolitica depositaria degli antenati comuni e del vincolo di consanguineità che ne deriva: in pratica uno stato-famiglia<sup>7</sup> (*kazoku kokka*), dove l'imperatore era un padre

6. I risultati di questa nuova toponomastica furono anche bizzarri: « I nomi di luogo erano quasi tutti di origine ainu, trascritti in giapponese con ideogrammi usati per il loro valore fonetico con risultati spesso grotteschi. *Oshamanbe*, che in lingua ainu significa “il villaggio delle sogliole” appare [...] come “Lo sceriffo delle diecimila famiglie”. *Otaru* (il barilotto) è la tra-scrizione balorda d'un nome ainu di tutt'altro significato (la baia sabbiosa) [...] » (Maraini, 1999, p. 392).

7. Cfr. quanto espresso da Weiner (1997, p. 5): « Within this framework of the *kazoku kokka* (family state) was projected as an enduring essence, which provided the state with an elevated iconography of consanguineous unity, enhanced the legitimacy of new economic, social and political relations, and provided the Japanese people a new sense of national purpose and identity ».

semi-divino per la comunità nazionale oltre che il capo dello stato.

Sostegno fondamentale a quest'ideologia che promuove l'uniformità sociale e culturale come requisito essenziale per il mantenimento dell'armonia fu dato dall'istruzione: un paese con un'unica lingua e cultura venne infatti visto come portato a risolvere i conflitti, volgendo naturalmente verso l'ordine (Emori, 1987, p. 22). Per diffondere capillarmente il sentimento nazionalista e affermare l'idea dell'omogeneità culturale il governo giapponese intervenne promuovendo una lingua comune per tutto il paese.

Il sistema scolastico venne riformato nel 1872 e reso obbligatorio fino alle scuole elementari, furono istituiti programmi per l'insegnamento primario delle reclute dell'esercito e fondati diversi giornali. I risultati non tardarono: nei primi anni del Novecento il Giappone già registrava tra i più bassi tassi di analfabetismo al mondo (Twine, 1991, p. 83). Nel 1873 il Ministero dell'Educazione pubblica una raccolta d'indicazioni, frasi e glossari (*kotobazukai*) per promuovere l'uso del giapponese standard (*hyōjungo*) che dalla fine del XIX secolo fu codificato a partire dalla varietà della capitale, Tōkyō.

In un tale scenario, la presenza di una comunità come quella degli Ainu, diversa per cultura, origine ed etnia, non solo non può essere tollerata ma è la loro stessa esistenza a essere negata.

Dal 1875 gli Ainu sono quindi riconosciuti come *heimin* (cittadini) della nuova regione giapponese e vengono iscritti in massa nei registri anagrafici con nomi giapponesi attribuiti arbitrariamente. Nonostante i principi d'equità sui quali si sarebbe fondata questa concessione della cittadinanza, gli Ainu erano inseriti in registri specifici nei quali sono indicati con l'appellativo di *kyūzeojin* (ex popolo di Ezo), *komin* (popolo antico), *dojin* (nativi) o con *kyūdojin* (ex nativi), formula che diventerà quella standard dal 1878 (Siddle, 1997, pp. 63–69; Emori, 1987, p. 112).

Parallelamente sono emanati provvedimenti di divieto di tutte le pratiche e riti tradizionali ainu in modo da inserire formalmente gli ex nativi nel nuovo tessuto sociale in qualità di agricoltori, pratica che mai è stata nella loro cultura.

Privati delle tradizionali fonti di sussistenza, come la caccia all'orso e la pesca al salmone, per essere assorbiti in un'eco-nomia capitalista, gli Ainu furono costretti a modificare irrimediabilmente la loro vita e l'uso della lingua. La specifica e particolareggiata terminologia relativa alla natura, le formule d'in-vocazione ai vari *kamuy* ma anche gli *yukar* nei quali era tramandata la storia del popolo, furono nascosti con vergogna fino al completo disuso.

La necessità di assimilare gli ainu al più presto fu vista dai funzionari del Kaitakushi alla pari di un'inevitabile missione di civilizzazione in virtù del presupposto, di derivazione darwiniana, della loro appartenenza a un'inferiore "razza morente" (*horobiyuku minzoku*) destinata a perdere la sua lotta per la sopravvivenza (Kirikae, 1997).

#### 4. Politiche linguistiche tra assimilazione e indifferenza

Nel 1899 i rapporti tra Ainu e il governo giapponese furono definitivamente regolati e codificati dall'*Hokkaidō kyūdojin hogohō*, la legge per la protezione degli ex nativi di

Hokkaidō, nella quale viene sistematicamente delineata la trasformazione dei nativi in sudditi imperiali.

La legge, redatta in tredici articoli, interviene su tre aree principali: ricollocazione economica e trasformazione degli Ainu in contadini, educazione e istruzione, assistenza e cure mediche.

Nei primi tre articoli, viene concessa agli Ainu la possibilità di avere cinque ettari di terra e attrezzi per coltivarla, concessione che era però revocabile se la terra non fosse stata coltivata per quindici anni, per debiti oppure crimini.

Nella scelta tra rimanere fedeli alla propria identità rinunciando all'assistenza e al sostentamento o entrare nella nuova economia di mercato, la maggioranza degli Ainu sceglie la seconda strada. Mentre l'impiego in massa degli Ainu nei campi, il loro trasferimento secondo precisi piani regolatori e l'assistenza medica furono i mezzi fisici dell'assimilazione al Giappone, l'istruzione fu il mezzo per modellare le loro coscienze sul modello della maggioranza.

Come affermano gli articoli 7 e 9 della legge del 1899, è compito dello stato provvedere ai mezzi per assicurare un'istruzione di base:

Articolo 7: « Si dispone il pagamento delle spese scolastiche per i figli di famiglie meno abbienti di ex nativi ».

Articolo 9: « Nelle aree dove è presente un villaggio di ex nativi saranno costruite scuole elementari a spese dello stato » (*Ainu Association of Hokkaidō*, 1987).

Lo speciale sistema di educazione per gli Ainu fu poi ulteriormente perfezionato dal *Kyūdojin jidō kyōiku kitei* (Norme per l'educazione dei bambini ex nativi) del 1901 che introduce un sistema scolastico basato sulla segregazione degli Ainu o in scuole appositamente costruite o in classi separate dagli studenti giapponesi.

Il ciclo completo d'istruzione fu fissato a quattro anni (due in meno dei programmi della maggioranza) con inizio all'età di sette anni (sei per i bambini giapponesi). Tutte queste differenze erano giustificate sulla base delle presunte scarse capacità intellettive degli Ainu e dal fatto che si presupponeva dovessero al più presto essere impiegati nei campi.

Il primo anno era quasi tutto dedicato all'apprendimento della lingua nazionale oltre che all'insegnamento di nozioni utili per la semina e la coltivazione. Grande importanza era data alla storia giapponese e alla geografia. La prima, perché mezzo per sottolineare la subordinazione allo stato e promuovere l'amore verso l'imperatore e la nazione; la seconda serviva a evidenziare la potenza dell'impero e la divisione del mondo secondo le categorie evolutive di barbari, semicivilizzati e popoli civili. Questi libri, il cui contenuto fu controllato dal governo fin dal 1880, comprendevano brevi cenni al popolo ainu, alla loro vita selvaggia e alle tradizioni ormai sparite a favore del progresso portato dalla colonizzazione (Emori, 1987, p. 42).

L'utilizzo dell'*aynu itak*, come ovvio, fu bandito in tutti gli ambiti della vita e il giapponese fu l'unica lingua ammessa nella scuola come nella vita comune.

In poco più di venti anni si raggiunge un tasso di alfabetizzazione in giapponese dei bambini Ainu vicino alla totalità (99,2% nel 1928) e, in un tale scenario di coercizione, il processo di *language shift* fu completato in meno di due generazioni.

## 5. Oblio e negazione dell'identità

Negli anni Trenta del Novecento fu fondata l'Ainu Kyōkai, la quale a dispetto del nome, era un'associazione controllata da delegati del governo centrale volta a rimuovere gli ultimi ostacoli all'assimilazione attraverso servizi d'assistenza e corsi di civilizzazione giapponese per adulti, oltre che costituire un privilegiato punto d'osservazione e prevenzione di eventuali moti di protesta.

Costretti da misure legislative e pressioni sociali, nella prima metà del xx secolo gli Ainu fecero di tutto pur di nascondere la propria origine: alcuni divennero agricoltori e mandriani ma la maggior parte emigrò in città per trovare lavoro nelle fabbriche.

I successivi decenni subito dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale vedono il quasi completo oblio sull'esistenza degli Ainu da parte del governo e il rifiuto dell'identità da parte del popolo stesso. Anche con la caduta dell'impero nel 1945, il mito dell'omogeneità giapponese basata sull'idea della "razza" trova ancora il più largo appoggio.

Contemporaneamente cresce l'interesse verso il popolo ainu dal punto di vista antropologico e il filone degli *Ainu Studies* si sviluppa attraverso le opere di studiosi tra i quali, certamente in maniera non esaustiva, ricordiamo Neil Munro (1863-1942), Kindaichi Kyōsuke (1882-1971) e Fosco Maraini (1912-2004), ai quali dobbiamo un importante contributo al recupero dei contenuti di questa civiltà negata.

## 6. Rinasce l'identità Ainu

Fu a partire dagli anni Sessanta del xx secolo, in seguito alla decolonizzazione e al diffondersi a livello mondiale di movimenti per l'autodeterminazione dei popoli indigeni, che gli Ainu, ormai dispersi e mescolati al resto della popolazione, muovono i primi passi per una riscoperta delle proprie tradizioni diffondendo in Hokkaidō iniziative volte alla creazione di una nuova coscienza etnica. Dimenticati completamente dalla storia ufficiale del paese, i discendenti da questo momento iniziano a denunciare apertamente i loro problemi attraverso numerosi gruppi pro ainu.<sup>8</sup> L'amministrazione dell'Ainu Kyōkai nel 1961 passa in mano ai nativi e cambia il nome in *Utari kyōkai* (Associazione di fratelli).

L'*aynu itak* torna a essere usato in manifestazioni pubbliche dapprima per usi turistici e poi, sempre più, per preghiere, danze, racconti orali a sostegno del recupero dell'identità negata. Da rilevare è la nascita del bimestrale in lingua ainu *Anutari ainu* (Siamo ainu), pubblicato tra il 1974 e il 1976, nel quale per la prima volta trova un suo utilizzo in forma scritta avvalendosi del *katakana*.

Dagli anni Ottanta le associazioni ainu hanno portato la propria condizione all'attenzione di un pubblico internazionale prendendo parte ai lavori di diverse organizzazioni internazionali, tra cui l'ONU. Parallelamente, si è cercato di promuovere il senso di appartenenza al popolo tramite la nascita di corsi di lingua e cultura aperti a privati cittadini.

8. Tra cui ricordiamo Ishikari (1971), Tōkyō Utarikai (1972), Ainu Kaihō Dōmei, Yai Yukura Kenkyūkai, Ashi no Kai (1976), Ainu Kyōgikai. Cfr. Siddle (1997, pp. 30-31).

Nello stesso periodo, delegazioni di ainu organizzano incontri con rappresentanti d'altre minoranze giapponesi, come i coreani, ed estere, come i nativi americani (1972), le comunità cinesi (1973) o gli inuit (1977), dove trovano occasione di discutere dei problemi comuni derivanti dalla loro condizione.

## 7. La nuova legge per il popolo Ainu

L'obiettivo dei primi anni Ottanta da parte delle associazioni pro ainu è di realizzare l'*Ainu shinpō*, una nuova legge riguardante i rapporti tra la minoranza e lo stato giapponese, in sostituzione della legge del 1899, mai abolita.

Questa viene approvata il 14 maggio 1997 con la legge n. 52 (*Ainu bunka no shinkō narabi ni ainu no densetsu nado ni kan suru chishiki no fukyū ni kan suru horitsu*)<sup>9</sup> che sancisce agli Ainu il diritto di promuovere la loro identità e cultura, tralasciando però il riconoscimento come status di "etnia indigena" (*senjū minzoku*) e i diritti civili e politici da esso conseguenti.<sup>10</sup>

Nello stesso anno viene fondato l'*Ainu bunka shinkō kenkyū suishin kikō* (Foundation for Research and Promotion of Ainu Culture) (FRPAC), un ente pubblico con sede a Sapporo e a Tōkyō, presso l'*Ainu bunka sentā* (Centro di cultura ainu), incaricato di promuovere la cultura e la ricerca sugli Ainu con iniziative *ad hoc* in accordo con la legge n. 52. Di dieci anni dopo è invece l'istituzione del centro studi *Ainu senjūmin kenkyū sentā* (Centro per lo studio dei nativi ainu) presso l'Università di Hokkaidō.

## 8. Recuperare l'identità recuperando la lingua

Il recupero della lingua di queste ultimi anni ha visto azioni su più fronti: diffusione di pubblicazioni e libri di testo, corsi privati e inserimento di lezioni di cultura ainu all'interno di università e nell'istruzione obbligatoria.

Stime recenti parlano di quindici corsi di lingua attivi presso associazioni private di Hokkaidō, mentre la tecnologia ha dato da questo punto di vista un fondamentale contributo rendendo possibile svariate decine di corsi on-line, compreso quello della radio locale STV (Martin, 2011, pp. 73-76).

9. Per il testo in inglese, si rimanda a: [http://www.frpac.or.jp/eng/e\\_prf/profile06.html](http://www.frpac.or.jp/eng/e_prf/profile06.html) (27-1-2013).

10. La legge si colloca subito successiva alla cosiddetta "sentenza sulla diga di Nibutani" del marzo 1997, quando la Corte Distrettuale di Sapporo attribuì un risarcimento agli eredi dei nativi che all'inizio del secolo erano stati privati delle loro case per la costruzione di una diga nel villaggio di Nibutani, al sud di Hokkaidō (Sonohara, 1997). Il giudice per motivare la sentenza fa appoggio non sulle norme statali ma sul diritto internazionale precisamente sugli articoli 1, 2, 26 e 27 dell'*International Convention on Civil and Political Rights* che il Giappone ha ratificato. La corte in via equitativa stabilisce inoltre che, in accordo all'ICCPR, gli ainu devono essere riconosciuti non solo come popolazione minoritaria ma soprattutto come minoranza indigena del Giappone, aspetto non recepito dalla successiva legge n. 52.

Parallelo è l'aumento dei libri di testo e raccolte di racconti scritti in *aynu itak* a uso degli studenti.

Corsi di *Ainu Studies* sono inseriti nei *curricula* di diverse università in Hokkaidō (Hokkaidō *daigaku*, Sapporo *daigaku*, Hokkai Gakuen *daigaku*, per fare alcuni esempi) e nello Honshū (Waseda *daigaku* a Tōkyō), mentre sono stati fatti dei tentativi per inserire lezioni di lingua e cultura ainu nelle scuole dell'obbligo in Hokkaidō. Dal 2011, per esempio, nella scuola elementare di Biratori (Martin, 2011, p. 76) nel distretto di Saru, area ad alta concentrazione di persone di origine ainu, alcuni momenti all'interno del modulo di lingue straniere sono dedicati all'insegnamento di questa lingua.

Tra le altre iniziative interessanti, da segnalare è l'annuale *speech contest* organizzato dalla FRPAC che vede ogni anno circa cinquanta partecipanti sfidarsi in questa lingua e la nascita di gruppi musicali. Nel 2008 divennero celebri a livello nazionale gli *Ainu Rebels*, che si esibirono in *aynu itak*.

Alla luce di queste iniziative di recupero degli ultimi anni la situazione della lingua appare diversa. Attualmente accanto ai parlanti nativi, ridotti a poche decine di anziani, si collocano le giovani generazioni che parlano abitualmente come prima lingua il giapponese e apprendono l'ainu perché parte della propria etnia di provenienza a volte utilizzando nella conversazione in limitati fenomeni di *code mixing* (Anderson; Iwasaki-Goodman, 2001, pp. 45-67). A questi si aggiungono coloro che pur non essendo Ainu o non riconoscendosi nel gruppo, imparano la lingua per interesse personale o all'interno di un contesto di studio universitario.

Utile per individuare le attuali categorie di parlanti è lo schema proposto da DeChicchis (1995, pp. 110-111):

- *Archival Ainu Speakers* (estinti): parlanti nativi nati e cresciuti in contesti dove la lingua ainu era inserita nella vita quotidiana da generazioni. Anche se non più in vita, le trascrizioni e le registrazioni dei loro dialoghi costituiscono la varietà di riferimento per gli attuali studenti.
- *Old Ainu-Japanese bilinguals* (10-15 persone): anziani di lingua materna ainu, che hanno acquisito una notevole capacità in giapponese, paragonabile a quella dei nativi. La capacità nella lingua materna in termini di vocabolario, espressione e compressione varia molto, ma risulta nel complesso buona.
- *Token Ainu speakers* (2000-3000 persone): individui di discendenza ainu, ma di prima lingua giapponese. La loro capacità in *aynu itak* è molto limitata, se non nulla. La presenza di parlanti Ainu tra gli anziani in famiglia permette però la conoscenza di formule e frasi convenzionali. In loro vi è la positiva valutazione della lingua, vista come un'importante eredità culturale, la quale anche se appresa in un secondo momento, permette di recuperare il senso d'appartenenza e d'identità alla comunità di provenienza.
- *Second language learners of Ainu* (oltre 10.000 persone): studenti con qualche antenato ainu senza memorie personali o qualsiasi altro discente che segue un corso di lingua.

In un tale scenario, viene da affermare che, grazie all'impegno per il suo recupero, la lingua ainu sia lontana dalla sua totale scomparsa. Da eredità di un passato del quale vergognarsi è diventata elemento di identità per tutti coloro che

si riconoscono in questo popolo.<sup>11</sup> Nel 2008 la Dieta finalmente riconosce gli Ainu come “etnia indigena” dotata di propria cultura, lingua e religione: un importante riconoscimento a livello internazionale ma che, d’altro canto, arriva quando oltre un secolo di assimilazione, matrimoni misti e spostamenti hanno reso la maggior parte dei discendenti ainu prima dei tutto dei cittadini giapponesi. Difficile è quindi pensare a un suo completo recupero come prima lingua e, se confrontata con le dimensioni di altre etnie negate (come per esempio i sei milioni di tibetani) improbabile è la rinascita di una comunità ainu distinta dal resto della popolazione.

Quello che conta è comunque la volontà di salvare questa lingua e con essa il vasto patrimonio culturale nel suo contenuto. Il tema della conservazione della diversità linguistica assume, infatti, oggi un particolare rilievo in una società sempre più interconnessa e “globalizzata” dove i flussi d’informazione oltrepassano abitualmente sia frontiere sia continenti, il predominio di alcune lingue rischia di aprire la strada a un periodo di neocolonialismo culturale.

### Riferimenti bibliografici

- Ainu Association of Hokkaidō (1987), “The Hokkaidō Former Natives Protection Act (Law no. 27, March 1899)”. In *Statement Submitted to the fifth session of the United Nations Working group on Indigenous Populations*. Ginevra ([www.ainu.or.jp/textendashassn.or.jp/english/eabout05.html](http://www.ainu.or.jp/textendashassn.or.jp/english/eabout05.html)).
- (2006). *Hokkaido Government Ainu Living Condition Survey* (<http://www.ainu.or.jp/textendashassn.or.jp/english/eabout03.html>).
- ANDERSON, FRED; IWASAKI-GOODMAN, MASAMI (2000). “Language and culture revitalization in a Hokkaidō Ainu Community”. In Noguchi Goebel, Mary; Fotos, Sandra (Eds.). *Studies in Japanese Bilingualism*. Clevedon: Multilingual Matters, pp. 45–67.
- BATCHELOR, JOHN (1889). *Ainu-Japanese-English dictionary* (<http://www.archive.org/details/ainuenglishjapanoobatcuoft>).
- BRETON, ROLAND (2003). “Le dinamiche delle comunità etnolinguistiche come fattore centrale nella politica e nella pianificazione linguistica”. In Giannini, Stefania; Scaglione, Stefania (a cura di). *Introduzione alla sociolinguistica*. Roma: Carocci, pp. 209–227.
- Consiglio d’Europa (1992). *Framework Convention for the Protection of National Minorities* (<http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/157.htm>).
- DECHICCHIS, JOSEPH (1995). “The Current State of the Ainu Language”. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 16, 1–2, pp. 103–124.

11. Nel 2012 è la fondazione dell’organizzazione politica *Ainu minzoku tō* (<http://www.ainu-org.jp/>) (29–1–2013).



- EMORI, SUSUMU (1987). *Ainu no rekishi: Hokkaidō no hitobito*. Tōkyō: Sanseidō.
- Ethnologue. Languages of the World* ([www.ethnologue.com](http://www.ethnologue.com)).
- HATTORI, SHIRŌ (1959). *Nihongo no keitō to rekishi*. Tōkyō: Iwanami shōten.
- ILO (1989). *Convention concerning indigenous and tribal people in independent country* ([http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_ILO\\_CODE:C169](http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169)).
- KINDAICHI, KYŌSUKE (1940). *Ainu no kenkyū*. Tōkyō: Yashima shobō.
- (1993). *Ainu bunka minzokugaku*. Id. Kindaichi Kyōsuke zenshū, 12. Tōkyō: Sanseidō.
- KIRIKAE, HIDEO (1997). “Social aspects of the Ainu linguistic decline”. In Shoji, Hiroshi; Janhunen, Juha (Eds.). *Northern Minority Languages: Problems of Survival*. Ōsaka: National Museum of Ethnology, pp. 161–174.
- MARAINI, FOSCO (1999). *Case, Amori, Universi*. Milano: Mondadori.
- (2000). *Ore giapponesi*. Milano: Corbaccio.
- MARTIN, KYLIE (2011). “Aynu itak: on the road to Ainu language revitalization”. *Media and Communication Studies*, 60, pp. 57–93.
- MOSELEY, CHRISTOPHER (2010) (Ed.). *The Unesco Atlas of World's Languages in Danger*. Paris: Unesco Publishing. ([www.unesco.org/culture/languages\T1\textendashatlas/](http://www.unesco.org/culture/languages/T1\textendashatlas/)).
- OCSE (1995). *The Hague Recommendation Regarding the Education Rights of National Minorities*. (<http://www.osce.org/hcnm/32180>).
- ONU (1976). *International Covenant on Civil and Political Rights* (<http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>).
- ONU (1992). *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. ([www.un.org/documents/ga/res/47/a47r135.htm](http://www.un.org/documents/ga/res/47/a47r135.htm))
- PATRIE, JAMES (1982). *The Genetic Relationship of the Ainu Language*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- REFSING, KATHERINE (1996). *The Ainu language*. Aarhus: Aarhus University Press.
- SHIBATANI, MASAYOSHI (1990). *The Languages of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIDDLE, RICHARD (1997). *Race, Resistance and the Ainu of Japan*. London, New York: Routledge.

- SJÖBERG, KATARINA (1993). *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and Practice of Ethnicity in Japan*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Sonohara, Toshiaki (1997). "TOWARD A GENUINE REDRESS FOR AN UNJUST PAST: THE NIBUTANI DAM CASE". *Murdoch University Journal of Law*, 4, 2 (<http://www.murdoch.edu.au/elaw/issues/v4n2/sonoha42.html>).
- TAMURA, SUZUKO (2000). *The Ainu Language*. Tōkyō: Sanseidō.
- TWINE, NANETTE (1991). *Language and the Modern State. The Reform of Written Japanese*. London: Routledge.
- UE (1987). *Risoluzione Kuijpers* (<http://www.minelres.lv/ue/epres/re871030.htm>).
- UE (1992). *European Charter for Regional or Minority Languages*. (conventions.coe.int/Treaty/en/Treatis/148.htm)
- JANHUNEN, JUHA (1993). "Ainu". In Salminen, Tapani (Ed.). *Unesco Red Book on Endangered Languages: Northeast Asia*. (<http://www.unesco.org/culture/languages/T1/textendashatlas/>).
- WEINER, MICHAEL (1997) (Ed.). *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. London: Routledge.

### Aynu Itak: history and revitalisation of the Ainu language

Despite the presence of several minorities on its territory, the Japanese government continued to claim that Japan was a "mono-ethnic nation" for a long time. This paper considers one of these minorities, the indigenous people of Hokkaido, the Ainu, and examines how they were forced to abandon their language, *aynu itak*, following deliberate assimilation policies. Although nearly extinct by the first half of the XX century, thanks to regulatory changes and efforts of private citizens over the past thirty years, the Hokkaido Ainu language has been going through a process of revitalisation, restoring the expression of identity and pride of the Ainu descendants. Albeit difficult to believe that *aynu itak* will return to being a first language, it can no longer be defined as "moribund".

### アイヌ・イタク、アイヌ語の歴史とその復興活動 ファビアーナ・アンドレアニー

アイヌ・イタクは、北海道先住民のアイヌ民族の独自の言語である。現在母語話人数は極めて少ないのでユネスコによって危機言語、つまり消滅の危機に瀕した言語として分類された。アイヌ語の衰退は明治時代の北海道開拓に始まり、その時日本の中央政権がアイヌ民族

に対し同化政策を押しつけたせいなのである。アイヌ民族は習慣、生活様式の変質を強いられて、日本語の日常使用へ強制的に転換させられた。しかし1970年代以降の出版、講座、研究をはじめ、アイヌ語を中心にアイヌ文化を復興するために様々な活動が実現されて、言語の消滅を免れているようだ。本稿ではアイヌ語の衰退を歴史的な事実によって紹介してから、アイヌ語保存活動の進行による民族的アイデンティティの再興について論じることにする。

Fabiana Andreani



# Il linguaggio della scortesia

Meccanismi e strategie della “lingua più difficile del mondo”

PAOLO CALVETTI

Altra difficoltà del giapponese sono i livelli di cortesia. In italiano abbiamo solo tu, lei e voi che funzionano come “marce”: una volta ingranata una marcia, continui con quella. Il giapponese è molto più complicato, perché i possibili passaggi sono tantissimi: si può parlare con qualcuno alla pari, un po’ più su, molto più su, con grande rispetto; oppure più giù, molto più giù, con grande disprezzo (Maraini, 2000).

## 1. La scortesia linguistica nel giapponese

L’attenzione di molti studiosi al linguaggio onorifico della lingua giapponese ha fatto sì che l’analisi del linguaggio relazionale si sia concentrata in particolare sulla “cortesia linguistica”. Le caratteristiche morfo-sintattiche, ovviamente diverse da quelle delle lingue dell’Occidente moderno, le strategie conversazionali adottate per veicolare in modo cortese il messaggio linguistico — talvolta interpretate come “riflesso” di un sistema sociale particolare — e le peculiarità di genere del sistema degli onorifici giapponesi hanno prodotto una ricchissima bibliografia accademica sull’argomento, oltre ad una sterminata letteratura para-scientifica spesso di successo commerciale che punta il dito sulle vere o presunte peculiarità del giapponese.

Tuttavia, al pari di tutte le lingue naturali, il giapponese presenta anche strategie per produrre atti linguistici offensivi: *impoliteness*, termine usato nel mondo anglosassone per indicare la scortesia, con particolare riferimento a quella linguistica, è un argomento meno analizzato rispetto alla questione della *politeness* e quasi negletto nel caso specifico della lingua giapponese.

Fosco Maraini, del quale si è celebrato nel 2012 il centesimo anniversario della nascita, ha più volte toccato nei suoi scritti diversi aspetti della lingua giapponese, da lui definita, in relazione alla scrittura, “la lingua più difficile del mondo”. Da attento e pragmatico esploratore della cultura giapponese, aveva accennato all’esistenza di un’ampia gamma di registri linguistici che permettevano anche di “parlare con qualcuno [...] con grande disprezzo”.<sup>1</sup> Indimenticabile il passaggio del suo *Ore giapponesi* in cui ricorda gli attimi immediatamente precedenti il suo *yubikiri* al Tenpakuryō di Nagoya, quando i commissari della polizia “parlarono violentemente,

1. Si veda “Ideogrammi” (Maraini, 2000).

usando le forme di massimo disprezzo di cui dispone la lingua giapponese” (Maraini, 1956, p. 1254).

Com'è noto, Brown e Levinson hanno gettato le basi per lo studio della cortesia linguistica, *politeness*, secondo il termine attribuito come titolo al loro celebre saggio (Brown, Levinson, 1978). Secondo il modello proposto, l'analisi della struttura e delle strategie della “cortesia linguistica” si basa sul concetto di *Face Threatening Act* (FTA) ovvero “atto che minaccia la faccia”, dove per “faccia” s'intende l'immagine privata o pubblica che un determinato attore dell'interlocuzione propone nei confronti del mondo esterno. La *cortesia linguistica*, secondo i due autori, sarebbe appunto un sistema per evitare o diminuire la minaccia nei confronti di un interlocutore o di un terzo. Ciascun attore dell'interazione linguistica, tra l'altro, tende a difendere la propria “faccia” desiderando quindi che essa non venga danneggiata. L'espressione comune “perdere la faccia” aiuta a comprendere intuitivamente ciò che Brown e Levinson hanno voluto indicare nel loro studio.

Non è qui il caso di ripercorrere i fondamenti del modello di Brown e Levinson e le critiche che a esso sono state mosse, in particolare nel caso del giapponese,<sup>2</sup> ma va ricordato che il principio fondamentale da loro espresso considera la “cortesia linguistica” una prassi volta a evitare che si determini un “attacco” alla faccia dell'interlocutore, potenzialmente insito in ogni atto di comunicazione linguistica.

Va inoltre notato che sebbene la scortesia linguistica sia stata di tanto in tanto citata nei numerosi studi sulla *politeness* stimolati dalle ricerche pionieristiche di Brown e Levinson come il rovescio della medaglia della *politeness*, è solo in anni più recenti che la *impoliteness* è divenuta oggetto di studio a se stante, e per la sua analisi sono stati proposti modelli indipendenti che non si configurano come speculari e contrari a quelli adottati per lo studio della “cortesia linguistica”.

Gli atti di “scortesia linguistica” sono stati perciò considerati, per esempio, come deliberati e miranti appunto a colpire la faccia dell'interlocutore, anche in questo caso, con strategie articolate e diverse a secondo delle modalità e degli scopi degli atti linguistici.

## 2. I meccanismi di funzionamento e le strategie della scortesia nel giapponese

Scopo di questo studio è approfondire alcune premesse teoriche sviluppate negli ultimi anni anche da Culpeper (1996, 2003, 2008, 2011), sulla scorta del modello citato di Brown e Levinson, volte a chiarire i meccanismi che sottendono il funzionamento della scortesia. Comprendere, cioè, quali sono i margini per dichiarare il fenomeno governato da universali linguistici e quanto la specificità di una singola lingua si opponga a regole universali di funzionamento. Non ci si prefigge lo scopo di giungere

2. Secondo alcuni studiosi la teoria non potrebbe applicarsi a molti casi di singole lingue e non sarebbe quindi una teoria “universale”. Nel caso specifico del giapponese Matsumoto (1988) e Ide (1989) hanno attribuito a Brown e Levinson una mancanza di attenzione per le distinte forme linguistiche che marcano il linguaggio onorifico e il fattore del discernimento (*wakimae*) nell'uso del linguaggio cortese che è determinato, in particolare secondo Ide, non dalla volontà del parlante quanto piuttosto dalle convenzioni sociali. Per una rivalutazione della teoria anche nei confronti del giapponese si veda Pizziconi (2003).

a conclusioni teoriche generali, ma piuttosto di presentare e analizzare dati *reali* attraverso i quali testare i modelli di analisi del fenomeno e verificare l'esistenza di specificità linguistico-culturali che attengono alla lingua giapponese.

Al fine di valutare oltre ad aspetti morfologici, sintattici e lessicali, anche tratti fonetici e prosodici, si è scelto in questa prima analisi di utilizzare quando possibile campioni video presenti su Youtube, cui sono associati altri campioni di testo ricavati da chat presenti in internet. Pur consapevoli che la presenza di una telecamera possa in parte modificare il grado di naturalezza dei campioni analizzati, la funzione comunicativa contenuta nel materiale raccolto ci autorizza a considerarli sufficientemente attendibili in termini di spontaneità e rappresentatività.<sup>3</sup>

Si è quindi tentata un'analisi delle dinamiche discorsive incluse nei dialoghi raccolti, cercando le strategie di azione più rappresentative enunciate da Culpeper (2003, pp. 1554–1555) in alcuni dei suoi principali studi. Tali categorie di azione (*superstrategies* secondo la sua terminologia) relative all'*impoliteness* possono essere sintetizzate come segue:

1. *Bald on record impoliteness*: scortesia palese. Strategia messa in campo quando la posta in palio è alta e vi è l'intenzione da parte del locutore di attaccare la faccia dell'interlocutore.
2. *Positive impoliteness*: uso di strategie concepite per danneggiare le esigenze di faccia positiva da parte del destinatario (ignorare l'altro, escluderlo dalle attività, essere disinteressato, non accondiscendente, usare marcatori d'identità non appropriati, usare un linguaggio oscuro o segreto, cercare il litigio/ disaccordo, usare parole tabù).
3. *Negative impoliteness*: l'uso di strategie concepite per danneggiare le esigenze della faccia negativa del destinatario (minaccia, disprezzo, derisione, invasione dello spazio altrui, associare esplicitamente l'altro con aspetti negativi, ostacolare o bloccare l'altro — fisicamente o verbalmente).
4. *Sarcasm or mock politeness*: l'uso di strategie di cortesia che sono palesemente insincere e che si limitano quindi a una realizzazione di superficie. Il sarcasmo (falsa cortesia per disarmonia sociale) è chiaramente opposto alla bonaria canzonatura (falsa scortesia per armonia sociale).
5. *Withhold politeness*: rimanere in silenzio o trascurare di agire in modo cortese laddove sarebbe richiesto.

Non è forse inutile sottolineare che, come per tutti i fenomeni di cortesia, anche la scortesia non scaturisce da una singola strategia e l'analisi che segue, pur focalizzandosi di volta in volta su un singolo aspetto, tiene in considerazione che più elementi concorrono alla formazione di messaggi che intendono essere scortesii, ovvero vengono valutati come tali dal ricevente. In generale va richiamata, anche se in termini generici, la categoria del *contesto*.

3. "Tsukushima keisatsusho no munō" (1/3) (di seguito *Tsukushima*), [www.youtube.com/watch?v=z1zu3fdtU8Y](http://www.youtube.com/watch?v=z1zu3fdtU8Y); "Shiranai obasan to kenka" (di seguito *Shiranai obasan*), [www.youtube.com/watch?v=kSHHojCOaLE&list=PLB5783oBB0oE294A5](http://www.youtube.com/watch?v=kSHHojCOaLE&list=PLB5783oBB0oE294A5).

### 3. La scortesia palese: gli insulti

Uno dei miti della lingua giapponese è l'assenza d'improperi e insulti. La convinzione che non esistano "parolacce" in giapponese, piuttosto diffusa tra gli stessi madrelingua, contribuisce a rafforzare questo luogo comune anche in coloro che si accostano all'apprendimento del giapponese come seconda lingua. È possibile infatti rintracciare, in blog di internet, numerosi scambi di opinione che confermano l'impressione dei giapponesi che la loro lingua non abbia ricchezza di termini atti a insultare.<sup>4</sup>

Se è vero che non vi è una simmetria tra gli insulti del giapponese e quelli di altre lingue come l'italiano, l'inglese, il cinese o il coreano,<sup>5</sup> è anche vero che la differenza di campi semantici o di domini lessicali coinvolti negli insulti, non significa di per sé che il giapponese sia una lingua con poche o senza imprecazioni.



**Figura 1.** Insulti al leader nord coreano Kim Chông-ün durante una dimostrazione a Tōkyō

4. Si veda, a mo' di esempio, "Nihongo ni warukuchi ga sukunai no wa, naze?", [http://detail.chiebukuro.yahoo.co.jp/qa/question\\_detail/q1292298197](http://detail.chiebukuro.yahoo.co.jp/qa/question_detail/q1292298197) (16/01/2013).

5. Per il caso del cinese si veda Madaro (1998); per il coreano il Dr. Andrea De Benedittis (Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea, Università Ca' Foscari, Venezia) mi segnala, tra gli altri, Kim (1999).



In italiano, come in inglese e anche in cinese, l'insulto è spesso legato a campi semantici relativi al sesso o talvolta alla religione (ambiti tabuizzati nelle culture di riferimento) e a difetti o menomazioni fisiche o psichiche (reali o presunte) dell'oggetto dell'insulto. In giapponese i primi due campi non sono evidentemente sottoposti a tabù in maniera diffusa e non risultano quindi efficaci per la realizzazione di espressioni verbali offensive. In altre parole, affermare che la madre della persona bersaglio dell'insulto si prostituisca, o usare espressioni non ossequiose nei confronti di una divinità per intensificare un insulto, non si traduce automaticamente in un'offesa per l'interlocutore o quanto meno non rientra nelle forme cristallizzate d'insulto.<sup>6</sup> In particolare non si osserva simmetria nella costruzione logica dell'insulto tra il giapponese e altre lingue europee, e con lo stesso cinese, che hanno invece una quasi sovrapposibilità delle frasi.<sup>7</sup> Viene così a mancare un repertorio piuttosto ricco di espressioni spregiative, spesso traducibili quasi letteralmente tra molte lingue europee, che convincono il discente di lingua giapponese, o il madrelingua giapponese che confronta il proprio idioma con altri, che il giapponese abbia poche parolacce.

Com'è ovvio, ma vale la pena ricordarlo, non è tanto il significato "letterale" del termine dispregiativo a conferire valenza offensiva all'espressione, quanto la distanza tra l'aspettativa di rispetto nei confronti dell'interlocutore (o oggetto dell'offesa) e l'espressione verbale utilizzata. Il termine *debu* (ciccione) usato nel cartellone dei manifestanti della Fig. 1 (Tōkyō, Aoyama *dōri*, 8 gennaio 2012), può sembrare quasi infantile e non particolarmente dispregiativo se tradotto letteralmente, ma risulta molto offensivo se considerato nel contesto sociale giapponese e associato alla figura di un leader politico di un paese straniero.

Ha quindi effetto offensivo anche l'uso vocativo di pronomi personali non onorifici in contesti in cui la consuetudine, e quindi la *politeness*, richiederebbe forme lessicali marcate come gentili/onorifiche. L'uso di pronomi allocutivi (2<sup>a</sup> pers. sing.) come *anta*, *temē*, *kisama*, ecc., è avvertito come fortemente offensivo se usato in luogo di espressioni onorifiche e in contesti (per esempio tra sconosciuti o persone non intime) in cui è alta l'aspettativa di un linguaggio cortese.

Maggiore similitudine con le lingue europee si ha con le espressioni legate agli ambiti scatologici e alla sporcizia in generale, sebbene non vi sia necessariamente simmetria nella terminologia, e gli enunciati siano spesso delle semplici esclamazioni (*kuso!* in questo caso simile all'uso francese, oppure *kuzu!*) cui non si accompagna la costruzione di frasi, come per esempio in italiano, per paragonare gli escrementi e la persona da insultare. Tale parziale similitudine con le lingue europee è probabilmente determinata dalla tabuizzazione di domini lessicali collegati, nel caso giapponese, al concetto di *kegare* (impurità) condiviso dallo shintō e dal buddhismo.

Dal punto di vista morfologico, l'intensità dell'insulto può essere aumentata con la combinazione di singoli elementi lessicali offensivi (*baka-yarō*) o dall'aggiunta del suffisso dispregiativo *-me* (altamente produttivo) come in *kusottare-me*, *baka-me*,

6. Da questa tendenza generale si discostano le espressioni offensive (del tipo *baita!* "puttana!") rivolte direttamente a interlocutori di sesso femminile.

7. Si veda per esempio IT "figlio di puttana!", FR "fils de pute!", SP "hijo de puta!", TED "Hurensohn!", ING "son of a bitch!", CIN "biaozi yande" 子日的 (lett. "allevato da puttana!"), COR "kae saekki" 개새끼 (lett. "cucciolo di cagna").

*yarō-me* (e la combinazione *bakayarō-me*), *koitsu-me*, ecc.

La citazione di menomazioni fisiche o psichiche, e più in generale l'uso di parole-tabù, può essere usata come insulto. Una particolare attenzione formale, su influenza americana, per espressioni *politically correct* si è affiancata a condizioni peculiari giapponesi (come la questione dei “fuori casta”), producendo una serie di locuzioni considerate da evitare in contesti formali o pubblici (Calvetti, 2010). Infrangere tale regola può quindi costituire una strategia per insultare l'interlocutore, per cui usare come allocutivo un termine tabù, semmai in un contesto frasale connotato come morfologicamente non cortese o scortese, ha effetto d'insulto (*damare, tsunbo*, “taci! sordo”), in cui il termine da evitare è usato in combinazione con la forma verbale dell'imperativo categorico che non è ammissibile in contesti cortesi.

#### 4. La scortesìa positiva

La “faccia positiva” dell'interlocutore corrisponde al desiderio di essere considerati gradevoli, positivi, apprezzati, ecc. Nella scortesìa le azioni che contraddicono questo tipo di aspettativa possono essere catalogate come “scortesìa positiva”. Ne sono un esempio frasi che mirano a sminuire le capacità dell'interlocutore, e che contengono quindi elementi che ne sottolineano l'inferiorità:<sup>8</sup>

*Anta ga wakaranai kara, jissai misete itta n ja nē ka.*

Tu non capisci, perciò t'ho fatto vedere come sono andate le cose in pratica, giusto?

(*Tsukishima 2'12"–2'15"*)

Qui si concentrano una serie di elementi che fanno interpretare la frase come “scortese”: 1. è usato il pronome *anta* non cortese; 2. la forma verbale non è seguita dalla marca del colloquiale-gentile (*-masu*); l'uso della congiunzione esplicitiva *kara* è avvertita come particolarmente “diretta” (non lascia spazio all'interpretazione dell'interlocutore) e ricorre spesso in frasi perentorie;<sup>9</sup> 3. La locuzione *no de wa nai ka* (non è vero?) è nella forma abbreviata *n ja nai ka* e il nesso vocalico *a-i* compare nella forma non standard *ee* tipico della parlata non formale di alcune varietà regionali come quella di Tōkyō. A tutti questi elementi fono-morfologicamente rilevanti, si aggiunge il fatto che il parlante sottolinea (atto che sminuisce la controparte) che il suo interlocutore non è in grado di capire ciò che lui ha tentato di spiegare anche con un esempio concreto.

Nella stessa categoria di scortesìa positiva possono essere incluse espressioni tese a produrre dissenso o mettere l'interlocutore in imbarazzo:

*Hoka ni yaru shigoto ga aru darō.*

8. Tutti gli esempi siglati come *Tsukishima* riportano dialoghi tra il leader di un gruppo politico ultranazionalista e agenti di polizia del commissariato di *Tsukishima* a Tōkyō.

9. Si veda più avanti l'uso di *kara* nelle locuzioni *dakara* a inizio di frase.

Avrete pur qualche altro lavoro da fare, no?  
(*Tsukishima 6'55"–6'58"*)

Anche qui le forme verbali non sono marcate da ausiliari colloquiali-gentili, ma non compare nessuna forma di insulto palese. La frase, tuttavia, considerato il contesto, si configura come un attacco alla faccia positiva dell'interlocutore (un'autorità di polizia), poiché mette in dubbio, con una domanda retorica, l'utilità del compito svolto.

Nello stesso campione filmato (*Tsukishima*) si nota l'uso, da entrambe le parti, di atteggiamenti che delegittimano l'interlocutore: non osservare l'altro, rispondere come se la domanda posta fosse insensata o volgere le spalle all'interlocutore, come nella figura successiva (Fig. 2) dove il poliziotto si gira a destra mentre continua ad ascoltare l'altro che è indietro alla sua sinistra.



Figura 2. Guardare altrove

Senza un supporto audiovisivo la descrizione per il lettore può risultare poco chiara, ma dall'osservazione dei filmati, è evidente che la strategia di attacco alla faccia positiva dell'altro si può realizzare anche senza la formazione di frasi particolarmente marcate dal punto di vista lessicale o morfologico.

## 5. La scortesia negativa

Partendo dal concetto di *faccia negativa*, termine con il quale si intende “il bisogno di una persona di non essere ostacolata ed essere libera da imposizioni” (Tracy, 1990), la scortesia negativa si produce con quegli atti che violano le richieste da parte

dell'interlocutore di non subire invasioni nel proprio territorio, per esempio con l'imposizione da parte del parlante di un argomento mediante richieste valutate dal destinatario inopportune.

Nel campione siglato *Shiranai obasan* ci troviamo di fronte a un gruppo di tre giovani liceali soggetti alla richiesta, man mano più pressante, da parte di una donna di mezza età, di entrare con i piedi nell'acqua ghiacciata di un fiume. I ragazzi, pur spiazzati dalla singolare pretesa, rispondono all'inizio in maniera cortese e continuano a interloquire, fino a giungere a uno scambio di battute scortesie caratterizzato, da parte di uno dei ragazzi, da una strategia difensiva affidata principalmente al volume della voce e all'andamento prosodico. La sequenza di cui riportiamo solo poche frasi rappresentative, si può suddividere in tre fasi: 1. Contatto; 2. Invasione di campo; 3. Difesa del territorio con scortesia negativa:

1. Contatto

(donna): *Kaze hiku zō. Daijōbu?*

Hei, vi raffreddate! Tutto a posto?

(ragazzo/i): *Daijōbu desu.*

È tutto a posto.

(donna): *Shinzō mahi okosu zō.*

Vi fate venire un infarto, eh!

(ragazzo/i): *Daijōbu desu.*

È tutto a posto.

[...]

(*Shiranai obasan* 53''-1'2'')

2. Invasione di campo

(donna): *Tsumetai zō!*

È freddo!

(ragazzo): [a bassa voce] *Shitte māsu.*

Lo so.

*Hāi.*

Va beene.

(donna): *Sannin tomo kutsu o nugeba ii jan kā, tsumetakunakattara...*

E perché non vi togliete le scarpe tutti e tre allora? se non fa freddo...

[...]

(*Shiranai obasan* 1'18''-1'26'')

(donna): *Anta mo hadashi ni nareba ii deshō?*

Anche tu dovresti stare scalzo, no?

(ragazzo): *Nande desu kā?*

E perché?

(donna): *Tsumetakunakattara.*

Se non fa freddo!

(ragazzo): *Iya, tsumetai 'suyo.*

No no, fa freddo.

(donna): *Anta mo hadashi ni narināsāi!*

Mettiti scalzo anche tu, dai.

[...]

(*Shiranai obasan* 1'48''-1'57'')

(donna): *Yowamushi na no? Anta wa. Kowai no?*

Ehi tu, sei un vigliacco? Hai paura?

(ragazzo): [a voce bassa] *Ja, anata wa dekiru n desu ka.*

E tu allora, perché ne sei capace?

(donna): *Hadaka...* (si corregge) *Hadashi ni nareba, jibun mo*

Perché non ti metti nudo... (si corregge) scalzo anche tu?

[...]

(*Shiranai obasan 2'11"-2'19"*)

3. Difesa del territorio

(donna): *Nande kono hito bakka hadashi ni natte iru no?*

Perché solo lui sta scalzo?

(ragazzo): *Ore ga naritai kara natte ru dake ja nai desu ka.*

Ma è solo perché IO volevo stare scalzo, non è vero?

[...]

(*Shiranai obasan 2'31"-2'36"*)

(donna): *Ja anta hadashi ni natte ru kara*

(... indistinto)

Però tu stai scalzo perciò...

(ragazzo): *Dakara naritai kara natte ru tte itte iru ja nai desu ka*

È perciò! L'ho detto che sono IO che volevo stare scalzo, o no?

(*Shiranai obasan 3'7"-3'11"*)

Dalla sequenza di alcuni degli scambi contenuti nel video,<sup>10</sup> si nota che i giovani mantengono, per buona parte della conversazione, un linguaggio morfologicamente marcato come colloquiale-gentile, a differenza della donna che, per il suo status di persona adulta, ha un linguaggio più diretto (forme piane dei predicati, uso dell'ausiliare imperativo *-nasai*), ma anche meno gentile, con l'uso, per esempio, del pronome personale *anta*, la forma abbreviata *bakka* dell'avverbio *bakari* (soltanto), ecc. L'utilità di questo campione sta nell'esemplificazione del passaggio tra il contatto tra i parlanti e la fase, che risulta universalmente scortese, dell'invasione di campo. Quindi, non è tanto la forma linguistica a veicolare scortesia o essere avvertita come tale, quanto l'insistenza con cui richieste non gradite, o comunque inaspettate, siano reiterate, anche quando da parte del ricevente viene comunicata una non accettazione dell'ingaggio nella conversazione (*dai jōbu desu*, "va bene così/è tutto a posto", *nande desu ka*, "e perché [mai]?"). Ci troviamo perciò di fronte ad un esempio di *scortesia negativa* realizzato mediante la ripetizione di enunciati che "invadono" il campo altrui e la difesa, da parte del ragazzo, che si realizza con l'introduzione della struttura *dakara* [...] *ja nai desu ka*, che serve a evidenziare l'inconsistenza delle argomentazioni dell'interlocutore, messo a confronto con una domanda retorica.

## 6. Formule ricorrenti: lessico e sintassi

La struttura *dakara* [...] *ja nai desuka*, citata nell'esempio del precedente paragrafo, si affianca anche all'uso d'intensi-ficatori di domanda — come il *no ka/no desu ka*

10. Dura 6'10" e risulta già editato. L'autore dichiara che il colloquio è durato circa 30".

che seguono il predicato in fine di frase — o agli intensificatori di spiegazione — come la ripetizione *dakara*, *dakara* a inizio di frase — per evidenziare solitamente una carenza di comprensione da parte dell'interlocutore (e quindi una scortesia positiva nei suoi confronti).

La locuzione *no desu ka* spesso viene legata alla forma interrogativa del verbo *wakaru* (capito?) come nelle forme *wakatte iru no desu ka* / *wakatte nno ka* presente nei seguenti esempi:

*Doredake iya na omoi shite sundeiru no ka, wakatte nno ka? Betsu no basho ni hikkoshitai. Mō, konna tokoro ni sumitakunai!!!!!!!*

Ma hai capito o no con quale amarezza vivo qui? Voglio trasferirmi da qualche altra parte. Non voglio più abitare in un posto come questo!!!!!!!

(Yahoo! 2008)<sup>11</sup>

*Yamero. Omae jibun ga nani itte ru no ka wakatte nno ka?*

Smettila. Ma tu hai capito che stai dicendo?

(Miyabe Miyuki, *Dare ka*, 2003)

Tali collocazioni sintattiche, sulle quali è necessario svolgere una ricerca per verificare la distribuzione e l'occorrenza in enunciati scortesi, sembrano costituire un repertorio sul quale si costruiscono frasi contenenti enunciati che tendono ad infrangere il codice delle "buone maniere".

Ad esse, in quanto a funzione, possono associarsi anche locuzioni che formalmente servirebbero da mitigatore di offesa (come l'italiano "mi dispiace dirlo... ", "non vorrei essere offensivo... ") che viceversa, anche in giapponese, sortiscono un effetto di intensificazione della scortesia. Le formule più ricorrenti sono per l'appunto locuzioni come *mōshiwake nai kedo* oppure *shitsurei desu ga* seguite da una proposizione dal contenuto scortese:

*sukina hito niwa mōshiwake nai kedo konna koto suru nara inakunare.*

mi dispiace per quelli che lo amano ma se fa di queste cose che sparisca!

(Yahoo! JAPAN Blog 2008)

*Sono ue de, okugata to kodomo no namae made kaite kuru no de areba, shitsurei desu ga, tan n naru baka deshō.*

E in più se arriva a scrivere il nome della moglie e dei figli, sarò forse scortese, ma è proprio un emerito cretino, o no?

(Yahoo! JAPAN Chiebukuro 2005)

Come notato da Culpeper (2011, pp. 174–178), l'uso di locuzioni convenzionali formalmente cortesi ("mi scusi se", "mi dispiace dire che"), seguito da espressioni dal contenuto scortese, amplifica il valore offensivo dell'enunciato. Il risultato è

11. Se non specificato, gli esempi testuali, sia di chat o blog sia letterari, sono tratti dal BCCWJ (Balanced Corpus of Contemporary Written Japanese) del Kokuritsu kokugo kenkyūjo.

determinato da una sorta di “mal assortimento” di due espressioni contrastanti che, invece di elidersi vicendevolmente, evidenziano il loro divario, attribuendo un connotato di falsità e sarcasmo all’espressione cortese e facendo risaltare, per contrasto, lo scopo ultimo dell’intera frase.

## 7. Sarcasmo e ipercortesia

Un’altra strategia incontrata nel campione analizzato è l’uso di espressioni sarcastiche, spesso realizzate con l’uso di frasi particolarmente cortesi che, come nel caso degli attenuatori di scortesia, creano una sfasatura tra il contesto e la forma verbale, risultando alla fine sgarbate.

Anche in questo caso notiamo corrispondenze tra gli esempi forniti dal materiale giapponese e le linee descrittive tracciate da Culpeper, lì dove si esamina l’utilizzazione di cortesie palesemente insincere (Culpeper, 2003). Nel campione *Tsukishima* osserviamo il seguente esempio:

*Dare datta, namae! Ienai no ka.*

*Donata desu ka, dare desu ka, donata desu ka. Oshiete kudasai. Keimu kachō dairi dare desu ka. Namae o kikashite kudasai. Donata desu ka. Oshiete kudasai. . .*

[. . .] *Da. . . dare desu ka. Dare desu ka. Dare desu ka. Oshiete kudasai.*

“Chi era?, il nome! Ch’è, non puoi dirlo?”

“Di chi si tratta? Chi è? Di chi si tratta, me lo dica, per favore. Chi è l’Ispettore capo? Mi dica il suo nome, per favore. Di chi si tratta? Me lo dica, per favore.

[. . .] *Ch.. chi è? Chi è? Me lo dica per favore.”*

A parlare è ancora il leader del gruppo politico che chiede a un giovane agente di polizia di rivelare il nome del responsabile del commissariato. L’uso di pronomi interrogativi cortesi (*donata*), le forme gentili di richiesta (*oshiete kudasai*, “me lo dica, per favore”; *kikashite kudasai* “mi dica [il nome], per favore”) l’andamento prosodico e il tono pacato della voce (qui non analizzato per motivi di spazio) risultano essere in contrasto con la prima battuta poco cortese (*Dare datta, namae! Ienai no ka*) e con la ripetizione ossessiva delle richieste. Il risultato è che il comportamento verbale viene interpretato come scortese, proprio perché la “falsa cortesia” implica una valenza offensiva, come si evince dall’intervento di un secondo poliziotto che così si rivolge al leader del gruppo politico: *Nishimura-san, sonna koto o yatte iru kara owari dayo!* (“Nishimura, la cosa finisce qui se lei si comporta così!”). Questa è anche una controprova del fatto che la cortesia linguistica non sia il prodotto di costruzioni morfologico-lessicali, ma di dinamiche pragmatiche che dipendono, come si capisce anche intuitivamente, dal contesto in cui gli atti linguistici si realizzano. La ridondanza di espressioni onorifiche e cortesi, in giapponese definita tradizionalmente *ingin burei* (“grande cortesia scortese”), è una strategia offensiva, nella quale possono incorrere, inconsapevolmente, anche non madre lingua per produrre enunciati con registro cortese (Noguchi 2009).

## 8. Aspetti fonetici e prosodici

Così come avviene per il linguaggio onorifico e cortese, anche per la scortesia non vanno ignorati gli aspetti fonetici e prosodici della comunicazione. È di tutta evidenza che qualsiasi enunciato se urlato può risultare offensivo o scortese, al di là degli elementi lessicali e semantici che contiene. Gli studi sul *keigo* giapponese si sono concentrati sui principali aspetti morfologici e lessicali, considerando del tutto marginali le questioni fonetiche. Lo stesso approccio va però evitato nel caso del linguaggio scortese, soprattutto se è vero che la scortesia sembrerebbe realizzarsi specialmente attraverso strategie conversazionali che hanno negli aspetti pragmatici la loro principale valenza. Di seguito ci si limiterà, per motivi di spazio, a fornire solo due tra i numerosi esempi presenti nel materiale utilizzato per questa prima ricerca, relativi a fattori fonetici e prosodici che entrano in gioco nella realizzazione di enunciati scortesi.

La frase estratta dal campione *Shiranai obasan*, citata nel paragrafo *La scortesia negativa*

*Dakara naritai kara natte ru tte itte iru ja nai desu ka.*

È perciò! L'ho detto che sono IO che volevo stare scalzo, o no?

dal punto di vista morfologico presenta una forma finale della copula, *desu*, di registro cortese e, di per sé (a parte il già segnalato uso della locuzione *dakara* ad inizio dell'enunciato) non è classificabile come marcata da forme non-cortesie. Si osservi però il grafico seguente (Fig. 3) dell'analisi strumentale della stessa frase. In esso troviamo, nel primo livello in alto la trascrizione grafica della pressione dell'emissione d'aria, nel secondo una linea continua che indica l'intensità ed una interrotta a tratti che permette di visualizzare l'andamento dei picchi di tono espresso con la frequenza fondamentale in Hertz, e in basso la trascrizione della frase.<sup>12</sup>

Dal grafico si possono notare due elementi significativi per la nostra analisi: 1. l'intensità dell'emissione fonica che pone enfasi sul *dakara* iniziale, sulla forma desiderativa *-tai* (*nariTAI kara*) nonché su *janai* nella forma interrogativa retorica *JANAI desu ka*; 2. l'andamento prosodico discendente proprio in *ja nai desu ka* che fa interpretare come assertiva la forma interrogativa finale (che se fosse una vera domanda avrebbe un'intonazione ascendente) e che si collega, come già notato nel paragrafo *Formule ricorrenti: lessico e sintassi*, nella struttura *dakara [...] ja nai desu ka*. Questi due elementi combinati non lasciano dubbi sull'*impoliteness* dell'enunciato che rappresenta, come si è detto sopra, un'estrema difesa della faccia negativa del parlante dall'invasione di campo da parte dell'interlocutrice.

Altro elemento che funge da marca scortese è l'uso al posto della monovibrante [r] di una vibrante cui si accompagna un allungamento [r:]. Questo allofono, tipico anche dei linguaggi gergali della mala, si produce spesso in vocaboli che di per sé possono avere una funzione scortese o offensiva come nei due esempi seguenti:

12. Per l'analisi si è utilizzato il software Prat v. 4.6.34. Ringrazio il Dr. Giuseppe Pappalardo (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale") per la collaborazione nella trascrizione dei dati strumentali.



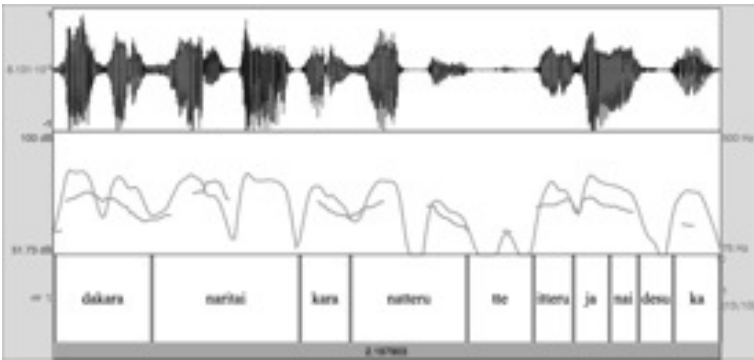


Figura 3. Analisi strumentale di *dakara naritai kara natteru tte itteru ja nai desu ka*

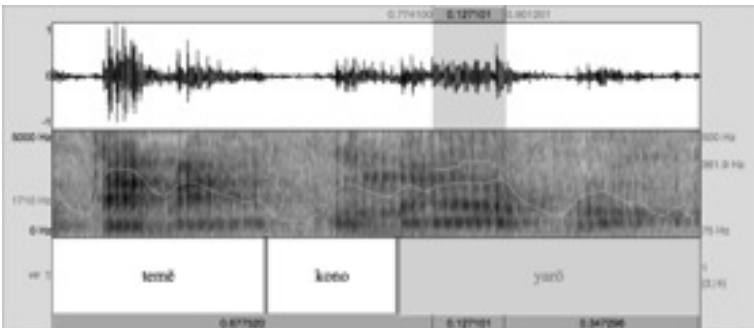


Figura 4. Analisi strumentale di *temē kono yarō*

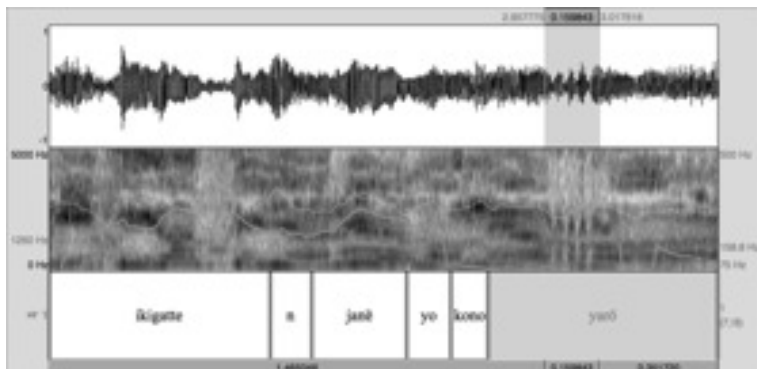


Figura 5. Analisi strumentale di *ikigatte n janē yo kono yarō*

In entrambi i grafici (Fig. 4 e Fig. 5) sono state segnate in grigio le sezioni corrispondenti alla vibrante allungata [r:] ed è stata evidenziata la porzione dello spettrogramma relativo all'emissione di [r:] dal quale si evincono, soprattutto nella Fig. 5, le aperture e chiusure che stanno a indicare la presenza di una polivibrante.

Entrambi gli esempi (“*Temē, kono yarō*” e “*Ikigatte n janē yo kono yarō*”)<sup>13</sup> rappresentano un atto di insulto. La polivibrante ricorre infatti nel vocabolo *yarō*, come abbiamo visto nel paragrafo *La scortesia linguistica nel giapponese* utilizzato come ingiuria, ma si può trovare anche in altre parole (*oRe* “io”, maschile; *naguRaretā n da yo*, ecc.), in contesti di alterazione emotiva che segnalano un atteggiamento ostile del parlante.

## 9. Conclusioni

Gli studi sulla scortesia verbale del giapponese sono ancora numericamente limitati e concentrati soprattutto su ricerche che prendono in considerazione la comunicazione mediata da computer (CMC). Si tratta di un ambito particolare della ricerca, in cui si aggiungono l'elemento della “distanza” e dell'aspetto “impersonale” del contatto attraverso canali informatici, che necessitano ulteriori approfondimenti (Nishimura, 2010; Loacher, 2010).

13. Il primo registrato da una clip di Youtube ([www.youtube.com/watch?v=\\_SCYhlqgL-s](http://www.youtube.com/watch?v=_SCYhlqgL-s), poi rimossa dal web, ma di cui si è conservata la registrazione audio) originariamente comparso sul canale di videostreaming giapponese *Nikoniko dōga*, il secondo è un alterco tra poliziotti e un individuo sottoposto ad un controllo di sicurezza nella stazione di Kita Senjū della metropolitana di Tōkyō ([www.youtube.com/watch?v=j6nxwOV8fcl](http://www.youtube.com/watch?v=j6nxwOV8fcl)).

Con questo studio, si è tentato di investigare alcuni ambiti della scortesia nella lingua giapponese, confrontandoli con le strategie fino a questo momento descritte in altre lingue già oggetto d'indagine.

Dai risultati sin qui esposti possiamo concludere che il giapponese mostra modalità di realizzazione di enunciati scortesi comuni ad altre lingue naturali e che le specificità, com'è ovvio, appartengono a peculiarità di tipo morfosintattico e lessicale, e non hanno a che fare con i principi generali che informano le strategie di attuazione della scortesia verbale. Le peculiarità culturali hanno perciò senso solo se analizzate in prospettiva comparativa, al fine di evidenziare asimmetrie interlinguistiche e culturali significative a fini didattici per l'insegnamento delle lingue straniere (Zamborlin, 2004). Sapere cioè che un eccesso di forme onorifiche può risultare scortese, essere coscienti che l'interpolazione di pronomi personali di registro linguistico considerato non cortese all'interno di frasi onorifiche possono significare un atto palese di scortesia, ecc. ha utili ricadute nell'acquisizione delle competenze del giapponese come seconda lingua.

Rimane da approfondire, tra le altre cose, il ruolo delle strutture sintattiche e le formule allocutive che si associano ad enunciati scortesi. I pochi esempi citati, in particolare nel paragrafo *La scortesia negativa*, suggeriscono che vi sia un repertorio, aperto e non automatico, di espressioni associate spesso a contesti e a funzioni di scortesia. A differenza di quanto avviene per il linguaggio onorifico, per il quale anche con finalità didattiche e prescrittive sono state individuate strutture definitive "onorifiche" o "umili" (p.es. *o-2bV ni naru* oppure *o-2bV ni suru*), per il linguaggio scortese sembra essere importante, ancora più che nel linguaggio relazionale, un'analisi di tipo pragmatico per indagare a quali contesti e a quali funzioni allocutive si associno eventuali strutture morfologicamente o sintatticamente marcate. Tale analisi, infine, non può prescindere dalle interconnessioni con gli aspetti fonetici e prosodici che, come abbiamo visto, hanno valenze non secondarie nel processo di comunicazione.

## Riferimenti bibliografici

- BROWN, PENELOPE; LEVINSON, STEPHEN C. (1978). *Politeness. Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CALVETTI, PAOLO (2010). "Kinshi yōgo. Euphemism and forbidden words in Japanese mass-media". In Murakami-Giroux, Sakae (Eds.). *Censure, auto-censure et tabous*. Paris: éd. Philippe Piquier, pp. 219-231.
- CULPEPER, JONATHAN (1996). "Towards an anatomy of impoliteness". *Journal of Pragmatics*, 25, pp. 349-367.
- CULPEPER, JONATHAN *et al.* (2003). "Impoliteness revisited: with special reference to dynamic and prosodic aspects". *Journal of Pragmatics*, 35, pp. 1545-1579.
- CULPEPER, JONATHAN (2008). "Reflections on impoliteness, relational work and power". In Bousfield, Derek; Loecher, Miriam (Eds.). *Impoliteness in Language: Studies on its Interplay with Power in Theory and Practice*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter, pp. 17-44.

- (2011). *Impoliteness. Using Language to Cause Offence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IDE, SACHIKO (1989). “Formal forms and discernment: two neglected aspects of universals of linguistic politeness”. *Multilingua*, 8, 2–3, pp. 223–248.
- KIM, TONG-ŌN (1999). *Kugō pisogō sajōn* [Dizionario delle parole volgari nella lingua nazionale]. Seoul: Premium Books.
- LOACHER, A. MIRIAM (2010). “Politenes and impoliteness in computer-mediated communication”. *Journal of Politeness Research*, 6, pp. 1–5.
- MADARO, FEDERICO (1998). *Ta ma de e altre insolenze. Il linguaggio trasgressivo nel cinese moderno*. Venezia: Cafoscarina.
- MARAINI, FOSCO (1956). *Ore giapponesi*.
- (2000). “Ideogrammi”. ([www.foscomaraini.net](http://www.foscomaraini.net)).
- (2007). *Maraini. Pellegrino in Asia*. Milano: Mondadori.
- MATSUMOTO, YOSHIKO (1988). “Reexamination of the universality of face: Politeness phenomena in Japanese”. *Journal of Pragmatics*, 12, pp. 403–426.
- “Nihongo ni warukuchi ga sukunai no wa, naze?”, [http://detail.chiebukuro.yahoo.co.jp/qa/question\\_detail/q1292298197](http://detail.chiebukuro.yahoo.co.jp/qa/question_detail/q1292298197)
- NISHIMURA, YUKIKO (2010). “Impoliteness in Japanese BBS interactions. Observations from the message exchanges in two on-line communities”. *Journal of Politeness Research*, 6, pp. 33–55.
- NOGUCHI, KEIKO (2009). *Bakateineika suru nihongo*. Tōkyō: Kōbunsha.
- PIZZICONI, BARBARA (2003). “Re-examining politeness, face and the Japanese language”. *Journal of Pragmatics*, 35, pp. 1471–1506.
- “Shiranai obasan to kenka”, ([www.youtube.com/watch?v=kSHHojCOaLE&list=PLB57830BB00E294A5](http://www.youtube.com/watch?v=kSHHojCOaLE&list=PLB57830BB00E294A5)).
- TRACY, KAREN (1990). “The many faces of facework”. In Giles, Howard; Robinson, William P. (Eds.). *Handbook of Language and Social Psychology*. Chichester: Wiley, pp. 209–226.
- “Tsukushima keisatsusho no munō” (1/3), ([www.youtube.com/watch?v=zlzu3fdrU8Y](http://www.youtube.com/watch?v=zlzu3fdrU8Y)).
- ZAMBORLIN, CHIARA (2004). “Dissonanza di atti linguistici: richieste dirette, ringraziamenti e scuse in italiano, giapponese e inglese. Un confronto pragmatico trans-culturale alla ricerca dei presupposti della scortesie verbale”. *Studi Linguistici e filologici on-line*, 2,1, pp. 171–223.

### **Impoliteness in Japanese Language. Mechanisms and strategies of the “most difficult language in the world”**

An astonishing amount of research has been dedicated to Japanese honorifics and relational language, but few studies have been devoted to examining the language of

offences and impoliteness. This study aims to investigate the mechanism and strategies of impoliteness in Japanese language by applying the theoretical approaches which were developed by Jonathan Culpeper following the tradition of studies on politeness formulated by Brown and Levinson. Aside from specific linguistic and cultural characteristics, this first preliminary investigation reveals that the Japanese language manifests many common features of the basic principles that characterise the strategies of impoliteness in different languages. By using real samples taken from YouTube video clips, as well as from various internet forums, it has been possible to produce a general description of the mechanisms of impolite Japanese language, not only in terms of lexical items, but also including pragmatic and phonetic elements that could contribute to the formation of impolite utterances.

日本語における失礼表現「世界一むずかしい言語」のその仕組みと  
ストラテジー  
パオロ・カルヴェッティ

日本語の敬語・待遇表現に関しての著書、論文などの数はめまぐるしいほど多いが、失礼表現・罵倒表現についての研究は非常に少ない。本稿はBrownとLevinsonの敬語研究の伝統を引き継いだCulpeperの失礼表現研究の理論的なアプローチを日本語の失礼表現の仕組みとストラテジーの追究に適用してみたものである。本予備研究で、言語学的、文化的な特徴を除けば日本語も他言語の失礼表現の基本的なストラテジーと共通するところが多いことを明らかにしている。YouTubeのビデオやインターネットより得られたブログのサンプルを利用して、語彙だけでなく、失礼発話に関与し得る語用論、音声学的な要素も分析し、日本語における失礼表現の仕組みの概要を試みたものである。

Paolo Calvetti



# Le collocazioni lessicali nella lingua giapponese: il computer come strumento di analisi

ELGA LAURA STRAFELLA

Usando una scrittura come quella giapponese, il nerbo del pensiero, il verbo nel senso etimologico, è costituito dall'ideogramma (o logogramma, come preferiscono alcuni) che include ed esprime l'idea centrale; il resto è terminazione, prefisso, flessione, appartiene alla specie dei modificatori.

In queste poche righe tratte da *Ore giapponesi* (Maraini, 2000, p. 325), l'autore accenna alla difficoltà maggiore alla quale uno studioso o studente di lingua giapponese è sottoposto sin dal primo istante in cui vi si accosta, ovvero la sua scrittura. Superato lo "scoglio" degli ideogrammi e dopo aver acquisito una certa familiarità con la cultura giapponese, il paese risulta a volte comunque poco comprensibile, a causa non solo della lingua, ma anche delle sue consuetudini. Per penetrare nel cuore del Giappone non basta, infatti, memorizzare centinaia o migliaia d'ideogrammi, occorre piuttosto, come rileva lo stesso Maraini, spingersi in uno studio approfondito che guardi oltre il confine delle singole parole, alla ricerca di quei legami, seppur apparentemente immotivati e imprevedibili, tra esse. Da qui nasce il duplice interesse per le cosiddette "collocazioni", ovvero le associazioni abituali di due o più costituenti di una frase, e per la linguistica computazionale, una disciplina nata dall'incontro tra linguistica e informatica nei primi anni Cinquanta del Novecento, che recentemente si è sempre più spesso accostata allo studio delle *multiword expressions*, in generale, e delle collocazioni, in particolare.

## 1. Le collocazioni lessicali

Le collocazioni lessicali vengono spesso descritte in letteratura come combinazioni ricorrenti di due o più parole, o più specificatamente come co-occorrenze abituali di una "base" e di un "collocato", in cui la base è considerato l'elemento semanticamente autonomo della collocazione e il collocato, invece, quello semanticamente dipendente dalla base e da essa determinato. Così, nell'espressione *caffè forte*, per esempio, il sostantivo *caffè* rappresenterebbe la base e l'aggettivo *forte*, invece, il collocato. La relazione tra i due costituenti di una collocazione è comunemente ricondotta a restrizioni lessicali imposte per convenzione in una determinata lingua. Il consolidamento tra la base e il collocato è in genere talmente radicato, e spesso legato a una particolare consuetudine d'uso, da essere percepito come l'unica opzione

possibile sia dal parlante che dall'interlocutore della lingua interessata. L'acquisizione e la padronanza d'uso delle collocazioni è quindi un processo naturale per il parlante madrelingua. Diversamente, queste rappresentano un grande ostacolo nell'apprendimento di una lingua straniera da parte dello studente nel tentativo di risultare quanto più naturale e fluido possibile.

Ritornando alla locuzione precedentemente introdotta, il sinonimo \**potente*, ad esempio, utilizzato in sostituzione dell'aggettivo *forte*, renderebbe la locuzione non appropriata, o quanto meno percepita come bizzarra dall'interlocutore, seppur grammaticalmente corretta. Quanto appena descritto dimostra che il fenomeno linguistico delle collocazioni sembra non poter essere ricondotto né a restrizioni di tipo semantico, in quanto l'aggettivo *potente* in altri contesti può essere utilizzato come sinonimo di *forte*, né a restrizioni di tipo sintattico, poiché anche l'espressione \**caffè potente* rispetta le regole grammaticali della lingua italiana. Alle collocazioni viene comunemente attribuito, infatti, un carattere discreto, in contrasto con quello delle combinazioni libere da un lato e di altre forme sintagmatiche di tipo puramente idiomatico dall'altro.<sup>1</sup>

Quello delle collocazioni è un fenomeno linguistico pervasivo in tutte le lingue naturali conosciute. In inglese, ad esempio, la locuzione *strong tea* è senza dubbio percepita dal madrelingua come la più appropriata rispetto a \**powerful tea*. La stessa espressione è spesso utilizzata anche in giapponese, dove l'aggettivo inglese *strong* è comunemente tradotto con l'aggettivo *koi* (denso, folto, fitto, concentrato) in *koi cha* (tè forte). È evidente che la scelta di *koi*, rispetto a un suo sinonimo, per es. *tsuyoi* (forte, potente), non sia deducibile logicamente. Eppure, quest'ultimo è percepito come innaturale dal madrelingua giapponese.

Da queste prime riflessioni sull'argomento, risulta dunque essenziale nell'apprendimento di una qualsiasi lingua seconda il raggiungimento di una certa padronanza d'uso di tali "pezzi di frasi" e del loro particolare significato spesso legato a un contesto specifico, per risultare più naturali e fluenti possibili sia nella produzione scritta che in quella orale.

La combinazione "sostantivo + aggettivo" in italiano, o "aggettivo + sostantivo" in inglese e giapponese, tuttavia, è solo una delle molteplici configurazioni sintattiche possibili tra i costituenti di una lingua. Di seguito cercheremo di dimostrare come, grazie ai recenti progressi ottenuti nelle tecniche di analisi assistita delle lingue e in particolar modo in quelle di estrazione e di classificazione dei collocati tramite sofisticati calcoli statistici basati sulla frequenza d'uso e il grado di coesione delle parti, sia possibile identificare una serie di forme sintagmatiche in un corpus più o meno estensivo della lingua in questione.

1. Siller-Runggaldier (2008, pp. 591-598), tuttavia, critica la visione "statica" comunemente associata al fenomeno delle collocazioni in uno studio che mette in relazione una serie di combinazioni del tipo "verbo transitivo + oggetto diretto" della lingua italiana con le corrispondenti forme francesi e tedesche, dimostrando che i processi che conducono alla loro stabilizzazione sono analoghi e sembrano dunque obbedire a principi generali.



## 2. Tecniche di estrazione

L'analisi condotta in questo studio è un'analisi *corpus-based* dei collocati nella lingua giapponese. Lo scopo della ricerca è quello di estrarre e classificare una serie di co-occorrenze dal *Nihongo Web Corpus* (NWC, 2010), un corpus di giapponese di un milione di pagine web realizzato presso il Laboratorio di Linguistica Computazionale del *Nara Institute of Science and Technology* (NAIST). Per motivi pratici, nell'esemplificazione ci serviremo di combinazioni dalla struttura "sostantivo + posposizione *o* + verbo", del tipo *ocha o ireru* (preparare il tè). Nell'esempio appena citato, il verbo *ireru* (metter dentro) è usato in combinazione con la parola *ocha* (tè) per indicare l'azione del preparare un tè, mentre il madrelingua inglese (*make a tea*), italiano (preparare un tè), spagnolo (*hacer un té*), o portoghese (*fazer um chá*) potrebbe erroneamente utilizzare il verbo *tsukuru* (fare), affidandosi all'abituale combinazione delle parole nella propria lingua.

## 3. Metodi di estrazione dei collocati

La frequenza (o significatività statistica di occorrenza) è stata spesso usata, in un approccio puramente "frequentista" allo studio delle collocazioni, come riferimento per l'estrazione dei collocati. Computare il numero complessivo di occorrenze di un determinato elemento in un testo, o di co-occorrenze di due elementi in una data finestra di contesto, è un'operazione piuttosto semplice per una macchina. Tuttavia, un'alta frequenza d'uso di una determinata coppia di parole non implica di per sé che questa sia interessante dal punto di vista linguistico e/o lessicografico. Per esemplificare il concetto appena esposto, ci serviamo ancora una volta di un esempio tratto dalla lingua italiana: *stendere i panni* vs. *stendere un documento*. Entrambe le espressioni sono riconosciute come grammaticalmente corrette dal parlante di lingua italiana, tuttavia, il fatto che la prima sia in genere più frequente nell'uso comune e quindi statisticamente più significativa di *stendere un documento* non dice nulla sulla relazione particolare che lega il verbo *stendere* al sostantivo da cui è seguito, facendo sì che nel secondo caso questo acquisti un significato metaforico diverso da quello con il quale è comunemente utilizzato in associazione con il sostantivo *i panni*. Intuitivamente, quindi, e senza addentrarci in discussioni prettamente matematico-statistiche, è possibile dedurre che la frequenza di per sé sia un dato utilissimo per identificare delle potenziali collocazioni in un corpus di testi, ma non è sufficiente, né tantomeno ne definisce il fenomeno. Nel presente studio abbiamo pertanto adottato un approccio fraseologico-linguistico che coglie un aspetto importante soprattutto ai fini lessicografici, ovvero quello del significato arbitrario e dipendente dal contesto del collocato (per es., *stendere*, in *stendere un documento*, assume un significato particolare in combinazione con la parola base *documento*, che al contrario mantiene il suo significato usuale).

I metodi di estrazione automatica dei collocati da un testo (o corpus) sfruttano entrambe le informazioni appena introdotte: (i) la frequenza, individuando una serie di potenziali collocazioni in base al numero di occorrenze nel testo; (ii) le informazioni sintattiche ricavate dai testi precedentemente taggati (a ogni elemento viene attribuito un tag grammaticale, del tipo sostantivo, verbo, aggettivo, avverbio, ecc.)

e possibilmente sottoposti a *parsing* (individuazione delle dipendenze grammaticali tra i costituenti). Ciò permette al lessicografo, sfruttando le informazioni sintattiche contenute nel corpus, di poter indirizzare la propria ricerca verso una determinata combinazione sintattica (per es., sostantivo — verbo, sostantivo — aggettivo, avverbio — verbo, ecc.) riducendo sensibilmente i tempi di estrazione, classificazione e, di conseguenza, dell'intero processo di analisi.

Identificate le costruzioni più frequenti, si cerca di stimarne il grado di interesse linguistico calcolando la forza di attrazione delle parti. A tal fine sono stati ideati una serie di parametri statistici basati su algoritmi specificatamente pensati per computarne il grado di coesione. Tra i più citati in letteratura compaiono *Dice's coefficient* (d'ora in avanti, DICE) e *Mutual Information score* (d'ora in avanti, MI). Di seguito cercheremo di descriverne brevemente le caratteristiche, partendo dalle formule matematiche con le quali sono comunemente calcolati.

Il DICE calcola il grado di similitudine tra due variabili ( $x$ ,  $y$ ), moltiplicando per 2 il rapporto tra la probabilità che  $x$  e  $y$  co-occorrano e la somma delle singole probabilità di occorrenza di  $x$  e  $y$ , in base alla formula seguente, in cui  $x$  ed  $y$  rappresentano i due elementi della collocazione:

$$Dice = \frac{2p(x, y)}{p(x) + p(y)}$$

Formula matematica del DICE

Il calcolo del DICE è formulato sulla base delle cosiddette “tabelle di contingenza”, un particolare tipo di tabella a doppia entrata, utilizzata in statistica per rappresentare e analizzare le relazioni tra due variabili. La tabella 1 riporta un esempio di tabella di contingenza di due variabili ( $x$ ,  $y$ ), in cui  $\neg x$  e  $\neg y$  indicano rispettivamente le occorrenze diverse da  $x$  e  $y$ ;  $a$  indica il numero di co-occorrenze di  $x$  e  $y$ ;  $b$  indica il numero di occorrenze di  $x$  con un elemento diverso da  $y$ ; e così via.  $N$  rappresenta, invece, la somma di tutte le occorrenze nel testo (o corpus), ovvero il numero complessivo di parole (più precisamente, di *tokens*).<sup>2</sup>

**Tabella 1.** Tabella di contingenza di due variabili ( $x$ ,  $y$ )

	$y$	$\neg y$
$x$	$a$	$b$
$\neg x$	$c$	$d$

2. Il termine inglese *tokens* si riferisce a tutte le occorrenze di uno stesso lemma, ovvero alle sue forme flesse, in opposizione al termine *type*, usato per indicare la forma non marcata del lemma. In un corpus precedentemente lemmatizzato, tutte le occorrenze (*tokens*) di uno stesso lemma (*type*) vengono ridotte alla loro forma non marcata.

$$N = a + b + c + d$$

In base agli elementi riportati nella Tabella 1, la formula del DICE può essere ridotta alla forma seguente:

$$Dice = \frac{2a}{2a + b + c}$$

Semplificazione della formula del DICE

Il MI è una misura presa in prestito dalla teoria dell'informazione, dove è utilizzata per computare la quantità di informazione condivisa da due variabili casuali e valutarne la mutua dipendenza. Nelle applicazioni mirate all'estrazione dei collocati, il MI calcola il rapporto tra la probabilità che  $x$  e  $y$  co-occorrano e la probabilità che  $x$  e  $y$  occorrano indipendentemente l'una dall'altra, come riportato nella seguente equazione:

$$MI = \log \frac{p(x, y)}{p(x)p(y)} = \log \frac{aN}{(a + b)(a + c)}$$

Formula matematica del MI

MI è uguale a 0 se  $x$  e  $y$  sono indipendenti l'una dall'altra, ovvero se  $p(x, y) = p(x)p(y)$ . Vari studi hanno messo in evidenza, tuttavia, che il MI tende ad assegnare valori eccessivi a elementi di bassa frequenza, ovvero MI è inversamente proporzionale alla frequenza di  $p(x)$  (Evert, 2005).

#### 4. Analisi

Dopo aver introdotto, nel paragrafo precedente, due tra gli indici statistici comunemente utilizzati nell'estrazione dei collocati da un corpus, nel presente paragrafo cercheremo di descrivere il tipo di analisi condotta.

Come abbiamo già precedentemente anticipato, adottando un approccio fraseologico, in cui il collocato è considerato dipendente dalla base e da essa determinato, è possibile concentrarsi su un solo tipo di configurazione sintattica. Nel nostro caso focalizzeremo l'attenzione sulle combinazioni del tipo "sostantivo + posposizione  $o$  + verbo", per es., *kasa o sasu* (aprire l'ombrello), utilizzando per l'esemplificazione, i collocati del sostantivo *kasa* (ombrello) seguito dalla posposizione dell'og-getto diretto  $o$ . Il corpus interrogato è il *Japanese Dependency Corpus* (JDC, 2011), ottenuto annotando il summenzionato *Nihongo Web Corpus* (2010) tramite *CaboCha*, un programma di analisi linguistica creato presso il Laboratorio di Linguistica Computazionale del NAIST. Il programma di estrazione utilizzato è un software ideato da un ex dottorando dello stesso laboratorio con il quale è possibile calcolare simultaneamente, oltre alla frequenza, diversi indici statistici per ciascuna combinazione

**Tabella 2.** Frequenza, DICE e MI di *kasa o sasu*

query	FREQ	DICE	MI
傘: を: さす	34540	0.088	5.48

lessicale, tra cui DICE e MI di cui ci serviremo nella nostra analisi. Nella tabella di seguito sono stati riportati i valori ottenuti per la combinazione: *kasa o sasu*.

Con lo stesso programma è possibile, inoltre, estrarre tutti i potenziali collocati di un sostantivo, inserendo il sostantivo in questione seguito dalla posposizione d'interesse. Di seguito sono riportati i primi dieci collocati di *kasa o*, con i rispettivi valori di frequenza, estratti interrogando il nostro programma:

1	持つ	42540	<i>motsu</i> (tenere, portare)
2	さす	34540	<i>sasu</i> (aprire)
3	差す	29688	<i>sasu</i> (aprire)
4	買う	9124	<i>kau</i> (comprare)
5	忘れる	7847	<i>wasureru</i> (dimenticare)
6	する	5985	<i>suru</i> (fare)
7	開く	5228	<i>hiraku</i> (aprire)
8	使う	4814	<i>tsukau</i> (usare)
9	歩く	3922	<i>aruku</i> (camminare)
10	貸す	3879	<i>kasu</i> (prestare)

Viceversa, inserendo la posposizione e il verbo desiderati, è possibile estrarre la lista dei sostantivi con i quali il verbo compare più spesso nel testo (o corpus) di riferimento. Di seguito riportiamo i primi dieci sostantivi estratti per il verbo *sasu*, seguiti dalle rispettive frequenze:

1	傘	29688	<i>kasa</i> (ombrello)
2	水	25848	<i>mizu</i> (acqua)
3	指	7420	<i>yubi</i> (dito)
4	人名	4839	<i>jinmei</i> (nomi propri di persona)
5	刀	4936	<i>katana</i> (spada giapponese)
6	日傘	4398	<i>higasa</i> (ombrello da sole)
7	左	3933	<i>hidari</i> (sinistra)
8	右	3033	<i>migi</i> (destra)
9	目薬	2297	<i>megusuri</i> (collirio)
10	油	2202	<i>abura</i> (olio)

Da una prima analisi dei dati estratti dal nostro programma, è evidente che:

- il software estrae separatamente le rispettive trascrizioni in *hiragana* さす ed in *kanji* 差す del verbo *sasu*, non potendo valutarne il contesto, travisando così i dati. Unendo le frequenze delle due forme, infatti, *sasu* otterrebbe un valore maggiore del verbo *motsu* 持つ (tenere, portare).
- Il software estrae tra i collocati di *sasu* anche il verbo *suru* する (fare), ma analizzando manualmente gli esempi in cui la combinazione *kasa o + suru* è stata individuata, ci si accorge che il verbo non segue mai direttamente l'oggetto, come nei due casi seguenti: *kasa o te ni shi* 傘を手にし、~ *kasa o te ni shi*, ~ (usare l'ombrello come una [al posto della] mano); *kasa o kyōki ni shite*, ~ 傘を凶器にして、~ (usare l'ombrello come arma). Lo stesso discorso vale per il verbo *aruku* 歩く (camminare), il quale negli esempi analizzati segue sempre il verbo *sasu*, per es. *kasa o sashite aruku* 傘をさして歩く (camminare con l'ombrello aperto).
- I sostantivi *yubi* 指, *hidari* 左 e *migi* 右 sono in genere seguiti dal verbo *sasu* trascritto usando il *kanji* 指す (puntare a; indicare), piuttosto che dalla forma in *hiragana* さす o dal *kanji* 差す.

A verifica di quanto riscontrato manualmente, proviamo a calcolare DICE e MI dei primi cinque collocati di *kasa o* ~, confrontandone i valori ottenuti. La Tabella 3 riporta i valori degli indici calcolati per ciascuna combinazione.

Tabella 3. DICE e MI dei primi 5 collocati di *kasa o* ~

query	FREQ	DICE	MI
傘:を:持つ	42504	0.003	1.6
傘:を:さす	34540	0.088	5.48
傘:を:差す	29688	0.1	6.05
傘:を:買う	9124	0.002	1.16
傘:を:忘れる	7847	0.003	1.57

Entrambi gli indici rivelano la stessa tendenza, assegnando il valore maggiore alla combinazione *kasa o sasū* 傘を差す, seguita da *kasa o sasū* 傘をさす, *kasa o motsu* 傘を持つ e così via. La Tabella 4 riporta le combinazioni in ordine decrescente in base ai valori dei due indici, in contrapposizione con quello stabilito in base alla loro frequenza.

Dai valori riportati nella Tabella 4 è evidente che il grado di dipendenza che lega il sostantivo *kasa* al verbo *sasu* è maggiore rispetto ad altri suoi collocati. Tuttavia, attenendosi unicamente ai dati ricavati calcolando il numero di co-occorrenze (ovvero la frequenza) dei nostri candidati nel corpus di riferimento, si cadrebbe ingenuamente nell'errore di identificare in *kasa o motsu* una possibile collocazione, piuttosto che in *kasa o sasū*, così come rivelato dai valori di DICE e MI.

Tabella 4. Primi 5 collocati di *kasa o* ~ estratti in base a DICE e MI

query	DICE	MI
傘:を:差す	0.1	6.05
傘:を:さす	0.088	5.48
傘:を:持つ	0.003	1.6
傘:を:忘れる	0.003	1.57
傘:を:買う	0.002	1.16

I risultati del nostro esperimento confermano dunque quanto anticipato, ovvero che la mera frequenza di per sé non è indice di un alto grado di dipendenza tra due parole in una frase,<sup>3</sup> occorre piuttosto un ulteriore studio approfondito capace di cogliere i legami nascosti e apparentemente immotivati tra esse. Il paragrafo che segue introduce un altro esperimento condotto nel tentativo di identificare una collocazione in modo semi-automatico.

### 5. Collocazioni: tra combinazioni libere e combinazioni idiomatiche

Le collocazioni sono spesso descritte come restrizioni lessicali più o meno fisse, poste in un particolare stadio evolutivo tra combinazioni libere e combinazioni idiomatiche (Sinclair, 1991; Cowie, 1998). Tuttavia, mentre sembrano essere abbastanza chiari i concetti di combinazione libera (una qualsiasi combinazione di parole in relazione sintattica l'una con l'altra) e di frase idiomatica (una locuzione il cui significato non è riferito a quello delle sue parti, ma che è peculiare di una determinata lingua e per questo non traducibile letteralmente da una lingua all'altra),<sup>4</sup> quello delle collocazioni è un campo di studio che solo negli ultimi decenni ha visto crescere l'interesse di linguisti e lessicografi. Diversi esperimenti sono stati condotti soprattutto per valutare i vari metodi di estrazione delle cosiddette "collocazioni ristrette" (Evert, 2005; Pecina; Schlesinger, 2006; Ishikawa, 2006).

L'esperimento di seguito descritto non vuole essere l'ennesimo tentativo di definire il concetto di "collocazione", quanto piuttosto di proporre un metodo pratico per la loro identificazione in un corpus di testi basato su una proprietà tipica delle

3. È importante notare che, nonostante la maggior parte degli studi sull'estrazione e l'analisi dei collocati nelle diverse lingue conosciute focalizzi l'attenzione sui cosiddetti *bi-grams*, ovvero locuzioni formate da due elementi, esistono anche ricerche condotte su *triples* (Zinsmeister; Heid, 2003).

4. Ishikawa riporta alcuni esempi tratti dalla lingua inglese nel tentativo di delineare dei tratti distintivi tra "combinazioni libere", "collocazioni ristrette", "idiomi di tipo figurativo" e "idiomi veri e propri" (Ishikawa, 2008, pp. 40-50).

combinazioni di questo tipo, ovvero quella dell'insostituibilità del collocato con un suo sinonimo. Abbiamo già precedentemente anticipato, infatti, che sostituendo al collocato un sinonimo, la combinazione ottenuta diventa innaturale e viene percepita con un certo scetticismo dal madrelingua, nonostante quest'ultimo possa comunque sopprimerne il significato grazie alle informazioni raccolte dal contesto della frase nel testo o in un enunciato. Informazioni contestuali non utilizzabili da un programma di computer (almeno attualmente) che estrae qualsiasi combinazione risponda alle caratteristiche richieste dalla specifica formula matematica implementata. È dunque ancora il lessicografo a dover analizzare manualmente i dati e a individuarne le collocazioni dopo aver raccolto i possibili candidati. Processo questo che richiederebbe troppo tempo nel caso di dati estratti da un corpus estensivo di una lingua (parliamo di corpus di centinaia di milioni di parole).<sup>5</sup>

L'esperimento proposto mira a individuare semi-automaticamente le collocazioni vere e proprie tra quelle identificate dal programma di estrazione utilizzato. Ritorniamo quindi all'esempio di *kasa o sasu* e creiamo un set di cinque possibili sinonimi del verbo *sasu* 差す: {*teru* 照る (splendere); *sasu* 射す (brillare, splendere, risplendere); *ataru* 当たる (esporsi a, fronteggiare qualcuno o qualcosa); *tateru* 立てる (metter su, raddrizzare qualcosa); *tozasu* 鎖す (chiudere, sbarrare, bloccare)}.<sup>6</sup> Calcoliamo quindi per ciascuna combinazione, ottenuta sostituendo ogni volta al verbo *sasu* 差す uno dei suoi sinonimi, frequenza, DICE e MI e vediamo cosa accade. Se i valori decrescono sensibilmente, potremmo affermare con un certo grado di certezza che la combinazione originale → è una collocazione a tutti gli effetti, poiché gli elementi che la compongono mostrano un legame particolarmente forte. Nella tabella che segue, sono stati riportati i valori calcolati per ciascuna combinazione.

**Tabella 5.** Frequenza, DICE e MI dei possibili collocati di *kasa o ~*

query	FREQ	DICE	MI
傘: を: 差す	29688	0.1	6.05
傘: を: 照る	1	0	-02.3
傘: を: 射す	62	0.0002	3.08
傘: を: 当たる	2	0	-2.45
傘: を: 立てる	780	0.0005	-0.22
傘: を: 鎖す	0	0	0

I valori in tabella 5 confermano la nostra ipotesi, essendo tutti nettamente inferiori a quelli ottenuti dalla combinazione originale. Ciò significa che *kasa o sasu*

5. Il British National Corpus (BNC, 2007) e il Balanced Corpus of Contemporary Written Japanese (BCCWJ, 2012) contengono entrambi più di 100 milioni di parole.

6. I sinonimi riportati sono tratti da: <http://thesaurus.weblio.jp/content/差す> (30/12/2012).

傘を差す è una collocazione. Per un ulteriore conferma di quanto dimostrato e per invalidare l'ipotesi che si tratti di un puro caso, riproponiamo lo stesso esperimento utilizzando la locuzione *ocha ga koi* お茶が濃い (il tè è forte) e un gruppo di tre sinonimi dell'aggettivo *koi*: {*tsuyoi* 強い (forte, potente, resistente); *fukai* 深い (profondo); *kudoi* ぐどい (insistente, pesante)}. La Tabella 6 riporta i valori della frequenza, del DICE e del MI per ciascuna combinazione.

Tabella 6. Frequenza, DICE e MI dei possibili collocati di *ocha ga* ~

query	FREQ	DICE	MI
お茶: カ: 濃い	161	0.0002	-0.79
お茶: カ: 強い	1	0	-02.3
お茶: カ: 深い	62	0.0002	3.08
お茶: カ: ぐどい	2	0	-2.45

Anche in questo secondo esperimento i valori della frequenza e dei due indici calcolati mostrano una evidente diminuzione per le combinazioni “artificialmente costruite”.<sup>7</sup> Pertanto possiamo affermare che la locuzione giapponese *ocha ga koi* お茶が濃い è una collocazione.

Il metodo d'identificazione di una collocazione appena proposto si è rivelato quindi efficace nel suo intento, tuttavia, non può essere espletato interamente da un computer, poiché necessita comunque dell'intervento del lessicografo nell'elaborazione di un valido *syn-set* (gruppo di sinonimi) per ciascun candidato.

## 6. Conclusioni

La ricerca nel campo delle collocazioni rivela la sua importanza non solo nel tentativo di comprenderne l'origine e il comportamento linguistico, ma anche, e soprattutto, nelle varie applicazioni per le quali ha recentemente ricevuto una sempre maggiore attenzione da parte di linguisti, lessicografi e programmatori dediti allo studio delle lingue naturali e alla creazione di materiale di supporto all'insegnamento-apprendimento di queste. In particolare, il nostro studio parte dall'osservazione che la competenza linguistica non consiste solo di conoscenza morfologica, sintattica e semantica di una lingua, ma anche di una conoscenza, in parte arbitraria, delle opportune combinazioni lessicali. Abbiamo dimostrato, infatti, che la conoscenza delle collocazioni è un elemento fondamentale nell'apprendimento di una lingua, sia questa la propria lingua madre (L1) o una lingua seconda (L2), e che una “cattiva

7. È importante notare che il DICE è formulato in modo che i risultati siano compresi tra 0 e 1, perciò per i valori negativi il risultato riportato è sempre 0.



gestione” delle regole di combinazione delle parole ha come risultato la formazione di enunciati recepiti come innaturali o quantomeno “bizzarri”. In una lingua come il giapponese, considerata per diversi aspetti tra le più difficili al mondo, le collocazioni mettono ulteriormente a dura prova gli studenti, poiché la realtà denotata è a volte differente e distante da quella conosciuta.

Dal presente studio è evidente che l'utilizzo del computer, non solo nel particolare caso delle collocazioni, ma nella ricerca linguistica in generale, è essenziale, poiché riduce tempo e denaro, ma come abbiamo visto non è sufficiente. Resta, infatti, ancora poco chiaro come una determinata lingua giunga a delle combinazioni lessicali più o meno ristrette.

### Riferimenti bibliografici

CaboCha (<http://code.google.com/p/cabocha/>)

COWIE, ANTHONY PAUL (1998). *Phraseology: Theory, analysis and applications*. Oxford University Press.

EVERT, STEFAN (2005). *The Statistics of Word Co-occurrences: Word Pairs and Collocations*. Ph.D. diss., Institut für Maschinelle Sprachverarbeitung, Universität Stuttgart, Germany.

ISHIKAWA, SHIN'ICHIRO (2006). “Gengo kōpasu kara no korokēshon kenshutsu no shuhō — Kisoteki tōkeichi ni tsuite”. *Tōkei sūri kenkyūsho kyōdō kenkyū repōto*, 190, pp. 1–28.

——— (2008). “Korokēshon no kyōdo wo dō hakaru ka — Daisu keisū, t sukōa, sōgō jōhōryō wo chūshin to shite”. In *Gengo shori gakkai 14kai taikai. Chūtoriaru shiryō*, pp. 40–50.

*Japanese Dependency Corpus* (2011) (<http://hayashibe.jp/jdc/>).

MARAINI, FOSCO (2000). *Ore giapponesi*, Corbaccio, Milano.

*Nihongo Web Corpus* (2010). (<http://s\T1\textendashyata.jp/corpus/nwc2010/>)

PECINA, PAVEL; SCHLESINGER, PAVEL (2006). “Combining Association Measures for Collocation Extraction”. In *Proceedings of the COLING/ACL 2006 Main Conference Poster Sessions*, pp. 651–658.

SILLER–RUNGGALDIER, HEIDI (2008). “Le collocazioni lessicali: strutture sintagmatiche ideosincratiche?”. In Cresti, Emanuela (a cura di). *Prospettive nello studio del lessico italiano, Atti SILFI 2006*, vol. 2. Firenze: Firenze University Press, pp. 591–598.

SINCLAIR, JOHN (1991). *Corpus, concordance, collocation*. Oxford: Oxford University Press.

ZINSMEISTER, HEIKE; HEID, ULRICH (2003). “Significant Triples: Adjective+Noun+Verb Combinations”. In *Proceedings of the 7th Conference on Computational Lexicography and Text Research*, pp. 92–101.

### An analysis of Japanese collocations using statistical measures

The concept of collocations is based on the intuition that some words have a tendency to occur near each other. Examples of such collocations are strong and tea, make and decision, where one word (the base) selects its company (the collocate), assigning to it a particular meaning in a given context. Acquiring collocation knowledge is a difficult task for second language learners, and indeed several studies have focused on collocation error correction. This work aims to identify frequent Japanese collocations by using two association measures commonly applied in collocation extraction, i.e. Dice's coefficient and Mutual Information. We show that it is possible to quantify the association strength between two words so as to identify collocations in a corpus of a given language. We also propose a method for a semi-automatic identification of "significant collocations" among the candidates extracted by the program.

### 現代日本語におけるコロケーションの検出と分析 エルガ・ラウラ・ストラフェッラ

近年のコーパス言語学では、いわゆるコロケーションを中心にして幅広い研究が進められている。コロケーションとは、たとえばbeautiful girl, handsome boyのような、連続する語と語が共起してできた共起形である。また、共起要素は関係が計量的に把握できるため、コロケーションを検出する際には、最近のコンコーダンスやオンライン・コーパスなどに基づく複数の統計指標が使用される。本研究では、共起語検出に対応している3種類の代表的な統計指標（単純頻度、ダイス係数、MIスコア）を取り上げ、現代日本語におけるコロケーションを検討する。しかし、各指標はそれぞれ異なった特徴を持ち、研究目的と使用する統計指標の統一性を確認することが不可欠である。また、JDC（日本語ウェブコーパス）から得られたサンプル・データの一部を使った実験の結果から、偶然的なコロケーションと有意のコロケーションを確認できる半自動式の手法を紹介する。

Elga Laura Strafella

# Un tuffo nel mare, un tuffo nel cuore

Il mondo degli *ama* nella poesia giapponese classica

GIUSEPPE GIORDANO

Il termine *-ama* 海人 in giapponese indica quegli individui, di ambo i sessi, che nei modi più disparati hanno a che fare con la pesca *latu sensu*. Gli *ama* infatti non si limitano alla pesca di pesci (con rete o lenza), ma pescano in mare, o raccolgono su spiagge e scogliere, tutta una serie di alghe e frutti marini. Tuttavia, con grafia diversa, *ama* 海女 è un termine che, senza possibilità d'equivoco, indica solo ed esclusivamente le donne dedite alla vita del mare. E queste, per tradizione consolidata, si identificano con le splendide tuffatrici di cui Maraini ebbe modo di conoscere e fotografare una rappresentanza sull'isola di Hekura, sul mare interno del Giappone (Maraini, 1960). Donne d'acciaio, temprate dal sole e dalla salsedine, capaci di immergersi seminude a grandi profondità in acque spesso gelide per cogliere molluschi e frutti di mare, in modo particolare gli *awabi* (orecchie di mare). Figure d'una bellezza disarmante, i cui corpi, almeno nelle fotografie di Maraini (Campione, 2012), disegnavano flessuosità selvagge perfettamente armoniche rispetto all'elemento che popolavano. A oggi, purtroppo, anche se alcune anziane sopravvivono in gruppetti sparuti qui e là sulle coste del Giappone (Kato, 2006, p. 81), le *ama*, quelle vere, sono un puro ricordo, trasformate, nel migliore dei casi, in attrazione turistica o applicazioni per cellulari.

Ma gli uomini e le donne del mare hanno lasciato, seppur involontariamente, un segno profondo nella letteratura giapponese classica, e in particolar modo nella poesia. Sono centinaia le liriche che, parlando di loro, hanno conservato per noi un mondo fatto di flutti spumeggianti, di placide baie, fatica e passione.

Va però precisato che nella poesia giapponese classica è il più delle volte impossibile stabilire se nel testo si parli genericamente di pescatori o se ci si riferisca in modo specifico alle pescatrici. Ovviamente, nessun problema di interpretazione sorge in presenza di quei sinogrammi che indicano inequivocabilmente un soggetto femminile, ma in tutti gli altri casi, con caratteri che possono riferirsi sia a uomini sia a donne o, come capiterà con l'avvento del cosiddetto *omnade*, con l'utilizzo dei soli caratteri *kana*, la mancata distinzione di genere prevista dalla lingua giapponese può rappresentare uno scoglio difficile da superare.<sup>1</sup> A volte si è aiutati dal contesto, altre è il lavoro paziente di studiosi ed esegeti giapponesi a suggerire la giusta via, ma in genere, purtroppo, c'è poco da fare.

1. Tanabe Satoru evidenzia come nelle ottantadue poesie del *Man'yōshū* in cui si parla di *ama*, il termine compaia scritto in diciannove modi differenti (Tanabe, 1993, pp. 58–59).

Quella dei pescatori è sempre stata vista come una vita particolarmente dura, tanto che i loro villaggi furono considerati, sin dai tempi antichi, come un ottimo luogo dove mandare qualcuno in esilio.

Una delle prime poesie del *Man'yōshū* (Raccolta di diecimila generazioni, seconda metà VIII secolo) parla della triste sorte del principe Omi (date sconosciute):

*Uchiso o*<sup>2</sup> Il principe Omi,  
*omi no ōkimi* dalla canapa battuta,  
*ama nare ya* è forse un pescatore?  
*irago no shima no* È lì, sull'isola di Irago,  
*tamamo karimasu.* che raccoglie le alghe  
 (r. 23, Satake *et al.*, 1999, p. 30).

Dell'esilio del principe Omi non sappiamo nulla, e nel *Nihonshoki* (Annali del Giappone, 720) non viene menzionata la sua colpa, anche se è stato ipotizzato che sia opposto alle riforme dell'imperatore Tenmu (r. 673–686). È possibile anche che questo esilio non sia altro che una romantica finzione letteraria, ma ciò che conta qui notare è che la poesia in questione sia scritta da un simpatizzante che riconosce con grande tristezza la condizione miseranda del principe, ora che è ridotto a vivere, appunto, come un *ama*, un pescatore (Cranston, 1993, p. 490).

Casi analoghi sono numerosi, come quello di Ono no Takamura (802–853), confinato dall'imperatore in ritiro Saga (r. 809–823) a Oki nell'838 per essersi rifiutato di partecipare a un'ambasceria diretta in Cina, o quello di Ariwara no Yukihira (818–893) esiliato per motivi a noi poco chiari a Suma durante il regno dell'imperatore Montoku (r. 850–858), solo per citarne alcuni.

Entrambi hanno lamentato la loro triste sorte in versi confluiti poi nel *Kokinwakashū*. Quelli di Takamura recitano:

*Wata no hara* O barca di pescatori,  
*yasoshima kakete* di alla gente della capitale  
*kogiidenu to* che, nella sconfinata pianura marina,  
*hito ni wa tsugeyo* verso innumerevoli isole  
*ama no tsuribune.* la mia barca fu spinta a remi!  
 (ix: 407, Sagiyaama, 2000, p. 278)

Yukihira invece si espresse così:

*Wakuraba ni* Se ci fosse, per caso,  
*Tou hito araba* qualcuno che chiede di me,  
*Suma no ura ni* rispondi che, alla baia di Suma,  
*Moshio taretsutsu* bagnato di lacrime come l'alga salmastra,  
*Wabu to kotaeyo* vivo sommerso nella desolazione.  
 (xviii: 962, Sagiyaama, 2000, p. 572)

2. L'espressione *uchiso o* (dalla canapa battuta) è *makurakotoba* di *omi no ōkimi* (principe Omi).

Per non parlare poi del più famoso degli esili della storia della letteratura giapponese, vale a dire quello di Genji, sempre a Suma, al quale si ispirò Fujiwara no Teika (1162–1241) per comporre quella che era destinata a diventare una delle più celebri poesie della storia della letteratura giapponese (*Shinkokinwakashū*, IV: 363):

*Miwataseba* A guardar lontano,  
*hana mo momiji mo* non un fiore  
*nakarikeri* né purpurea una foglia.  
*ura no tomaya no* Alla baia solo capanne  
*aki no yūgure.* nel tramonto d'autunno  
 (Minemura, 1995, p. 117).

L'iconografia marinara nasce, in poesia, con il *Man'yōshū*. Ma qui, e solo qui, spesso si mantiene entro i limiti d'un descrittivismo caratterizzato da una freschezza espressiva, a tratti disarmante. Anche se nel *Man'yōshū* è possibile trovare poesie dichiaratamente metaforiche, in cui il poeta afferma che "come una tal cosa... così tal altra", in linea di massima le scene che i versi disegnano non cedono alla tentazione di una rielaborazione intellettuale, che invece caratterizzerà la produzione poetica a partire dal cosiddetto *Kokin jidai* (il periodo del *Kokinshū*), epoca in cui inizierà a diventare sempre più marcato il gusto per l'allusione e la metafora.

Per questo motivo, apprendo il *Man'yōshū*, possiamo godere di simili viste:

*Kei no umi no* Placida appare  
*niwa yoku arashi* la zona di pesca  
*karikomo no* sul mare di Kei:  
*midarete izu miyu* a mo' di giunchi recisi  
*ama no tsuribune.* s'affastellano le barche dei pescatori  
 (III: 256, Satake *et al.*, 1999, p. 201).

*Sasanami no* Quando dal monte Hira  
*hirayama kaze no* spira il vento  
*umi fukeba* che increspa il lago,  
*tsuri suru ama no* dei pescatori operosi  
*sode kaeru miyu.* Si vedon le maniche sventolare.<sup>3</sup>  
 (IX: 1715, Satake *et al.*, 2000, p. 350)

*Wa ga seko o* A guardar lontano  
*aga matsubara yo* dalla pineta  
*miwataseba* si vedon le pescatrici  
*ama otomedomo* che raccolgon  
*tama mo karu miyu* le splendide alghe.<sup>4</sup>  
 (XVII: 3890, Satake *et al.*, 2003, p. 86)

3. Sazanami era l'antico nome con cui veniva indicata una parte della costa sud-occidentale del lago Biwa. Il termine, che letteralmente significa "piccole onde", fu spesso usato in poesia, nella forma *sasanami*, come *makurakotoba* di toponimi quali Shiga, Namikurayama e, come in questo caso, lo stesso Hirayama (Kubota *et al.*, 1999, p. 375).

4. Il primo verso della poesia, *wa ga seko o*, è un *makurakotoba* che letteralmente significa "mio marito", e che si lega mediante *kakekotoba* a *matsuhara* (pineta), suggerendo l'espressione

E quanto questi spettacoli toccassero il cuore degli uomini dell'epoca, lo possiamo intuire leggendo liriche come queste:

*Shiokare no* S'è ritirata la marea  
*mitsu no ama no* e le pescatrici della spiaggia di Mitsu  
*kugutsu mochi* con i loro sacchi di cipero  
*tamamo karuramu* staran cogliendo le alghe.  
*iza yukite mimu* Orsù, andiamo a vederle

(III: 293, Satake *et al.*, 1999, p. 215).

*Tamamo karu* Anche se grossa è l'onda  
*aama otomedomo* potessi aver barca e remi  
*mi ni yukamu* per andar a vedere  
*funakaji mo* le fanciulle del mare  
*nami takaku tomo* che raccolgon le alghe!

(VI: 936, Satake *et al.*, 2000, p. 32)

*Asabiraki* Sul fare dell'alba,  
*kogidete ware wa* m'allontano remando:  
*yura no saki* di Yuranosaki  
*tsuri suru ama o* i pescatori operosi  
*mite kaerikomu* voglio andare a vedere

(IX: 1670, Satake *et al.*, 2000, p. 336).

Altre volte, più che l'elemento visivo, è quello uditivo che viene messo in risalto. E allora abbiamo poesie come queste:

*Kaji no oto zo* Leggero s'ode il suono dei remi.  
*honokani sunaru* Staran salpando  
*ama otome* le pescatrici  
*okitsu mokari ni* per andar a cogliere  
*funade surashi mo* al largo le alghe

(VII: 1152, Satake *et al.*, 2000, p. 131).

*Akatoki no* Sul far dell'alba  
*iegoishiki ni* penso alla mia amata casa;  
*urami yori* dalla baia

*kaji no oto suru wa* un suon di remi:  
*ama otome kamo* saran forse le pescatrici?

(XV: 3641, Satake *et al.*, 2002, p. 417)

*Shika no ura ni* Nella baia di Shiga  
*Izari suru ama* i pescatori staran vogando  
*Akekureba* presso la costa:

*Urami kogurashi* sul far dell'alba  
*Kaji no oto kikoyu* dei remi s'ode il suono

(XV: 3664, Satake *et al.*, 2002, p. 426).

“aspettando (*matsu*) mio marito”. Questa locuzione, per quanto la voce narrante sia quella di un uomo, nel testo svolge la funzione di enfatizzare il senso di distacco dai propri affetti provato da un viaggiatore.

Ma questo sguardo disincantato durerà poco. Con la nascita del *daiei*, la composizione poetica su argomento assegnato, e il ruolo sempre più importante che la poesia assumerà a livello sia pubblico sia privato, le maniche delle pescatrici non saranno più bagnate solo d'acqua salmastra, ma saranno cariche di tutte le lacrime degli amanti (Kristeva, 2001, pp. 94–107); allo stesso modo, quello che brucerà nascosto sotto un mucchietto d'alghette salate non sarà più un semplice fuoco, ma diverrà metafora, in breve tempo stereotipata, della passione che un amante sfortunato deve, per un motivo o per un altro, tenere nascosta.

Va comunque detto che è già nel *Man'yōshū* che iniziamo a veder legarsi il mondo dei pescatori a quello degli innamorati. A volte è l'alga a incarnare la figura dell'amata, come in questo caso:

*Asarisu to* Da quale isola mai  
*iso ni wa ga mishi* è venuto il pescatore  
*nanoriso o* a prendere il sargasso  
*izure no shima no* che io avevo visto e che volevo  
*ama kakarikemu* coglier sulla scogliera?  
 (VII: 1167, Satake *et al.*, 2000, p. 134)

Nel testo è presente un gioco di parole che coinvolge il termine *nanoriso*, l'antico nome dello *hondawara*, il sargasso.<sup>5</sup> Viene infatti suggerita l'espressione *nanori*, che significa “dire il proprio nome”, atto che, per le donne dell'epoca, non era cosa da poco, visto che equivaleva ad accettare una proposta di matrimonio.<sup>6</sup> Qui pertanto il poeta si lamenta del fatto che qualcuno gli abbia in qualche modo rubato quella che lui desiderava come futura moglie.

Una richiesta di matrimonio fatta chiedendo il nome, e il conseguente rifiuto, la troviamo anche in questo scambio di versi, sempre del *Man'yōshū*:

*Naniwagata* O pescatrici,  
*shioi ni idete* che con la bassa marea  
*tamamo karu* raccogliete le alghe  
*ama otomedomo* nella laguna di Naniwa  
*na ga nanorasane* ditemi, vi prego, il vostro nome  
 (IX: 1726, Satake *et al.*, 2000, p. 354).  
*Asari suru* Guarda!  
*hito to o mimase* Son solo una donna  
*kusamakura* che raccoglie conchiglie.  
*tabiyuku hito ni* E al viaggiatore

5. Per una discussione più ampia del ruolo svolto dai giochi di parole nelle poesie d'amore giapponesi, cfr. Cranston (1975).

6. Particolarmente famosa, in questo senso, la prima poesia del *Man'yōshū*, opera dell'imperatore Yūryaku (r. 456–479). Nella prima parte di questa lirica, infatti, si vede il sovrano avvicinarsi a una giovinetta che raccoglie delle erbettoni chiedendole appunto il nome (Shirane, 2007, p. 63).

*wa ga na wa noraji* il nome mio non dirò<sup>7</sup>  
(ix: 1727, Satake *et al.*, 2000, p. 354).

Altre volte sono le perle a dar metaforicamente forma visiva all'oggetto del proprio desiderio.

*Ise no umi no* Il pescator isolano  
*ama no shimatsu ga* del mar di Ise raccoglie le perle.  
*awabitama* Se anch'io potessi aver la mia,  
*torite nochi mo* pur dopo averla colta  
*koi no shigemu* l'amerei<sup>8</sup>  
(vii: 1322, Satake *et al.*, 2000, p. 173).

In questo caso, lo spasimante vuol dire che il suo amore non è destinato a esaurirsi una volta che la donna dovesse decidersi a concedergli i suoi favori.

Ci sono anche casi in cui vengono utilizzate altre immagini del mondo dei pescatori per costruire una metafora amorosa. E allora la grande distanza che separa un osservatore dalla fiamma che il pescatore accende per la sua pesca notturna può sembrare ben poca cosa quando del proprio amore non si riesca a cogliere neanche un fugace sguardo:

*Suzuki toru* In lontananza  
*ama no tomoshibi* del pescator di spigole  
*yoso ni dani* si riesce a veder la fiamma.  
*minu hito yueni* Ma non così lei.  
*kōru kono koro* Sicché ora brucio d'amore.  
(xi: 2744, Satake *et al.*, 2002, p. 96)

E quanto possa essere straziante il tormento amoroso lo sanno in molti, e certamente lo sapeva questa donna che scrisse:

*Okureite* Più ch'esser lasciata a casa  
*koitsutsu arazu wa* a languire d'amore  
*tago no ura no* preferirei esser una pescatrice

7. *Kusamakura* è un *makurakotoba*. In tutte le poesie del *Man'yōshū*, ad eccezione della numero 3403 (xiv libro) in cui compare in relazione al toponimo Tago, si lega sempre alla parola *tabi* (viaggio). Per quanto qui non sia possibile riconoscerle in traduzione un valore semantico specifico, va segnalato che questa parola con il tempo iniziò a essere utilizzata anche per il significato espresso dai caratteri con cui è scritta, vale a dire "cuscino d'erba", in quelle poesie in cui si parla della miseranda condizione di viaggiatori costretti a dormire all'addiaccio (Kubota *et al.*, 1999, p. 297).

8. Il termine *shimatsu* pone problemi d'interpretazione, dal momento che non risulta chiaro cosa indichi in realtà. C'è chi pensa possa essere un nome proprio (Satake *et al.*, 2000, p. 173) e chi invece avanza anche l'ipotesi che si possa trattare di una variazione del termine *shimabito* (isolano) (Kojima *et al.*, 1972, p. 260).



*ama naramashi o* della baia di Tago  
*tama mo karukaru* che raccoglie le alghe.  
 (xi: 3205, Satake *et al.*, 2002, p. 213)

Oppure quest'altra che, allo stesso modo, vedeva la dura vita della pescatrice come una condizione di gran lunga preferibile ai tormenti del cuore:

*Naka naka ni* Più che amar te  
*kimi ni koizu wa* sarebbe meglio esser  
*hira no ura no* una pescatrice della baia di Hira  
*ama naramashi o* intenta solo  
*tamamo karitsutsu* a raccogliere le alghe  
 (xi: 2743, Satake *et al.*, 2002, p. 96).

Ben presto ci si rese però conto che il mondo dei pescatori, per quanto povero e faticoso, fosse comunque un mondo ricco di attrezzi, tutti utilissimi al poeta artigiano per costruire il suo personalissimo universo. Sicché, incontriamo spesso remi, lenze, funi, reti e galleggianti a far da contrappunto ai sospiri degli innamorati.

*Shika no ama no* Come la rete  
*tsuribune no tsuna* del pescatore di Shiga  
*aenaku mo* il cuore mio non è robusto,  
*kokoro ni omoite* e ciò che provo  
*idete kinikeri* ho finito per svelare  
 (vii: 1245, Satake *et al.*, 2000, p. 151).

*Ise no umi ni* È forse, questo mio cuore,  
*tsuri suru ama no* il galleggiante del pescatore  
*uke nare ya* nel mare di Ise?  
*kokoro hitotsu o* Invano cerco di fissarlo  
*sadamekanetsuru* tra fremiti oscillanti  
 (*Kokinshū*, xi: 509, Sagiyama, 2000, p. 334).

*Ise no umi no* Lunga e ininterrotta  
*ama no tsurinawa* come la lenza che tira  
*uchihaete* il pescatore nel mare di Ise,  
*kurushi to nomi ya* la pena tormentosa soltanto  
*omoiwataramu* dominerà il mio cuore anelante?  
 (*Kokinshū*, xi: 510, Sagiyama, 2000, p. 334).

*Ama no sumu* Come la barca  
*ura kogu fune no* di un pescatore della baia  
*kaji o nami* ch'abbia perso il remo suo,  
*yo o umi wataru* in questo mondo  
*ware zo kanashiki* m'è sì penoso navigare  
 (*Gosenshū*, xv: 1090, Katagiri, 1990, p. 323).

*Tamamo karu* Del pescatore che raccoglie le alghe  
*ama no yukikata* lunga è la pertica che,  
*sasu sao no* affondando, avanza la barca.  
*nagaku ya hito o* Sì lungo sarà il mio odio

*urami wataramu* per chi non m'ama?  
(*Shūishū*, xix: 1272, Komachiya, 1990, p. 370).

*Iwa orosu* L'ancora non ha dove gettar  
*kata koso nakere* la barca dei pescatori  
*ise no umi no* che s'avvicina  
*shiose ni kakaru* alle rapide correnti  
*ama no tsuribune* del mare di Ise.

(*Senzaishū*, xvi: 1043, Katano *et al.*, 1993, p. 312).

*Namida nomi* In un pianto ininterrotto,  
*ukiizuru ama no* struggendomi d'amore,  
*tsurizao no* trascorro la notte,  
*nagaki yosugara* lunga come la canna  
*koitsutsu zo neru* del pescatore

(*Shinkokinshū*, xv: 1356, Minemura, 1995, p. 393).

Ma gli elementi che maggiormente hanno contribuito alla fortuna dell'iconografia marinara nell'ambito delle poesie d'amore sono soprattutto le alghe e le maniche zuppe dei pescatori, grondanti acqua salmastra.

Iniziando dalle prime, si può affermare che a partire dal *Kokinshū*, regina indiscussa delle alghe "amorose" sia sicuramente l'alga *mirume* 海松栴. La sua fama è legata al fatto che l'omofono termine *mirume* 見る目 indichi la possibilità di un incontro tra un uomo e una donna. Da qui, una serie molto nutrita di poesie che, sfruttando questa ambivalenza semantica, la utilizzano per parlare di consessi amorosi. A volte la metafora nasconde un rifiuto, come nel caso di questa poesia del *Kokinshū* (xiii: 623), contenuta anche nel xxv *dan* dell'*Ise monogatari*:<sup>9</sup>

*Mirume naki* Non sa forse che sono  
*wa ga mi o ura to* una desolata baia inospitale  
*shiraneba ya* ove non vegeta la tenera alga?  
*karenade ama no* Il pescatore si ostina a venire  
*ashi tayu kukuru* trascinando le gambe sfinite  
(Sagiyama, 2000, p. 395).

O come in quest'altra, in cui la fanciulla si schernisce dichiarandosi ancora inesperta delle cose del mondo:

*Au made no* Non v'è modo di raggiunger  
*mirume karu beki* la laguna ove poter cogliere  
*kata zo naki* l'alga dell'incontro.  
*mada nami narenu* Son io della scogliera una pescatrice  
*iso no amabito* ancora inesperta dei flutti  
(*Shinkokinshū*, xi: 1079, Minemura, 1995, p. 316).

9. Nell'*Ise monogatari*, la poesia è scritta in risposta a quella di un uomo che si era rivolto, sempre in versi, a una donna che non si decideva a incontrarlo. La poesia dell'uomo recita: "Più della rugiada / che l'erba dei campi autunnali imperla / le mie maniche / di lacrime sono impregnate, / poiché la notte trascorro senza incontrarti" (Marra, 1985, p. 37).

Altre volte uno spasimante si richiama a quest'alga per implorare un incontro:

*Ise no ama to* Se di Ise diverrai  
*kimi shinarinaba* una pescatrice,  
*onajiku wa* in egual guisa,  
*koishiki hodo ni* quando di me avrai nostalgia,  
*mirume karaseyo* lascia ch'io colga l'alga dell'incontro<sup>10</sup>  
 (Gosenshū, XIII: 908, Katagiri, 1990, p. 267).

E quando il pescatore quest'alga non riesce a cogliere, la disperazione sembra inevitabile:

*Mirume karu* Un pescator che coglie  
*ama to wa nashi ni* l'alga dell'incontro  
*kimi kōru* io non sono. Eppure t'amo,  
*waga koromode no* e le maniche della veste mia  
*kawaku toki naki* non s'asciugano mai  
 (Shūishū, XI: 667, Komachiya, 1990, p. 197).

Altre volte ancora, "l'alga dell'incontro" è il nucleo intorno al quale ruota lo scambio di versi tra un uomo e la donna che gli fa palpitare il cuore, come nel caso di queste due poesie contenute nel *Gosenshū* (XIII: 891 e 892):

*Ise no umi ni* Se solo potessi diventar  
*asobu ama tomo* un pescatore spensierato  
*narinishi ka* del mare di Ise!  
*nami kakiwakete* Fenderei l'onda remando  
*mirume kazukamu* e coglierei l'alga dell'incontro<sup>11</sup>  
 (Katagiri, 1990, p. 262).

*Oboroke no* Un pescator modesto,  
*ama ya wa kazuku* nella baia di Ise,  
*ise no umi no* dal mare profondo e l'onda grossa,  
*nami takaki ura ni* non può tuffarsi a coglier  
*ōru mirume wa* l'alga dell'incontro che li vi cresce  
 (Katagiri, 1990, p. 262).

Qui la donna vuole dire che l'alga che il corteggiatore vuole cogliere è un frutto troppo prezioso e difficile da ottenere per un pescatore-spasimante qualsiasi. La dama, in altre parole, sta chiedendo al corteggiatore di darle prova di maggiore serietà.

10. La poesia è composta per una donna che deve seguire il padre a Ise, di cui forse l'uomo è diventato governatore. Per questo motivo il poeta paragona la donna a una pescatrice di quel luogo.

11. Il mare di Ise era conosciuto per essere profondo, e per questo motivo fu considerato particolarmente adatto a simboleggiare un sentimento intenso.

Sempre nel *Gosenshū* troviamo un altro scambio analogo a quello appena visto (xi: 772 e 773):

*Mirume karu* So che a Ōmi non v'è spiaggia  
*kata zo ōmi ni* ove poter facilmente coglier  
*nashi to kiku* l'alga dell'incontro.  
*tamamo o sae ya* Ma lì, pur d'ottenerla,  
*ama wa kazukanu* si tuffano i pescatori  
 (Katagiri, 1990, p. 225).

*Na nomi shite* Questo luogo  
*au koto nami to* dell'incontro ha solo il nome.  
*shigeiki ma ni* Ma con i flutti che s'agitano indomiti  
*itsu ka tamamo o* quando mai potrà fuggarsi il pescatore  
*ama wa kazukanu* per raccogliere l'alga sua?  
 (Katagiri, 1990, p. 226)

Nella prima poesia la donna sta dicendo al suo innamorato che, pur non potendosi incontrare alla luce del sole, potrebbero sempre farlo segretamente. Lei sarebbe l'alga nascosta sotto l'acqua che l'uomo, tuffandosi come un pescatore, dovrebbe andare a cogliere. Quindi alla poesia potrebbe essere aggiunta la chiosa: "perché non fai lo stesso con me?"

Nella seconda poesia l'uomo risponde alla donna che vorrebbe sì incontrarla, ma che la cosa è quasi impossibile dal momento che le occasioni per poterlo fare in segreto sono molto difficili da trovare. La lirica gioca sul richiamo che il toponimo Ōmi 近江 fa dell'espressione *au mi* 逢う見, che implica l'idea dell'incontro. A questo si aggiunge il fatto che Ōmi all'epoca era anche un nome femminile.

Quest'immagine del mare agitato che rende impossibile al pescatore-amante di raggiungere l'approdo agognato la ritrovia—mo anche altrove:

*Kaze o itami* È così che si scora  
*omowanu kata ni* la barca del pescatore quando,  
*tomari suru* sorpresa da un fortunale,  
*ama no obune mo* deve andare alla fonda  
*kaku ya waburan* dove non s'aspettava?<sup>12</sup>  
 (Shūishū, xv: 963, Komachiya, 1990, p. 277)

*Sashiteyuku* L'approdo ov'è diretta  
*kata wa minato no* è stretto dai marosi,  
*nami takami* sicché del pescatore la barca  
*uramite kaeru* a malincuore al largo deve tornare,  
*ama no tsuribune* volgendo alla baia solo uno sguardo<sup>13</sup>  
 (Shinkokinshū, xv: 1435, Minemura, 1995, p. 414).

12. Il senso della poesia, così come esplicitato nel *kotobagaki*, è che l'uomo si lamenta per il fatto di non poter essere andato a trovare l'amante perché trattenuto dalla moglie.

13. L'approdo stretto dai marosi altro non è che la casa della donna severamente sorvegliata e quindi difficile da penetrare in segreto.

Ma può capitare che il pescatore abbia anche un improvviso colpo di fortuna:

*Nami ni nomi* Come una barca di pescatori  
*nuretsuru mono o* che, sferzata solo dai flutti,  
*fuku kaze no* riceve improvviso  
*tayori ureshiki* il soffio del vento:  
*ama no tsuribune* è così che son felice<sup>14</sup>  
 (Gosenshū, xvii: 1224, Katagiri, 1990, p. 370).

Ecco invece come si esprime un uomo che si lamenta del fatto di non poter più avere l'occasione di incontrare la persona di cui s'è innamorato e di non saper che fare, visto che di quella persona non conosce il nome.

*Ama no karu* Avvolta dai flutti,  
*mirume o nami ni* l'alga dell'incontro  
*magaetsutsu* il pescatore ha perso.  
*nagusa no hama o* Smarrito, sulla spiaggia di Nagusa,  
*tazunewabinuru* si tormenta a non saper il nome suo  
 (Shinkokinshū, xi: 1078, Minemura, 1995, p. 316).

Ed è sempre all'alga *mirume* che ricorre Genji per giustificarsi nei confronti di Murasaki per i suoi rendez-vous con la dama di Akashi:

*Shiochio to* Le lacrime salate  
*mazu do nakaruru* bagnano subito gli occhi  
*karisome no* del pescatore  
*mirume wa ama no* anche se talvolta per gioco  
*susabinaredomo* si ferma a raccogliere un'alga  
 (Orsi, 2012, p. 298).

Ma la *mirume* non è l'unica alga a popolare il mondo dei pescatori nella poesia classica. Anche l'alga galleggiante, o *ukime* 浮海柀, con la sua omofonia con il termine *ukime* 憂き目, che vuole dire "sventura" e "sofferenza", è stata a volte oggetto di metafore, come nel caso di questa poesia del *Gosenshū* (xiii: 1290):

*Yo no naka o* Il mondo mi ripugna:  
*itoite ama no* mi farò monaca e,  
*sumu kata mo* pur non essendo una pescatrice,  
*ukime nomi koso* non vedrò altro  
*miewatarikere* che l'alga della sofferenza  
 (Katagiri, 1990, p. 370).

14. Stando a quanto riferito nel *kotobagaki* che introduce i versi, la poesia fu recitata furtivamente in un carro da Tsurayuki a un'amica della moglie per la quale da tempo aveva un debole e che un giorno, inaspettatamente, si era recata in visita a casa loro.

In questa poesia assistiamo anche a un'altra sovrapposizione di immagini, vale a dire quella della pescatrice (*ama*) con quello della monaca (*ama* 阿ま). Esempi simili, soprattutto nella poesia del periodo Heian (794–1185), se ne trovano in abbondanza, e lo stesso *Genji monogatari* ne presenta molti. Uno per tutti è quello della poesia scritta dalla madre della dama di Akashi quando parte per far ritorno alla capitale:

*Kano kishi ni* Come monaca  
*kokoro yorinishi* mi ero rivolta verso rive lontane  
*amabune no* e ora questa barca di pescatori  
*somuki shikata ni* mi riporta verso il mondo  
*kogikaeru kana* che avevo abbandonato  
 (Orsi, 2012, p. 368).

Va detto che al di là dei casi specifici in cui di una particolare alga si sfrutti soprattutto il nome per poter dar vita a quei giochi di parole che hanno caratterizzato larga parte della produzione poetica del periodo Heian e di quelli successivi, anche l'alga in quanto tale, che i pescatori raccoglievano indefessamente, è protagonista di molte liriche, come in questa del *Gosenshū* (xii: 798):

*Tamamo karu* Un pescatore d'alghe  
*ama ni wa aranedo* io non sono.  
*watatsumi no* Ma in un amor  
*sokoi mo shirazu* profondo quanto il masre  
*iru kokoro kana* s'affonda il cuore mio  
 (Katagiri, 1990, p. 234).

Nel *Goshūishū* (xi: 616) un uomo utilizza quest'immagine per chiedere a una donna come poter fare per incontrare la di lei sorella:

*Obune sashi* Come la pertica fa con la barca,  
*wata no hara kara* guidami nel mar dell'amore  
*shirubeseyo* e dimmi qual è la baia  
*izure ka ama no* dove il pescator raccoglie  
*tamamo karu ura* le alghe sue stupende  
 (Kubota et al., 1994, p. 203).

Nel *Senzaishū* (xiii: 793), invece, leggiamo:

*Wa ga koi wa* Il mio amore è come l'alga  
*ama no karimo ni* raccolta dai pescatori:  
*midaretsutsu* un'erba che, sotto le onde,  
*kawaku toki naki* costantemente inquieta,  
*nami no shitakusa* non s'asciuga mai  
 (Katano et al., 1990, p. 241).

Le alghe sommerse e in costante balia delle onde rappresentano il cuore del poeta, travolto dai moti perpetui di una passione che non dà un attimo di tregua; il

fatto poi che non si asciugano mai è una chiara allusione alle tante lacrime versate dallo stesso.

Ma il destino delle alghe era quello di passar dall'acqua al fuoco, dal momento che, grazie a un procedimento lungo e laborioso, erano impiegate nella produzione del sale. E siccome il loro incenerimento prevedeva una fiamma nascosta e un fumo abbondante, si adattarono perfettamente a raccontar le pene di innamorati disperati. In questa poesia dell'*Ise monogatari* (dan 112), contenuta anche nel *Kokinshū* (xiv: 708), il poeta si lamenta dell'infedeltà dell'amata, i cui sentimenti sono paragonati al fumo prodotto dalle alghe:

*Suma no ama no* Sospinto dal vento  
*shioyaku keburī* il fumo dei fuochi di sale  
*kaze o itami* dei pescatori di Suma  
*omowanu kata ni* in una direzione inaspettata  
*tanabikinikeri* si dirige.  
 (Marra, 1985, p. 142)

Stessa accusa rivolge al suo amato questa donna in una poesia contenuta nel *Goshūishū* (xii: 706):

*Urakaze ni* Della baia segue il vento  
*nabikinikeri na* il fumo delle alghe  
*sato no ama* arse dai pescatori  
*no taku mo no keburī* lì al villaggio.  
*kokoro yowasa wa* Sì volubile è il cuore tuo<sup>15</sup>  
 (Kubota et al., 1994, p. 230).

E così, questa lirica del *Man'yōshū* (v: 798), che inizialmente aveva un sapore molto genuino, pur mantenendo il suo significato originario, una volta ricontestualizzata nello *Shinkokinshū* (xvii: 1592) assume sfumature del tutto particolari:

*Shika no ama no* Spinto dal vento  
*shioyaku keburī* non s'alza dritto il fumo  
*kaze o itami* del sale bruciato  
*tachi wa noborazu* dai pescatori di Shiga,  
*yama ni tanabiku* ma al monte si volge  
 (Minemura, 1995, p. 462).

Tuttavia, come si è accennato in precedenza, della figura dei pescatori, ciò che maggiormente stimolò la fantasia poetica dei versificatori dell'epoca, furono le maniche perennemente intrise d'acqua marina. Inizialmente queste maniche si limitarono a essere un semplice elemento del quadretto disegnato dal poeta, e non

15. In realtà, l'autore della poesia è un uomo, Fujiwara no Sanekata; ma seguendo un'abitudine fortemente radicata nella pratica poetica dell'epoca, il poeta si è calato qui in panni muliebri.

avevano altra funzione se non quella di sottolineare le dure condizioni in cui erano costretti a lavorare gli uomini e le donne di mare:

*Asari suru* Delle fanciulle  
*ama otomera ga* che pescano  
*sode tōri* fin su le maniche,  
*nurenishi koromo mo* le vesti son zuppe,  
*hosedo kawakazu* ed è vano cercar d'asciugarle  
 (Man'yōshū, VII: 1186, Satake *et al.*, 2000, p. 138).

Ma con il tempo queste maniche si trasformarono nel ricettacolo delle infinite lacrime sgorgate dagli occhi di amanti disperati. In modo particolare, come possiamo facilmente capire leggendo il *Senzaishū* e lo *Shinkokinshū*, fu a cavallo tra il XII e il XIII secolo che quest'immagine divenne estremamente popolare:

*Tamamo karu* Neanche le maniche  
*nojima no ura no* dei pescatori che  
*amadani mo* nella baia di Nojima  
*itokaku sode wa* raccolgon le alghe  
*nururu mono kawa* si inzuppan così tanto  
 (Senzaishū, XII: 713, Katano *et al.*, 1990, p. 218).

Qui il poeta vuole sottolineare quanto intenso sia il suo pianto. Un pianto che spesso pare impossibile interrompere, come in questo caso:

*Shio taruru* C'è mai un momento in cui,  
*sode no hiru ma wa* intrise d'acqua salmastra,  
*ariyatomo* le maniche s'asciugano?  
*awade no ura no* Vorrei chiederlo ai pescatori  
*ama ni towaba ya* della baia di Awade  
 (Senzaishū, XII: 755, Katano *et al.*, 1990, p. 229).

Il toponimo Awade suggerisce, per omofonia, la forma verbale *awade*, che vuol dire "non incontrare". In questo modo il poeta riesce ad alludere in maniera abbastanza chiara al motivo del suo tormento.

A volte il poeta sembra addirittura invidiare le maniche dei pescatori che, almeno quando non si immergono, hanno la possibilità di rimanere asciutte. Sempre nel *Senzaishū* (XIII: 815) abbiamo questa poesia:

*Shiotaruru* Ho sentito che  
*ise o no ama no* finanche le maniche  
*sode dani mo* dei pescatori di Ise,  
*hosu naru hima wa* intrise d'acqua salmastra,  
*ari to koso kike* di tanto in tanto s'asciugano  
 (Katano *et al.*, 1990, p. 246).



E com'è triste rendersi conto che d'improvviso le proprie maniche, che fin a poco prima sembravano immuni da tanta umida tristezza, si son trasformate, sotto il peso d'un amore infelice, in un muro di pianto (*Shinkokinshū*, xi: 1041):

*Suma no ama no* Mi sembravan lontane  
*namikake koromo* le storie sui pescatori di Suma  
*yoso ni nomi* dalle vesti  
*kiku wa wa ga ni* sferzate dai flutti.  
*narinikeru kana* Invece, ora, parlan di me  
 (Minemura, 1995, p. 307).

Va però detto che non sempre queste lacrime hanno origine in sentimenti amorosi. Ci sono casi in cui il poeta s'asciuga il pianto con le maniche della veste quando sopraffatto dalla nostalgia per la lontananza da casa, come in questa lirica dello *Shūishū* (xix: 1246):

*Furusato o* Al vecchio villaggio  
*kōru tamoto mo* ripenso con affetto,  
*kawakanu ni* e le maniche mie non s'asciugano mai,  
*mata shiotaruru* come quelle dei pescatori  
*ama no arikeri* grondanti d'acqua salmastra  
 (Komachiya, 1990, p. 362).

Su queste maniche intrise di lacrime amare a volte si riflette anche la luna, che con la sua fredda luce lattescente enfatizza le emozioni rendendole, al tempo stesso, più avvolgenti e penetranti. Nello *Shinkokinshū* si legge (iv: 401):

*Matsushima ya* Non solo sulle maniche  
*shio kumu ama no* di chi piange per amore,  
*aki no sode* ma pur su quelle della pescatrice che  
*tsuki wa mono omou* a Matsushima l'acqua salsa attinge  
*narai nomi kawa* si riflette costante la luna<sup>16</sup>  
 (Minemura, 1995, p. 127).

In realtà già nel *Man'yōshū* (xv: 3623) la luna aveva fatto capolino nelle liriche che celebravano l'universo marinaresco, ma lo aveva fatto nei limiti della sua natura, fungendo da luminoso elemento decorativo in scene notturne costruite per comunicare un senso di fascinosa bellezza:

*Yama no ha ni* S'avvicina la luna  
*tsuki katabukeba* al profilo del monte,

16. La poesia sembra richiamarsi a un componimento della poetessa Ise contenuto nel *Kokinshū* (xv: 756): "In un mirabile accordo / con i miei mesti pensieri / di questi giorni, perfino la luna / che indugia sulle mie maniche, / ecco, ha un viso bagnato di lacrime" (Sagiyama, 2000, p. 465).

izari suru e dei pescatori  
 ama no tomoshibi intenti all'opra  
 oki ni nazusō fluttuan al largo le fiamme  
 (Satake *et al.*, 2002, p. 408).

Nello *Shinkokinshū* (iv: 402), invece, alla luna vengono riconosciute qualità inaspettate, come quella di risultare un elemento addirittura distruttivo:

Koto towamu Chiediamolo alle pescatrici  
 nojima ga saki no di Nojimagasaki:  
 amagoromo quanto si sciupano  
 nami to tsuki to ni alle onde e alla luna  
 ikaga shioruru gli abiti vostri?  
 (Minemura, 1995, p. 127)

Ma questo elemento distruttivo, in realtà altro non è che la capacità di amplificare, nel bene e nel male, le emozioni già forti degli innamorati. E allora al poeta sembra naturale chiedersi se non sia per amore della luna che i pescatori si trattengono al largo fino alla prime luci dell'alba. Nello *Shinkokinshū* (iv: 403) si legge:

Aki no yo no Ai pescatori di Ojima  
 tsuki ya ojima no cara è la luna  
 ama no hara delle notti d'autunno?  
 akegata chikaki Fino alle prime luci dell'alba  
 oki no tsuribune indugia al largo la barca<sup>17</sup>  
 (Minemura, 1995, p. 128).

Altre volte, invece, è proprio l'apparente insensibilità dei pescatori nei confronti dell'astro argentato a destar la meraviglia:

Nagameyo to Senza neppur pensare  
 omowadeshimo ya di dire "guarda!", fa ritorno?  
 kaeruramu Le onde sulle quali  
 tsuki matsu nami no io aspetto sorga la luna  
 ama no tsuribune solca la barca del pescatore.  
 (Minemura, 1995, p. 452).

Va però detto che se i pescatori possono aver il cuore indurito dalla salsedine, le maniche delle loro vesti, e con esse quelle di tanti amanti, dimostrano una sensibilità tutta umana:

Kokoro aru Hanno un cuore  
 ojima no ama no le maniche

17. Nel testo c'è un gioco di parole che coinvolge il toponimo Ojima. Infatti questo si sovrappone al verbo *oshimu*, che vuol dire "tener molto a qualcosa".

*tamoto kana* dei pescatori di Ojima:  
*tsuki yadore to wa* bagnate per permettere  
*nurenu mono kara* alla luna di albergarvi  
 (Minemura, 1995, p. 127).

Per concludere, quello delle donne e degli uomini di mare è un mondo che per la poesia giapponese classica ha rappresentato un elemento fondamentale, una risorsa imprescindibile per la creazione di un universo poetico costellato di immagini, metafore e allusioni tutte volte, nella stragrande maggioranza dei casi, a instillare nel cuore dei lettori gocce salse di passione.

### Riferimenti bibliografici

- CAMPIONE, FRANCESCO PAOLO (2012) (a cura di). *L'incanto delle Donne del Mare – Fosco Maraini – Fotografie. Giappone 1954*. Firenze: Giunti.
- CRANSTON, EDWIN A. (1975). “The Dark Path: Images of Longing in Japanese Love Poetry”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 35, pp. 60–100.
- (1993). *A Waka Anthology. Volume One: The Gem—Glistering Cup*. Stanford: Stanford University Press.
- KATAGIRI, YŌICHI (1990) (a cura di). *Gosenwakashū*. In *Shin nihon koten bungaku taikai*, 6. Tōkyō: Iwanami shoten.
- KATANO, TATSURŌ *et al.* (1993) (a cura di). *Senzaiwakashū*. In *Shin nihon koten bungaku taikai*, 10. Tōkyō: Iwanami shoten.
- KATO, KUMI (2006). “Waiting for the tide, tuning in the world”. In Henry Johnson (Ed.). *Refereed Papers from the 2nd International Small Island Cultures Conference Held at the Museum Theatre, Norfolk Island Museum, Kingston, Norfolk Island, 9—13 February 2006*. SICRI, pp. 76–84.
- KOJIMA, NORIYUKI *et al.* (1972) (a cura di). *Man'yōshū*, 4. In *Nihon koten bungaku zenshū*, 5. Tōkyō: Shōgakukan.
- KOMACHIYA TERUHIKO (1990) (a cura di). *Shūiwakashū*. In *Shin nihon koten bungaku taikai*, 7. Tōkyō: Iwanami shoten.
- KRISTEVA, TZVETANA (2001). *Namida no shigaku – Ōchō bunka no shiteki gengo*. Nagoya: Nagoya bungaku shuppan kai.
- KUBOTA JUN *et al.* (1994) (a cura di). *Goshūiwakashū*. In *Shin nihon koten bungaku taikai*, 8. Tōkyō: Iwanami shoten.
- (1999). *Utakotoba utamakura daijiten*. Tōkyō: Kadokawa shoten.
- MARAINI, FOSCO (1960). *L'isola delle pescatrici*. Bari: Leonardo da Vinci editrice.
- MARRA, MICHELE (1985) (a cura di). *I racconti di Ise*. Torino: Einaudi.
- MINEMURA, FUMITO (1995) (a cura di). *Shinkokinwakashū*. In *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū*, 43. Tōkyō: Shōgakukan.

- ORSI, MARIA TERESA (2012) (a cura di). *La storia di Genji*. Torino: Einaudi.
- SAGIYAMA, IKUKO (2000) (a cura di). *Kokin Waka shū – Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne*. Milano: Ariete.
- SATAKE, AKIHIRO *et al.* (1999) (a cura di). *Man'yōshū*, 1. In *Shin nihon koten bungaku taikai*, 1. Tōkyō: Iwanami shoten.
- (2000) (a cura di). *Man'yōshū*, 2. In *Shin nihon koten bungaku taikai*, 2. Tōkyō: Iwanami shoten.
- (2002) (a cura di). *Man'yōshū*, 3. In *Shin nihon koten bungaku taikai*, 3. Tōkyō: Iwanami shoten.
- (2003) (a cura di). *Man'yōshū*, 4. In *Shin nihon koten bungaku taikai*, 4. Tōkyō: Iwanami shoten.
- SHIRANE, HARUO (2007). *Traditional Japanese Literature – An Anthology. Beginning to 1600*. New York: Columbia University Press.
- TANABE, SATORU (1993). *Ama*. Tōkyō: Hōsei daigaku shuppankyoku.

### A dive into the sea, a dive into the heart. The world of *ama* in classical Japanese poetry

Immortalised by Fosco Maraini in his *The Diving Girl's Island*, *ama* have been important characters in Japanese culture since time immemorial. They are women made of iron, toughened by sunshine and sea salt, capable of diving half-naked into cold deep water in search of mollusks and shellfish, particularly the famous abalones. In classical Japanese poetry, starting with the *Man'yōshū*, mention of the characters is widespread. The term *ama*, however, may in actual fact be employed in reference to either men or women, and is expressed through several mixes of different ideograms. This is especially common in ancient times, and leads to us not always being able to establish these characters' sex. Nonetheless, the fishermen's world stimulated the poets' imagination, supplying them with several cues so as to create a poetic universe where imagery such as sleeves soaked with salt water, seaweed lying burnt on the beach, oars sunk into the water and boats fallen preys to the waves turn into metaphors through which the poet voices his passions. In this paper I will deal with this universe, organising metaphors into thematic courses.

【『海に飛び込み、心に飛び込み』  
——日本古典和歌におけるアマの世界——  
ジュゼッペ・ジオルダーノ】

フォスコ・マライーニの著書『海女の島—舳倉島』により不朽のものとなったアマは、日本文化において、古代からの重視すべき存在である。マライーニ氏がとらえるアマとは、鮑と海草を採るためにほぼ裸で海に深く潜ることが出来る、太陽と海水に鍛えられた、強靱な女性

たちである。一方、日本の和歌においては、古く万葉の時代からこの「アマ」を描写する歌が数多く詠まれてきたのだが、「アマ」を表す漢字表記は多数あり、それが男を指すのか女を指すのか、常に容易にわかるわけではない。ともあれ、古代から中世にかけては、アマの世界から重要な着想を得た歌が多く詠まれた。海水にびっしょり濡れた袖、海辺で焼かれた藻塩、水に深く差された棹、高波に流される小船などのイメージを想起させる様々な隠喩を用いつつ、歌人たちはそれぞれ独自の詩的宇宙を創造した。本論では、そのうちいくつかのテーマに沿って和歌を集め、アマをめぐる様々な宇宙を考察する。

Giuseppe Giordano



## Pescatrici tra i flutti della passione

Figure di *ama* nel *nō*

CLAUDIA IAZZETTA

Le migliaia di isole dell'arcipelago giapponese avvolte nel mare hanno generato, sin dagli albori, una delle creature più affascinanti e misteriose della cultura del Sol Levante: la *ama*.<sup>1</sup> I suoi aspetti si riverberano in figure leggendarie, come l'imperatrice Jingū,<sup>2</sup> fino a irradiarsi nei personaggi fittizi che popolano leggende, miti fondatori di istituzioni religiose (*engi*), poesie, *setsuwa* e *monogatari*. Anche il *nō* non resta indifferente all'incanto di queste fanciulle. Ma se nei versi e nei *monogatari* esse appaiono perlopiù come presenze derelitte sullo sfondo di poveri scenari remoti, metafore suggestive, per comunicare nostalgici sentimenti o amori inconsolabili, nel *nō* acquistano un ruolo di primo piano in due opere molto importanti del repertorio:

1. Inizialmente il termine *ama* indicava quella tipologia di persone la cui attività era legata al mare dal quale traevano sostentamento attraverso la pesca, la produzione del sale, la raccolta di alghe e il trasporto su acqua. La pesca, soprattutto nelle zone del Kyūshū, veniva praticata per immersione e coinvolgeva sia uomini sia donne. Una nutrita varietà di ideogrammi designava il termine *ama* senza però marcare nessuna diversità di sesso né di tecnica usata. Tuttavia, già nel *Man'yōshū* (Raccolta di diecimila generazioni, seconda metà VIII secolo) e in alcune opere dell'XI secolo, sostantivi e ideogrammi diversi iniziarono a determinare una blanda differenziazione che andrà facendosi sempre più netta solo nel periodo Tokugawa (1603-1867), fino a giungere all'attuale distinzione grafica: *ama* 海士 (uomini dediti alla pesca, soprattutto con amo o con reti, attraverso l'uso di barche) e *ama* 海女 (donne specializzate nella raccolta di molluschi o alghe tramite immersione, vicino alla costa o che si tuffano a largo da una barca). L'immersione è stata gradualmente abbandonata dagli uomini e relegata alle donne che, sopportando meglio il freddo e avendo maggiore resistenza in apnea, si sono rivelate più idonee a questa tecnica. Ancora oggi, su molte coste dell'Asia orientale, si possono trovare comunità di pescatrici anche se sempre più assottigliate dal miraggio di attività più agevoli e altrettanto redditizie. Sulle attività delle *ama* sono stati condotti diversi studi etnografici: Maraini (1960), Martinez (2004) e Miyamoto (2001).

2. Si racconta che a Hizen l'imperatrice Jingū abbia usato la pesca dell'*ayu* (una sorta di trota), come forma divinatoria per conoscere l'esito della campagna militare che stava per intraprendere contro il regno di Silla. Questo episodio, che ispira il *nō Tamashima* (L'isola di Tama, conosciuto anche come *Tamashimagawa*, *Ayu o Sode*), è alla base di una delle raffigurazioni in cui la sovrana appare con una canna da pesca in una mano e un *ayu* nell'altra. Tale, ad esempio, è l'immagine che offre il palanchino Uradeyama che sfila al Gion *matsuri*.

*Ama*<sup>3</sup> (La pescatrice) e *Matsukaze* (Vento tra i pini). Barcaiole, pescatori e anonime donne del mare compaiono altresì in diversi *nō*,<sup>4</sup> ma i suddetti due drammi ce ne restituiscono un'immagine tridimensionale, in cui traspaiono fatica, stoicismo, sacrificio e passione. Pur rispecchiando lo stereotipo della pescatrice, che secoli di tradizione letteraria hanno modellato, queste protagoniste danno voce non solo ai propri travagli interiori, ma anche a tutte quelle sirene che, avvezze all'assordante silenzio degli abissi, bruciano nel duro e continuo lavoro i propri tormenti.

*Ama* e *Matsukaze* sono due opere profondamente diverse, appartenenti l'una al quinto<sup>5</sup> e l'altra al terzo gruppo di *nō*. L'atmosfera che avvolge *Ama* attinge da materiali religiosi ed esalta gli aspetti spirituali e solenni di una vicenda umana. In *Matsukaze*, invece, l'eco inestinguibile di un amore eterno che culla lo spettatore ha i toni romantici dei versi e dei *monogatari*. Ma tale distanza è colmata da alcuni elementi e tematiche che, come ponti, uniscono due mondi solo apparentemente dissimili.

### 1. *Ama*

Come molte opere di *nō*, *Ama* ha probabilmente conosciuto varie stesure e rielaborazioni. La teoria più accreditata ipotizza l'esistenza di una prima versione presumibilmente ad opera di Konparu Gonnokami (xiv secolo)<sup>6</sup> e di successivi interventi di Zeami (1363–1443 ca.), soprattutto nella parte danzata del *nochiba*. Quest'opera presenta, infatti, una prima parte che potrebbe ritenersi indipendente, dominata da una *ama* che racconta il suo dramma mentre esibisce la maestria del suo lavoro. La seconda parte, invece, incentrata sulla danza di un essere divino, trasporta lo spettatore in una dimensione completamente diversa.

La vicenda narrata in *Ama* mescola, come spesso accade nel *nō*, verità storica e finzione, e narra l'incontro tra Fujiwara no Fusazaki e la sua defunta madre.<sup>7</sup>

3. Ad oggi solo la scuola Kanze la identifica con 海士, mentre le restanti scuole si avvalgono degli ideogrammi 海人.

4. In genere si tratta di personaggi che ricoprono il ruolo di *maejite* in alcuni *mugen nō*, soggetti che inizialmente dissimulano e poi svelano, o preannunciano, la vera natura del protagonista. In altri *nō*, come ad esempio *Akogi* (Akogi) e *Ukai* (Pesca con il cormorano), il pescatore non cela altri personaggi perché è proprio in quanto pescatore che invoca la salvezza buddhista, pentitosi di aver privato della vita tante creature con la sua attività.

5. *Ama* è un dramma del quinto gruppo perché il *nochijite* si esibisce in un *hayamai* (danza dal ritmo sostenuto). È quindi adatto, sulla base del principio dello *jo-ha-kyū*, a chiudere un'ipotetica giornata di *nō*.

6. Nonno del più famoso Zenchiku (1405–1468), viene presentato nel *Sarugaku dangi* (Discorsi sul *sarugaku*, 1430) come un artista non particolarmente dotato, poco incline alla danza, eseguiva *Ama* in uno stile che, nell'ottica di Zeami, non si addiceva a un ruolo femminile (Omote; Katō, 1974, p. 298).

7. Fujiwara no Fusazaki (681–732) fu, insieme a suo padre e ai suoi fratelli, un valido politico e un abile stratega che contribuì al consolidamento del potere del ramo nord della famiglia Fujiwara. Sua madre non era una pescatrice, come narrano drammi e leggende, ma



Il giovane ministro Fusazaki, venuto a conoscenza che sua madre era una povera pescatrice ormai deceduta da tredici anni, decide di recarsi sulla sua tomba a pregare per lei. Giunge così a Fusazaki, un piccolo villaggio sulla baia di Shido nella provincia di Sanuki, dove incontra una pescatrice che gli racconta l'origine del nome di quel villaggio. Anni addietro, il nobile Fujiwara no Fuhito (659–720), padre di Fusazaki, si era recato in quei luoghi e si era unito a una pescatrice dalla quale aveva poi avuto un figlio. In realtà, la visita di un così alto funzionario in un posto tanto umile nascondeva un disegno ben preciso: il recupero dal palazzo del Re Drago di un gioiello prezioso che l'imperatore Tang (giapp. Kōsō) aveva inviato al Kōfukiji, tempio dei Fujiwara, come omaggio per aver ricevuto in moglie la bellissima sorella di Fuhito. Solo una povera pescatrice, abituata a immergersi nei profondi fondali in cerca di alghe, avrebbe potuto con la sua abilità compiere l'impresa. La donna, legatasi a Fuhito, accettò di immergersi chiedendo in cambio la promozione di suo figlio nei ranghi più alti della corte. Giunta al palazzo del Re Drago scorse il gioiello e lo afferrò ma venne braccata dai mostri marini che lo custodivano. Il futuro del figlio le era più caro della sua stessa vita e decise, così, di incidersi un profondo taglio sotto il seno per nascondervi il gioiello e disperdere, al contempo, i suoi inseguitori che alla vista del sangue, consi-derato impuro, si ritirarono. Gli ultimi sospiri le bastarono per indicare a Fuhito dove avesse riposto il gioiello. Questi lo prese e mantenne la promessa. Il figlio di Fuhito, Fusazaki, era diventato ministro e la sua fortuna era cominciata proprio in quel luogo che portava il suo nome.

La pescatrice, dopo aver narrato la storia con inconsueto trasporto, rivela di essere lo spirito dell'eroica tuffatrice, consegna al figlio una lettera chiedendogli preghiere e si dilegua tra le onde. Fusazaki allora organizza per lei una cerimonia di sette giorni, con letture del *Sūtra del Loto* e musica. All'udire intonare il miracoloso *sūtra*, la donna riappare nelle vesti della Principessa Drago che, con la sua danza divina, elogia il potere salvifico del *sūtra* e quel luogo, teatro di eventi così straordinari.

Il *Sanshū Shido dōjō engi* (Origini del sacro tempio di Shido nella provincia di Sanshū), in cui si narrano le origini leg-gendarie dello Shidoji, costituisce il nucleo intorno al quale è stato concepito questo *nō*. Alcune sottili incongruenze e una narrazione più particolareggiata<sup>8</sup> rispetto a quella riportata in *Ama*, nella duplice versione fornita dallo *shite* prima e dall'*aikyōgen* in seguito, non scalfiscono la certezza che tale opera presenti un legame non solo superficiale con alcune istituzioni religiose e con il potere politico ad esse collegato. L'*engi* riconosce Fusazaki come fondatore

Shōshi, figlia di Muraji dell'influente clan dei Soga.

8. Nel *Sanshū Shido dōjō engi* l'affascinante consorte dell'imperatore Kōsō acquisisce un ruolo decisivo per lo svolgimento della vicenda, sfoderando un carattere forte e risoluto. La figlia di Fuhito — non la sorella, come viene narrato nel *nō* — vince la reticenza dell'imperatore con estrema pervicacia. Pare, infatti, che l'imperatore fosse ben lieto di inviare molti doni preziosi al tempio della famiglia della novella sposa ma si mostrasse particolarmente restio a separarsi dal *menkōfuhai*, il famoso gioiello della storia. Solo l'irremovibile sciopero della fame e del sonno della consorte spingono l'imperatore a rinunciarvi. Tyler nota come l'insolita determinazione delle figure femminili — la sorella/figlia di Fuhito e la madre di Fusazaki — abbia rivestito una funzione cruciale nel sottrarre il gioiello all'imperatore Kōsō e al Re Drago per garantirne il passaggio dalla corte Tang a quella di Nara. (Tyler, 1992, p. 23).

dello Shidoji ma, alle spalle di questo piccolo tempio di pescatori, si staglia la figura imponente del Kōfukuji di Nara, simbolo e, al contempo, protettore della gloria dei Fujiwara. La leggenda racconta, infatti, che Fuhito, una volta rientrato in possesso del gioiello, lo abbia custodito nel Kōfukuji e che il Re Drago, per pro-tergerlo, si sia trasferito nelle acque dell'adiacente lago Sarusawa. Il Kōfukuji nacque come istituzione privata dei Fujiwara acquistando, di pari passo con l'avanzare del prestigio politico del suo clan, un'importanza enorme.<sup>9</sup> E l'acquisizione del gioiello, che indica la presenza del Buddha, simboleggia il passaggio del buddhismo dalla Cina dei Tang alla corte di Nara pronta, grazie al Kōfukuji — e, quindi, ai Fujiwara — a ricevere i sacri insegnamenti e ad aspirare all'illuminazione. Ma il Kōfukuji a cui si fa riferimento nell'*engi* e nel *nō* è quello del periodo di maggiore splendore. Ai tempi della nascita di *Ama*, il tempio aveva visto indebolirsi il proprio prestigio e tentava, anche patrocinando il *nō*,<sup>10</sup> di tornare in auge celebrando i fasti passati.

Un'opera come *Ama*, quindi, fonde i principi artistici con l'intento di promuovere la devozione allo Shidoji<sup>11</sup> e, indi-rettamente, al Kōfukuji, istituzioni religiose entrambe vincolate ai Fujiwara.

Ma è il recupero del gioiello attraverso un'immersione nei fondali marini il vero fulcro di questo dramma, e di numerose altre storie, che costellano il ricco mondo di miti e leggende giapponesi, di cui il suddetto *Sanshū Shido dōjō engi* è solo un esempio. La più antica è probabilmente quella del pescatore Osashi, contenuta nel XIII libro del *Nihonshoki* (Annali del Giappone, 720). L'imperatore Ingyō, colpito dalla maledizione di Izanagi *no mikoto*, divinità di Awajishima, non riesce a catturare neanche una preda nella sua battuta di caccia. Un oracolo gli svela che la divinità si sarebbe mostrata benevola se gli fosse stata offerta un'enorme perla custodita in un *awabi* (orecchia marina) nelle acque del lago di Akashi. Tra tutti i pescatori del posto solo Osashi riesce, a costo della sua vita, a recuperare il gioiello e a placare, così, l'astio della divinità avversa all'imperatore.

Mentre in *Kanemaki*<sup>12</sup> (Avvolgersi intorno alla campana) si narra di come le origini del Dōjōji siano legate a un'umile pescatrice di Komatsubara. Vivido esempio di pietà filiale,<sup>13</sup> la fanciulla provvedeva al mantenimento dei suoi genitori raccogliendo *shioiki* (arbusto adoperato nel processo di produzione del sale) in montagna e tuffandosi nelle profondità marine in cerca di pesci e molluschi. Ed è proprio dagli abissi che riporta alla luce una statuetta di legno miracolosa di Kannon.

Il *kōwakamai* intitolato *Taishokan* (Il grande copricapo tessuto), invece, ripropone una vicenda molto simile a quella narrata nel *nō Ama* a cui, infatti, si ispira.<sup>14</sup>

9. Per le notizie relative alla fondazione del Kōfukuji e al suo legame con il clan dei Fujiwara si veda Grapard (1992, pp. 48–57).

10. Soprattutto il *sarugaku* di Ōmi della troupe di Konparu Gonnokami.

11. Shido era una località nota per essere teatro di eventi straordinari e miracolosi come si apprende dal componimento 310 del *Ryōjin hishō* (Ballate per far danzare la polvere sulle travi, metà XII secolo).

12. Versione iniziale del *nō Dōjōji* (Il tempio Dōjō). Sulle variazioni apportate nel passaggio da *Kanemaki* a *Dōjōji* si veda Blakeley Klein (1991, pp. 291–322).

13. La lode alla pietà filiale mostrata da Fusazaki nel pregare per la madre e condurla alla salvezza chiude il dramma *Ama*.

14. In realtà, la versione del *kōwakamai* è più vicina al racconto offerto dall'*aikyōgen* anche

Il pattern si arricchisce della presenza del Re Drago, usurpatore del gioiello, nel *Tōgan Botō no engi* (La vera storia di Tōgan e Botō), in cui la figura della pescatrice è sostituita da una *yūjo* (Abe, 1988, pp. 173–218), e nel racconto *Shōmu tennō hajimete Gangōji tsukureru koto* (L'imperatore Shōmu e la costruzione del tempio Gangō) contenuto nel xi libro del *Konjaku monogatari shū* (Raccolta del tempo che fu, tardo periodo Heian) dove, però, il drago restituisce il gioiello senza mietere vittime.

Si racconta che il Re Drago si sia anche impossessato del *kusanagi no tsurugi*, uno dei tre doni imperiali, che la pescatrice Oimatsu, tuffatasi con sua figlia Wakamatsu su richiesta di Yoshitsune con l'intento di recuperarla, vede custodita nel palazzo del Re Drago, ma non riesce a prendere.<sup>15</sup>

Riferimenti al Re Drago e al suo palazzo maestoso posto in fondo al mare sono rintracciabili in numerosi fonti letterarie di vario genere che hanno promosso un vero e proprio culto per questa creatura dalle origini misteriose e dall'indole ambigua, ma sempre legata all'elemento dell'acqua.<sup>16</sup>

Il mare, mondo misterioso in cui albergano divinità, mostri e esseri straordinari, è ricco di oggetti che possiedono lo stesso fascino arcano del posto da cui provengono. Considerati come dei veri e propri gioielli, questi oggetti, riportati a galla dai pescatori, vengono ambiti dalle divinità buddhiste e reclamati dai legittimi proprietari. Uno di questi gioielli è il *nyoi hōju* che Shaka riesce a ottenere dal Re Drago, e che ha il potere di realizzare ogni desiderio (Ishiguro, 1995, p. 114). Ma il gioiello conteso nella vicenda narrata in *Ama* non ha alcun potere intrinseco e possiede solo una valenza simbolica. Il *menkōfuhai*, che mostra la stessa immagine del Buddha da qualunque angolazione lo si guardi, presenta piuttosto le caratteristiche di un raffinato manufatto. Tuttavia, diventa in *Ama* una metafora che partecipa a un sottile gioco di rimandi. Infatti, i cortigiani giunti a Shido chiedono alla pescatrice di tagliare le alghe che offuscano la vista del riflesso della luna sull'acqua al nobile Fusazaki. Ebbene, se la luna è un chiaro simbolo del Buddha, il suo riflesso è come il gioiello che ne restituisce l'immagine. Allo stesso modo, le alghe che folte si addensano sul fondale oscurando il lucore del riflesso lunare rimandano al palazzo del Re Drago che cela il *menkōfuhai*.

Gli abissi che custodiscono tali inestimabili gioielli si presentano come un ambiente ostile, poco ospitale con chi non vi appartiene. Le *ama*, creature anfibe che affondano la propria natura umana tra i flutti esplorando con sinuosa sicumera i paesaggi sottostanti, sono le uniche intermediarie tra due mondi confinanti eppure distanti.

È, dunque, la loro umile figura che spesso troneggia quando bisogna sconfinare

se Fuhito è sostituito da suo padre Kamatari, e il bambino nato dalla sua unione con una pescatrice è chiamato Tankaikō, nome che nel *nō* è riservato a Fuhito.

15. L'episodio è incluso nel XLIV *maki* del *Genpei seisuiki* (Ascesa e caduta dei Minamoto e dei Taira, seconda metà del xiv secolo). Nel v *maki* del *Gukanshō* e nell'xi *maki* dello *Heike monogatari* (Storia della famiglia Taira, xiv secolo), si narra che il drago a otto teste dalla cui coda, una volta sconfitto, Susanoo prelevò il *kusanagi no tsurugi*, si sia reincarnato nell'imperatore Antoku che, a otto anni, annegando abbia portato con sé la spada nel palazzo del Re Drago, rientrando così in possesso di ciò che gli apparteneva.

16. Nelle credenze spesso il drago si sovrappone al serpente, probabilmente perché i re Nāga hanno l'aspetto di un grande cobra. Si veda Daniels (1960, pp. 157–158).

dal territorio presieduto da nobili funzionari e imperatori, il cui potere si arresta, decade, lì dove si infrangono le onde.

La protagonista di *Ama* è, anche visivamente, fortemente connotata come una rappresentante di queste ancelle del mare: fa il suo ingresso sulla scena, recando una piccola falce e un fascetto di alghe. Con umiltà e dedizione svolge il suo lavoro quotidianamente, in un ambiente di spartana semplicità. Pur serbando un eccezionale coraggio, la tecnica che adotta nell'eseguire l'impresa del recupero del gioiello è identica a quella comunemente usata nelle immersioni finalizzate alla pesca.<sup>17</sup>

Il dramma è costellato di espressioni che sottolineano la modestia e la bassa estrazione sociale della pescatrice,<sup>18</sup> a cui fa da contrappunto l'albagia del figlio e dei suoi accompagnatori, definiti *kumo no uebito*, letteralmente "uomini delle nuvole".<sup>19</sup>

Una distanza incolmabile separa, nei ristretti recinti della terraferma, gli uomini del mare dagli uomini del cielo. Ma quando la protagonista descrive il momento in cui si inabissa, dichiara che le « nuvole del cielo si fondono con le onde che la sovrastano » (Koyama; Satō, 1998b, p. 540). L'immersione, che è la sua prerogativa, la rende un essere superiore, la nobilita al punto da annullare ogni distinzione di classe (Koyama; Satō, 1998b, p. 541). Non possiede solo le qualità fisiche per recuperare il gioiello ma anche la capacità di interagire con le creature del mare, di cui conosce potenzialità e limiti, ponendosi dunque come tramite tra gli uomini e il regno marino.

Ma nel *nō* l'abilità a immergersi rivela anche la sua natura artistica. Allo *shite* viene infatti chiesto non solo di raccontare ma di mostrare come la pescatrice avesse riportato alla luce il gioiello. Nella sua richiesta il *waki* ricorda la funzione del *geinō shomoja* (colui che richiede l'esibizione artistica), molto frequente negli *oyako monogurui nō*.<sup>20</sup> Non bisogna trascurare, infatti, che la protagonista di *Ama* oltre a essere una pescatrice è una madre che, senza alcuna remora, è pronta a sacrificare la propria vita per il futuro di suo figlio. Inoltre, conformemente a molte madri che durante il *kurui* — identificato come una forma d'arte — rivolgono il proprio pensiero al figlio e al marito da cui sono separate, la pescatrice di *Ama* nel bel mezzo della sua immersione è assalita dal ricordo del suo amato figlio e del suo nobile padre.

Il processo di nobilitazione della pescatrice, iniziato con l'immersione e il contatto con la dimensione marina, si conclude con la sua trasformazione nella Principessa Drago.<sup>21</sup>

17. Sei Shōnagon nella sezione del *Makura no sōshi* (Note del guanciale, inizi XI secolo) intitolata "Particolari insopportabili" (Origlia, 1988, pp. 250–251) descrive, con un tono che anticipa di molti secoli l'approccio critico di stampo femminista, il lavoro delle *ama* in cui emergono particolari tecnici che si rivelano preziosi nel ricostruire l'arte di questi popoli del mare, e che riemergono nella scena dell'immersione fatale della protagonista di *Ama* fino a sopravvivere nelle testimonianze di Fosco Maraini.

18. Nel testo ricorrono espressioni come *shizu no me* (umile fanciulla) e *iyashiki ama* (misera pescatrice).

19. Chiaro riferimento all'appellativo dato alla corte, *kumoi* (posto tra le nuvole).

20. Opere che hanno come protagonisti genitori o figli "lunatici". Cfr. Takemoto (1980, pp. 81–122).

21. La trasformazione in un drago come segno di nobilitazione per una donna caratterizza

Nel *Devadatta*, l'XI capitolo del *Sūtra del Loto*, si narra come la terza figlia del re Nāga Sagara, una creatura di otto anni dalle incantevoli fattezze, abbia raggiunto repentinamente l'illuminazione e la buddhità al suono delle parole salvifiche di Shaka. Nonostante la sua natura doppiamente invalidante,<sup>22</sup> all'udire gli insegnamenti del Buddha la Principessa emerge dalle acque e, in segno di assoluta devozione, dona a Shaka il proprio gioiello.<sup>23</sup> Questo gesto le farà guadagnare un'immediata trasformazione in un uomo e la rinascita come Buddha nel Paradiso del Sud.<sup>24</sup>

Tale episodio evidenzia quali siano le analogie tra la protagonista di *Ama* e la Principessa Drago. Entrambe emergono dagli abissi donando un gioiello, e nel farlo, rinunciano alla propria femminilità. Nel dramma, infatti, un'umile pescatrice sorge dagli abissi e dona un oggetto prezioso a un altolocato ministro della corte. Inoltre, il *waki*, quando vede apparire all'orizzonte lo *shite*, inizialmente non riesce a distinguerne il genere.<sup>25</sup>

Una figura androgina, quindi, che comunica una maturata rinuncia alla propria femminilità, condizione necessaria per poter aspirare alla salvezza. E tale risoluzione si concretizza nell'atto della pescatrice di incidersi il seno, simbolo universalmente riconosciuto di femminilità, per accogliere il gioiello, simulacro della Legge buddhista.

Altre storie di umili pescatrici che riescono a elevarsi grazie a miracolose rina-

anche la storia di Zenmyō, un *setsuwa* contenuto nel *Kegonshū soshi eden* (Biografie illustrate dei fondatori della scuola Kegon). La bella e nobile Zenmyō tenta di sedurre il giovane monaco Gishō, ma al suo fermo rifiuto la donna comprende improvvisamente la negatività delle passioni e, convertendosi, promette solennemente di proteggerlo. Gishō non si fida di questo repentino mutamento e parte per la Corea senza accomiarsi da lei. Zenmyō, addolorata, vede dalla cima di un dirupo allontanarsi la nave con il suo maestro. Fedele al voto pronunciato, chiama a raccolta tutti i Buddha, i *bodhisattva* e i re Nāga, e si getta nelle acque sottostanti. Il suo corpo si trasforma in quello di un drago che scorterà la nave conducendola integra fino alla meta (Blakeley Klein, 1991, pp. 301-302; Brock, 1990, pp. 185-218).

22. La principessa è un essere di genere femminile per giunta non umano. La tradizione buddhista, sebbene in diversi gradi, considera la donna come un individuo inferiore a cui sono preclusi i cinque livelli dell'esistenza (*gokai i*). Tale limitazione si traduce nei cinque ostacoli (*goshō*) che, nell'ottica del buddhismo Mahayana possono essere superati solo rinascendo come uomo (Paul, 1979, pp. 169-189).

23. Si crede che ogni principessa Nāga abbia sulla testa un gioiello inestimabile assente nella controparte maschile. Dunque, il gioiello può ritenersi un simbolo della femminilità e, con l'atto di donarlo a Shaka, la principessa implicitamente si mostra pronta a rinunciare al proprio genere. Numerose sono le poesie scritte in occasione della morte di una donna che come auspicio di salvezza fanno riferimento alla trasformazione della Principessa Drago in un uomo (Kamens, 1993, pp. 389-442).

24. Citato anche nel *michiyuki* di *Ama*, è Fudaraku, il paradiso in cui risiede anche Kannon, la divinità a cui si affida la pescatrice prima di immolarsi. Kannon è il nume tutelare dello Shidoji e di molti altri templi di villaggi di pescatori del Giappone, oltre a essere collegato a numerose storie di *ama*.

25. Dirà infatti: "*Mata are o mireba, nannya no shabetu wa shirazu hito ichinin kitari sourou*" (C'è una persona che si avvicina, ma a ben guardarla non saprei dire se si tratti di un uomo o una donna). Cfr. Koyama; Satō (1998b, p. 535).

scite, o come progenitrici di personaggi importanti in seguito a una relazione con aristocratico, si diffondono in epoca Muromachi (1336–1573),<sup>26</sup> e ricalcano, in parte, lo schema del nobile che, lontano dalla corte, intreccia brevi relazioni con donne di villaggi remoti. Tale modello, già riscontrato in *Ama*, è alla base anche del *nō Matsukaze*.

## 2. *Matsukaze*<sup>27</sup>

Capolavoro indiscusso del repertorio di *nō* è, nelle parole di Zeami, « un'opera particolarmente complessa » (Omote; Shūichi, 1974, p. 289), « la quintessenza del sentimento amoroso » (Omote; Katō, 1974, p. 201) e un dramma in cui si raggiunge « il grado dello stile del fiore altero e profondo » (Omote, Katō, 1974, p. 286).

Nonostante la presenza di numerosi richiami a molteplici fonti letterarie, lo *honzensu* di *Matsukaze* è identificabile in due *waka* di Ariwara no Yukihira (818–893), entrambi contenuti nel *Kokinwakashū* (Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne, 920 ca., versi n. 365 e 962) e citati nel capitolo *Suma* del *Genji monogatari* (La storia di Genji, inizi XI secolo). Infatti, in questo dramma, l'impronta dei capitoli relativi all'esilio di Genji a Suma è talmente rilevante che « perhaps one might call his name [Yukihira] an empty vessel that Zeami filled with Genji ». (Tyler, 1994, p. 400)

Come si evince dai copiosi versi<sup>28</sup> che scandiscono la narrazione, il vero protagonista di *Matsukaze* è un amore eterno e inestinguibile che sopravvive al colpo ferale dell'abbandono, aggrappandosi a ricordi (*katami*) e a parole cariche di fallaci promesse. Danno voce a questo sentimento due sorelle, *Matsukaze* e *Murasame*, pescatrici della baia di Suma, dove per un periodo aveva vissuto in esilio Ariwara no Yukihira.<sup>29</sup> Con esse, il nobile intreccia una relazione amorosa che ha, però, la durata del suo esilio. Derelitte, consumano la loro esistenza effimera tra la fatica e i

26. A parte un *setsuwa*, contenuto nel v libro dello *Hōbutsushū* (Raccolta di tesori, seconda metà del XII secolo), che narra la storia di una figlia di pescatori che, in seguito a delle preghiere, rinasce come moglie di Kaneko Shōshō, ci sono racconti incentrati sulle *ama* come *Ama monogatari* (Storia di una pescatrice) e *Urakaze* (Il vento della baia), in cui è possibile rintracciare elementi in comune con le vicende che sono alla base di *Ama* e *Matsukaze* (Ishiguro, 1995, pp. 115–116).

27. Come molte opere di *nō*, anche *Matsukaze* è frutto di un processo creativo difficile da ricostruire. Raccogliendo informazioni disseminate nei numerosi trattati si è presunto che *Matsukaze* sia un adattamento di *Shiokumi* (Raccolta di sale), opera dell'attore di *dengaku* Miami, coevo di Kan'ami a cui è attribuita la prima versione di *Matsukaze*, in seguito riveduta da Zeami e indicata con il titolo *Matsukaze Murasame* (Vento tra i pini e pioggia d'autunno).

28. Volendosi limitare solo al *Kokinwakashū*, basti pensare ai componimenti nn. 365, 593, 746 e 1023.

29. Ariwara no Yukihira (818–893), aristocratico e poeta, fratello maggiore di Narihira che riveste, nel *nō Izutsu* (La vera del pozzo), un ruolo simile al suo in *Matsukaze*. A trent'anni viene esiliato a Suma ma, diversamente da quanto è asserito nel dramma, Yukihira non muore poco dopo essere ritornato alla capitale, bensì alla più veneranda età di settantacinque anni.

ricordi, e solo questi ultimi vincono la morte sospirando incessantemente come brezza tra i pini.

Un monaco itinerante arrivato a Suma apprende la loro triste storia e prega per il riposo delle due sorelle la cui memoria era radicata tra la gente del luogo, come testimonia un pino tra i cui rami pende una striscia di carta vergata da alcuni versi. Destate dalle preghiere, le due sorelle si palesano per dipanare ancora una volta il groviglio dei propri sentimenti e poi dileguarsi, alle luci dell'alba, dinanzi agli occhi sognanti del monaco.

Il titolo originale dell'opera, *Matsukaze Murasame*, rende giustizia a Murasame, il cui ruolo di *tsure* non implica, in questo caso, una minore rilevanza drammaturgica rispetto allo *shite*, isolato nel titolo attuale. Le due sorelle, costi-tuiscono un contrappunto perfetto, manifestando indoli opposte che, però, si riscoprono affini nella profondità del sentimento che nutrono per Yukihira.<sup>30</sup> Inoltre, è stato notato come l'incontro di un nobile con due sorelle, dinanzi al cui fascino non sa operare una scelta, richiami il primo episodio dello *Ise mono-gatari* (I racconti di Ise, metà x secolo).

Ancora una volta si evidenzia il cliché del nobile che, lontano dalla centralità della corte, si lascia trascinare dal carisma ignoto di donne rustiche le quali, ignare della frivolezza delle dame della capitale, offrono un amore costante, esclusivo e incondizionato. Tale pattern, identificato già da Orikuchi Shinobu come *kishuryūritan*,<sup>31</sup> si adatta perfettamente anche a Genji nel suo esilio a Suma. Il principe splendente, pur non essendo presente in questo dramma, offusca la figura di Yukihira, aleggiando nelle pieghe degli scenari, delle situazioni e delle parole che le accompagnano.<sup>32</sup> A prescindere dalle corrispondenze più accessorie, come i tre anni di esilio e il mantello lasciato come ricordo, è nella relazione che Genji allaccia con la dama di Akashi che è possibile rilevare alcuni tratti comuni ai legami tra nobili e *ama*.

Genji a Suma, pur vivendo una condizione di allontanamento dalla capitale, paragonandosi a un aristocratico come Yukihira e donando all'alloggio il suo inconfondibile tocco di eleganza, riesce a costruirsi un ambiente familiare. Dunque è con il suo trasferimento ad Akashi che varca, letteralmente e metaforicamente, il confine. Accolto da paesaggi, persone e stili di vita a lui estranei, viene ammalato prima dalla musica e poi dai modi reticenti, e per questo ancora più invitanti, della dama di Akashi, una donna che coniuga in sé l'umiltà delle pescatrici con la raffinatezza delle cortigiane. È una fanciulla di nobili natali ma cresciuta tra i pescatori a cui si sente più affine. Rimarcando più volte la sua umile condizione e l'incolombabile distanza che sente dividerla da Genji, tenta di sfuggire in ogni modo alle attenzioni del principe che lei sa essere effimere quanto un capriccio passeggero. Ma finisce per soccombere.

30. Royall Tyler illustra, nell'introduzione alla sua traduzione inglese di *Matsukaze*, come *Matsukaze* e *Murasame* siano, per i loro nomi, una "coppia poetica", un'associazione prevista nel *renga*. E, sullo sfondo delle loro personalità diverse, le paragona ai toni alto e basso della musica (Tyler, 1992, p. 187).

31. Il *kishuryūritan* (il pattern del giovane nobile in esilio) è rintracciabile già nei racconti mitologici di Okuninushi, Yamato Takeru e Hikohohodemi (Field, 1987, pp. 33-34).

32. Per un'analisi dettagliata del rapporto che lega *Matsukaze* al *Genji monogatari*, si veda Tyler (1994).

Come le *ama*, dalle quali la separano solo le sue origini aristocratiche, intesserà con il nobile Genji una relazione che sa-rà, pur nella sua transitorietà, fatale, e che le condiziona l'in-tera esistenza.<sup>33</sup>

Anche Matsukaze e Murasame, sottolineando più volte la propria modesta condizione, vivono con Yukihira per tre anni una realtà illusoria, in cui ai loro occhi le proprie umili vesti appaiono come broccati (Koyama; Satō, 1998a, p. 400). Un sogno a occhi aperti che le lascerà irretite in un limbo di ricordi.

In *Matsukaze* il mondo delle *ama* appare ancora più vivido nella desolante descrizione fornitaci dalle due sorelle, scandito dall'assidua operosità delle sue genti e dall'alternarsi delle maree a cui si accompagna, fedele e rassicurante, la luna.<sup>34</sup>

Conformemente a uno degli stereotipi poetici più frequenti, le due protagoniste fanno spesso riferimento alle proprie maniche perennemente bagnate, espressione di un cuore infranto. Ugualmente fedele all'ambito poetico è l'immagine che si ricava di Suma, località associata alla produzione del sale. Così, Matsukaze e Murasame, che vivono in un umile *shioya* (capanna destinata alla produzione e alla vendita del sale), sono presentate intente a raccogliere acqua salmastra.<sup>35</sup>

Ma se è penoso vedere due giovani sorelle condannate ad una vita così derelitta, ancor più lo è assistere alla scena del delirio amoroso, scatenato dai versi di Yukihira, recitati dal *waki*, e dai suoi *katami*: un copricapo e un mantello da caccia. Murasame tenta di arrestare, con osservazioni tanto assennate quanto crudeli, il tumulto di sentimenti di cui è succube Matsukaze, ma finisce per esservi trascinata anche lei. Matsukaze indossa il mantello e il copricapo del suo amato e, in preda a un dolce tormento, scambia la sagoma del pino con l'immagine di Yukihira mentre con la sorella recita i versi con cui quest'ultimo aveva suggellato una promessa mai mantenuta.

33. Il nobile di turno, invece, che si trova a vivere una breve parentesi della propria vita in un luogo remoto, tende ad armonizzarsi con l'ambiente che lo ospita. Genji, ad esempio, durante il suo esilio, esprime la sua desolante solitudine paragonandosi ai pescatori. Ma i segni di questo soggiorno svaniranno con la sua partenza senza lasciare traccia alcuna. È come se esistesse una condizione poetica di *ama*, assunta solo temporaneamente da quei nobili che, pur non conducendo lo stile di vita dei pescatori, pensano di essergli affini spiri-tualmente per quel tanto che ne condividono lo spazio. Le *ama*, al contrario, resteranno perennemente schiacciate dal peso di un'invalidabile inferiorità sociale, e di una breve ma vincolante relazione.

34. Il riflesso della luna nell'acqua e la rassegna di toponimi noti per il loro legame con i pescatori, sono elementi rintracciabili anche in *Ama*.

35. Quella di raccogliere acqua salmastra è una delle fasi della complessa trafila della produzione del sale che prevede che le alghe vengano lasciate macerare nell'acqua salsa. La generica denominazione di *ama*, quindi, indica sia la protagonista di *Ama* sia le due sorelle di *Matsukaze*, pur essendo personaggi che svolgono mansioni diverse che si rivelano però funzionali alla vicenda narrata: l'abilità nell'esplorare i fondali in cerca di alghe sarà determinante nel recupero del gioiello in *Ama*, e due raccoglitrici di sale dalle maniche bagnate ben rappresentano un amore inconsolabile sullo sfondo di Suma in *Matsukaze*.



### 3. Conclusioni

Dall'analisi di *Ama* e *Matsukaze*, e dalle storie affini che vi riecheggiano, è possibile ridisegnare i contorni delle *ama* che, attraverso le loro eterogenee abilità — in questo caso, l'immer-sione e la raccolta dell'acqua salsa — sprigionano un fascino che le accomuna alle intrattenitrici. Nell'VIII *maki* del *Senjūshō* (Selezione di racconti buddhisti, seconda metà del XIII secolo) si trova il racconto *Yukihira Ejima no ama uta no koto* (Yukihira e i versi della pescatrice di Ejima) che vede ancora una volta protagonisti Yukihira e una *ama*. Il nobile viene attratto da una delle pescatrici del luogo alla quale chiede la provenienza. La fanciulla recita in risposta i seguenti versi:

*Shironami no* Sono una pescatrice  
*yosuru nagisa ni* che vive su spiagge battute  
*yo o sugusu* da candide onde  
*ama no ko nareba* ed è per questo che non ho  
*yado mo sadamezu* fissa dimora.<sup>36</sup>

e poi scompare tra i flutti avvolta in un alone di bellezza e mistero. Nell'immaginarla sola mentre stende le sue vesti bagnate come giaciglio sulla barca tra i pescatori, Yukihira ripropone lo stesso modello di donna abbandonata e sconsolata che si ritrova in *Matsukaze*. Ma grazie alle sue inaspettate doti poetiche, l'anonima pescatrice riesce ad affascinare persino un aristocratico.

Abe propone, come prova per accreditare la dimensione arti-stica delle pescatrici, un documento del 1297, il *Futsūshōdōshū* (Raccolta di oratori buddhisti ordinari), nel quale tra le varie tipologie di artisti si trovano elencate, insieme alle *yūjo* e alle *shirabyōshi*, anche le *ama* (Abe, 1988, p. 192). Inoltre, *yūjo* e *ama*, le cui figure spesso si sovrappongono nella tra-dizione orale di leggende di epoca medievale, condividono la caratteristica di lavorare in prossimità di un elemento acquatico presentandosi come in-dispensabili intermedie tra gli universi marino e terreno (Abe, 1988, p. 192).

Le protagoniste dei due drammi presi in analisi ricordano, però, anche le *shirabyōshi*, che si esibivano in abiti maschili. Il riferimento a questa tipologia di artiste è più immediato in *Matsukaze*, dove lo *shite* danza un *chū no mai* indossando le vesti del suo amato. Ma in maniera indiretta anche il *nochi-jite* di *Ama* presenta la stessa peculiarità, apparendo come la Principessa Drago, che nel *Sūtra del Loto* viene descritta come una creatura dall'indole compassionevole e dotata di eloquenza, la quale esperisce una reale trasformazione in un uomo.

Un ulteriore trait d'union tra le due opere prese in esame è costituito dal *nō Matsura Sayohime* (La principessa Sayo di Matsura) ispirato alla triste storia d'amore tra la bella Sayohime e il funzionario Sadehiko narrata nel *Bizen fudoki* (Documenti della provincia di Bizen, VIII secolo). Durante il suo breve soggiorno a Matsura per approntare i preparativi del suo viaggio verso la Cina dei Tang, Sadehiko intreccia una relazione con Sayohime. Alla vigilia della sua partenza la lascia come ricordo

36. La poesia si trova anche nel *Wakanrōishū* (Raccolta di canti giapponesi e cinesi, ca. 1013) nella sezione "Yūjo" (n. 722) e nello *Shinkokinwakashū* (Il nuovo *Kokinshū*, inizi XIII secolo, XVIII: 1701).

uno specchio e Sayohime sale sulla cima del monte Matsura per accompagnare con lo sguardo la nave del suo amato.<sup>37</sup> Nel *nō* lo spirito di Sayohime, che nella prima parte si presenta nelle vesti di una pescatrice, mostra al monaco, dinanzi al quale appare, lo specchio in cui vede riflettersi l'immagine di Sadehiko. Come in *Matsukaze*, il *katami* diventa una penosa ossessione che le impedisce di liberarsi dai vincoli di una passione che ha tentato invano di assopire gettandosi tra le onde.<sup>38</sup>

Ma è forse nella storia della dama di Akashi che si condensano i tratti e le esperienze delle protagoniste delle vicende a cui si è finora accennato.

L'esistenza anonima condotta dalla fanciulla in un remoto villaggio di pescatori è sconvolta dall'arrivo del nobile Genji, dalla cui unione nasce una bambina e, trasferirsi alla capitale si profila come l'unica possibilità per garantirle un futuro promettente. Con lo spirito di sacrificio di cui danno prova le madri, la dama accetta di abbandonare Akashi ma, per la sua vulnerabile posizione sociale, decide di sistemarsi a Ōi, ai margini della corte.<sup>39</sup> La bambina, sotto l'ala protettrice del padre, diventerà consorte dell'imperatore. Ma l'idillio tra i suoi genitori non avrà alcun seguito nei confini di Heiankyō, e la dama vedrà preclusa ogni futura occasione di esprimere la propria femminilità.

Tuttavia, è la residenza scelta dalla dama di Akashi, e de-scritta nel capitolo *Matsukaze*, a presentare gli aspetti più interessanti: lontana dal centro, sulle rive del fiume, incorniciata da una pineta, ripropone nostalgicamente gli scenari della lontana Akashi.

Acqua, liminalità e albero di pino,<sup>40</sup> sono i requisiti necessari all'habitat di queste sirene, sfondo irrinunciabile per poter sprigionare le molteplici ricchezze custodite nell'animo di umili pescatrici.

37. Questa scena ricorda la vicenda di Zenmyō ed è immortalata in una sequenza di poesie (871-875) contenute nel v libro del *Man'yōshū*.

38. Tuttavia, il tragico epilogo del *nō* differisce da quello narrato nel *Bizen fudoki* nel quale Sayohime si ricongiunge con Sadehiko che, però, dal suo ritorno dalla Cina, fa visita alla sua amata solo nell'oscurità della notte per poi dileguarsi prima dell'alba. Insospettata, Sayohime segue Sadehiko e scopre che è in realtà un mostro con il corpo di serpente che vive nel lago Hebi sulle cime del Kagamiyama nel quale trascina la sventurata fanciulla.

39. In seguito la bambina verrà adottata da Murasaki. Rinunciare al ruolo di madre, finché togliendosi la vita, e affidare il proprio amato figlio alle cure paterne che sole possono garantirgli un'elevata posizione sociale, è un gesto eroico e generoso che identifica la protagonista di *Ama*, avvicinandola così alla dama di Akashi.

40. Un albero di pino custodisce i resti della pescatrice di *Ama* e ricorda le due sorelle di *Matsukaze*. Il pino, in quanto sempreverde, simboleggia un amore immutabile ed eterno. Allo stesso tempo, nelle credenze religiose giapponesi, costituisce un ponte tra il cielo e la terra che permette alle divinità di discendere tra gli uomini. Se di considera che l'unione tra nobili e pescatrici rappresenta una connessione tra l'alto e il basso, si può comprendere quanto la valenza simbolica di questo arbusto, in un tale contesto, sia tutt'altro che secondaria.

## Riferimenti bibliografici

- ABE, YASURŌ (1988). “Seizoku no tawamure to shite no geinō”. In Moriya, Takeshi *et al.* (a cura di). *Geinō to chinkon*. Bukkyō to nihonjin, 7. Tōkyō: Shunjūsha, pp. 173–218.
- BLAKELEY KLEIN, SUSAN (1991). “When the Moon Strikes the Bell”. *Journal of Japanese Studies*, xvii, pp. 291–322.
- BROCK, KAREN L. (1990). “Chinese Maiden, Silla Monk: Zenmyō and Her Thirteenth-century Japanese Audience”. In Weidner, Marsha (Ed.). *Flowering in the Shadows: Women in the History of Chinese and Japanese Painting*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 185–218.
- DANIELS, F. J. (1960). “Snake and Dragon Lore of Japan”. *Folklore*, lxxi, 3, pp. 145–164.
- FIELD, NORMA (1987). *The Splendor of Longing in the Tale of Genji*. Oxford: Princeton University Press.
- GRAPARD, ALLAN (1992). *The Protocol of the Gods*. Oxford: University of California Press.
- ISHIGURO, KICHIJIRŌ (1995). “Setsuwa to yōkyoku. Nō Ama o megutte”. *Kokubungaku*, xl, 12, 10, pp. 112–116.
- KAMENS, EDWARD (1993). “Dragon-Girl, Maidenflower, Buddha: The Transformation of a Waka Topos, the Five Obstructions”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, liii, 2, pp. 389–442.
- MARAINI, FOSCO (1960). *L'isola delle pescatrici*. Bari: Leonardo da Vinci editrice.
- KOYAMA, HIROSHI; SATŌ, KEN'ICHIRO (1998a) (a cura di). *Yōkyokushū*. In *Shinpen nihon koten bungaku zenshū*, 58. Tōkyō: Shōgakukan.
- (1998b) (a cura di). *Yōkyokushū*. In *Shinpen nihon koten bungaku zenshū*, 59. Tōkyō: Shōgakukan.
- MARTINEZ, DOLORES P. (2004). *Identity and Ritual in a Japanese Diving Village*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- MIYAMOTO, TSUNEICHI (2001). *Onna no minzokushi*. Tōkyō: Iwanami shoten.
- OMOTE, AKIRA; KATŌ, SHŪICHI (1974) (a cura di). *Zeami Zenchiku*. In *Nihon shisō taikai*, 24. Tōkyō: Iwanami shoten.
- ORIGLIA, LYDIA (1988) (a cura di). *Sei Shōnagon, Note del guanciale*. Milano: SE.
- PAUL, DIANA Y. (1979). *Women in Buddhism. Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- TAKEMOTO, MIKIO (1980). “Oyakomonogurui kō”. *Nōgaku kenkyū*, vi, pp. 81–122.
- TYLER, ROYALL (1992). *Japanese Nō Dramas*. London: Penguin.
- (1994). “The Nō Play *Matsukaze* as a Transformation of *Genji monogatari*”. *Journal of Japanese Studies*, xx, 2, pp. 377–422.

### Divers Amid the Waves of Passion

A world of divers, to be found in numerous genres of ancient Japanese literature, stands out in particular in two *nō*, *Ama* and *Matsukaze*. Although they tell different stories and manifest different themes, these two works are able to highlight and give voice to a character often relegated to the background given its humble class status. A web of references to myths and legends enhances the profile of the protagonist in each of these two works, allowing them to be considered admirable representatives of the diver character, whose destiny seems doomed to be one of abandonment. Indeed, the *kishuryūritan* (the pattern of noble exile) is the principal common aspect which unites the sad lives of these strong maidens overwhelmed by passion.

### 運命と情熱の波間に沈む海女 クラウディア・ヤッセッタ

海女という存在は、日本古典文学の多種多様なジャンルに広く認められるが、この海女の世界を特によく反映しているものとして、謡曲『海人』と『松風』がある。この二つの作品は、その筋とテーマは異なるものの、身分の低さゆえに多くの場合脚光をあびることのない海女という存在を主人公の位置にまで高めているという点で一致している。それぞれの作品の海女は、いずれも見捨てられる運命を背負っているのだが、日本の神話や伝説との強い結びつきを感じさせる、すばらしい登場人物に仕上げられている。いかに強い情熱も身分の違いを超えることができないという現実には、たくましい海女たちも押しつぶされる。この哀れな海女たちの物語には、しばしば貴種流離譚が、その共通項としてみてとれる。

Claudia Iazzetta

## Passione e sacrificio delle donne del mare nei drammi di Chikamatsu Monzaemon

BONAVENTURA RUPERTI

Le giovani erano bellissime; i loro corpi gentili e forti scivolavano nell'acqua con la naturalezza di un essere che si trova nel proprio elemento... (Maraini, 1960, p. 80).

Fosco Maraini dedica un libro di fotografia e un documentario, in parte con riprese subacquee, alle *ama* 海女 delle piccole isole di Hegura e di Mikuriya, nell'arcipelago delle sette isole (Nanatsujima), a largo della penisola di Noto nel Mar del Giappone.<sup>1</sup>

Ma l'universo degli *ama* 海人, sia pescatori che pescatrici, oltre che popolare le immagini (*ukiyo-e*) di celebri artisti di epoca Edo, da Harunobu a Utamaro da Hokusai a Kunisada (Toyokuni III), già prima attraversa il vasto scenario della poesia di corte (*waka*),<sup>2</sup> la dimensione drammatica del *nō*<sup>3</sup> e approda nel mondo tragico e fantastico del teatro dei burattini di Chikamatsu Monzaemon (1653–1724) per poi confluire nel *kabuki* e nelle arti figurative.

Il presente saggio cerca di tracciare un quadro di evoluzioni e trasformazioni del mondo e delle figure degli *ama* in particolare concentrandosi sui personaggi che compaiono nei *jōruri* storici (*jidaimono*) di Chikamatsu: da *Sasaki senjin* (L'avanguardia di Sasaki, 1686) (Ruperti, 2013) a *Satsuma no kami Tadanori* (Il signore di Satsuma, Tadanori, 1686) (Ruperti, 1998), da *Matsukaze Murasame sokutai kagami* (Matsukaze e Murasame, specchio in veste di corte, 1705–06?) a *Taishokan* (Taishokan, 1712) (Ruperti, 2005), a *Heike nyogo no shima* (Gli Heike e l'isola delle donne, 1719).

Nei suoi lavori Chikamatsu in particolare tende a riscrivere i modelli che derivano dal repertorio del *nō*, ossia soprattutto due drammi di vasta popolarità: *Ama* (La pescatrice di perle), con la leggenda del tempio Shido, sul recupero dal mare della gemma trafugata dal dragone; e *Matsukaze* (Matsukaze) con la storia d'amore che avrebbe legato il nobile esiliato Ariwara no Yukihira (818–893) a due *ama* sorelle, Matsukaze e Murasame, straziate dalla separazione dovuta al suo rientro alla capitale. Tuttavia, nel rielaborare queste due vicende — ma anche altre tradizioni legate al mondo marino o storie la cui ambientazione in qualche modo si congiunge con il

1. Si veda il contributo di Luigi Urru nel presente volume.

2. Si veda il contributo di Giuseppe Giordano nel presente volume.

3. Si veda il contributo di Claudia Iazzetta nel presente volume.

paesaggio e l'universo di mare, coste e isole — conferisce a queste figure femminili dei caratteri speciali e dei ruoli di spicco, collocandoli in intrecci di straordinaria potenza creativa che contribuiranno a delineare l'immagine delle *ama* nell'immaginario dell'epoca anche nel *kabuki* e nelle arti figurative, per giungere ai romanzi di Mishima Yukio<sup>4</sup> e ai molti film a questo mondo ispirati.

### 1. Gli *ama* nei documenti storico-letterari

Le più antiche testimonianze sulle popolazioni delle coste, *ama*, e le loro abitudini di vita e sostentamento in documenti storico-letterari,<sup>5</sup> risalgono agli antichi annali cinesi, il *Weizhi Dongyi zhuan* (*Gishi wajin den*, tardo III secolo),<sup>6</sup> in cui si annotano le consuetudini di vita delle genti delle acque nel regno di Yamato.

Ma in ambito nazionale sia nel *Kojiki* (Cronaca di antichi eventi) che nel *Nihon shoki* (Cronache del Giappone), nel VII secolo appaiono i termini *ama* 海人/あま e *amabe* 海部, popolazioni dedite a pesca e navigazione e province e villaggi di pescatori. Già in questi documenti sembra delinearci quella distinzione che giunge fino a oggi tra la pesca di pesci con arpioni, fiocine, canne, lenze, reti o altro dalla costa o da imbarcazioni da parte degli uomini *ama* 海士, e la pesca/raccolta invece di crostacei, molluschi, alghe o altro da rocce, scogli, sulla costa e poi tramite immersione da parte delle donne 海女, che pressoché nude (oggi per lo più con tenute candide o con la muta da subacqueo) via via con l'ausilio di strumenti, con l'impiego di ceste e altri attrezzi, funi per il richiamo ecc., si immergono nelle acque per raccogliere anche tra fondali marini di notevole profondità la ricchezza di frutti dell'oceano.

Ma le attestazioni più ricche, di vocaboli, paesaggi, attività che fervono intorno alle coste, si riconoscono anche nella meravigliosa dovizia delle canzoni del *Man'yōshū*, dove con varietà di appellativi si rispecchia l'universo di popolazioni legate al mare e al suo ambiente, come testimoniano i termini: 白水朗, 安麻, 海末通女, 海部, 海子, 白朗, 阿末, 阿麻, 海女, 海夫, 海部處女, 潛女, 魚童女, 磯人. Le poesie ritraggono immagini di donne del mare che “falciano alghe” (*tamamo karu ama* 玉藻刈る海女), che “bruciano il sale” (*shio yaku* 塩焼く), abitanti del mare che “si immergono” (*katsugi suru ama* 潜する海子, 潜する白水朗) da cui affiorano anche le loro attività di sussistenza. E tale si riflette ad es. in maniera emblematica nei versi

*Ise no ama no* Come conchiglia d'aliotide,

4. In particolare il romanzo *Shiosai* (La voce delle onde) del 1954 e il suo universo di apollinea bellezza che abbraccia in una visione ideale la vita di una comunità insulare a Kamishima, affacciata sull'Oceano Pacifico, con l'armonia greca dell'Egeo.

5. Per un quadro generale sulle *ama* nei documenti storico-letterari e in epoca moderna e contemporanea ci si rifà a Tanabe (1993, pp. 23-75).

6. Titolo abbreviato della sezione (volume xxx) del *Sān guó zhì* (*Sangokushi*, Cronache dei tre regni, 233-297) dedicata alla collocazione geografica e alla descrizione politica e di abitudini di vita nei regni del Giappone del tempo, nel II-III secolo.

*asa na yū na ni* che le pescatrici d'Ise  
*kazuku to u* da mane a sera si dice  
*awabi no kai no* colgono immergendosi,  
*kataomoi ni shite* spaiato è l'amore mio  
 (xi: 2798, Kojima; Kinoshita, Tōno, 1995, p. 274).

dove appaiono quei gesti che tutt'oggi si associano all'immagine delle pescatrici.

Emerge già qui infatti un altro tratto saliente: il legame con la pesca degli *awabi*, abaloni o orecchie di mare, monovalvi aliotidi che venivano inviati alla capitale come offerta di particolare pregio, cibo rinomato, esempio di ostrica di cui, essiccata, è possibile la conservazione e dunque offerta prediletta all'imperatore, alla corte imperiale, o al santuario di Ise, come registrano il *Kōtaijingu gishiki chō* (Registro di cerimonie del grande santuario di Ise, 804), o lo *Yamato hime seiki* (Annali della principessa Yamato, inizio periodo Kamakura).

La funzione cerimoniale e il valore augurale di donazione particolarmente pregiata attribuita agli *awabi* inviati dalle regioni sul mare alla corte imperiale e anche ad autorità locali, ritorna confermata nel cerimoniale di corte più importante, lo *Engishiki* (Cerimoniali dell'era Engi, 927). E testimonianze di leggende e legami con le province dell'impero nei *fudoki* (in particolare nelle cronache delle province di Hitachi, Izumo, Bungo, Bizen: *Hitachi no kuni fudoki*, *Izumo no kuni fudoki*, *Bungo no kuni fudoki*, *Bizen no kuni fudoki*) dove regione per regione vengono registrati in una ricca elencazione i doni del mare offerti: dai molluschi gasteropodi, abaloni, ostriche (*kaki*), trottolo di mare (turbinidi) (*sazae*), ai pesci (tonnetti, orate ecc.), dai cefalopodi (polpi, seppie ecc.), ai crostacei (gamberi, aragoste ecc.), ai ricci di mare, dalle alghe marine (*tamamo*, *mirume*, *nori*, *wakame*, *mozuku*, *hijiki* ecc.) al sale.

Ancora gli abitanti dei villaggi di mare appaiono nel *Wamyō(ruijū)shō* (Scritto di nomi giapponesi classificati per affinità, intorno al 934) e l'universo delle popolazioni del mare affiorano anche nella narrativa, dall'*Utsuho monogatari* (Storia di un albero cavo, fine secolo x) ad alcuni richiami tra i molteplici racconti raccolti nel *Konjaku monogatari shū* (Raccolta di racconti d'ora e di un tempo, secolo xi).

In epoca medievale, anche se è il periodo più povero di attestazioni e di ricerche specifiche, non mancano riferimenti anche nei versi dell'antologia poetica di Saigyō (1118–1190), il celebre *Sankashū* (Antologia della casa di montagna), o in opere storiche come l'*Azuma Kagami* (Specchio d'oriente, fine xiii–inizio xiv secolo).

E tali immagini impresse nell'immaginario e nella realtà dei molti viaggiatori non mancano di affiorare infine con voci specifiche dedicate a *ama* 蛸 o *tanjin* 蛸人, nelle opere enciclopediche illustrate del periodo Edo, dal *Kimōzui* (Dizionario illustrato per istruire, 1666) al *Nihon shakumyō* (Interpretazione dei nomi giapponesi, 1699) di Kaibara Ekiken (1630–1714), al celebre e monumentale *Wakan sansai zue* (Enciclopedia universale illustrata nipponica, 1712 circa, voll. vii–viii), ove si delineano le diverse tipologie in base a sesso o a attività.

## 2. Il mondo di Chikamatsu: da Fujito a Matsukaze, follia, vendetta e amore

Nei drammi per il teatro dei burattini, Chikamatsu, sin dalle prime opere nate dal sodalizio con Takemoto Gidayū (1651–1714), nella sua impetuosa immaginazione dà

spazio a personaggi di *ama*. In particolare spiccano tra i suoi drammi giovanili *Sasaki senjin* (*Sasaki ōkagami*, Grande specchio dei Sasaki, 1686) e *Satsuma no kami Tadanori* (1686), che ugualmente affrontano la materia epica dello *Heike monogatari* (Storia della casata Taira): in uno il protagonista evidente dal titolo è Sasaki Saburō Moritsuna e l'avanguardia di Fujito; nel secondo invece il guerriero Taira no Tadanori. Ma in entrambi, personaggi di giovani fanciulle *ama*, per amore o riconoscenza, per vendetta o sacrificio, intrecciano le loro vite con quelle degli "eroi" protagonisti. In entrambi i *jōruri*, Chikamatsu mette in relazione due *ama* non più con nobili di corte, ma con uomini d'armi, da un lato un rude esponente dei Minamoto e dall'altro invece una figura più vicina all'eleganza della corte rappresentata da un guerriero Taira.

In *Sasaki senjin*, Chikamatsu riprende l'episodio di Fujito dello *Heike monogatari* (*maki x*) ma si inserisce sulla scia di *jōruri* antichi che traggono spunto drammatico dal *nō Fujito*. Come nel *nō* e nei precedenti la vicenda si focalizza sul dolore dei familiari dell'uomo della costa, che dopo aver rivelato a Moritsuna come poter guardare il mare fino all'isola di Kojima, viene da lui ucciso perché non lo riveli ad altri e il merito dell'impresa sia solo suo.

Ma la riscrittura di *Fujito* di Chikamatsu proietta i personaggi femminili, le figlie del pescatore, due *ama*, Matsuyoi e Shigure, e la madre, al centro della trama. L'incontro e il salvataggio delle due fanciulle (imprigionate dall'infame fratello Hirotsuna) da parte di Moritsuna, la conseguente riconoscenza del padre delle *ama* che rivela così al guerriero come guardare il mare fino all'accampamento degli Heike, conducono però fatalmente alla sua immediata uccisione. L'impresa di Moritsuna, che lo fa coinvolgere al successo e al riconoscimento del dominio sul feudo, ha come controparte lo strazio dei familiari del pescatore. Le *ama*, che erano giunte a innamorarsi di quel guerriero valente e baldo che le aveva liberate, precipitano nel dolore, al punto che come nel *nō Matsukaze*, assieme alla madre accecata dalle *la-crimine*, attingono incessantemente l'acqua del mare, ma per cercare il corpo del congiunto. La scena diventa danza di "follia", culmine tragico che, riecheggiando il *nō Matsukaze*, riverbera in mille sentimenti il dolore della perdita di un proprio familiare, compagno e padre, fino a che Moritsuna, accorso in preda al senso di colpa, non riconosce la propria responsabilità e spiega le ragioni del suo gesto promettendo protezione e sostegno ai familiari del suo benefattore.

L'attenzione e il pentimento di Moritsuna nei confronti dei familiari del pescatore vengono però contrastati e vanificati dalle continue malefatte del fratello Hirotsuna tanto che, come dal loro primo impulso, le due pescatrici progettano una vendetta contro Moritsuna e giungono a un tentativo (fallito) riuscendo fortuitamente a introdursi, travestite, nella residenza accolte dalla sorella minore del guerriero, Hagi no mae.

Nel finale la madre cieca rapita da Hirotsuna, rischiando anche lei di trasformarsi, come il marito, in vittima della crudeltà e arrivismo dei guerrieri, viene salvata e il dramma si chiude con una risoluzione finale augurale che vede la morte del malvagio Hirotsuna e il felice matrimonio delle due *ama* con Moritsuna stesso e il fratello maggiore Takatsuna.

In tutto il dramma le due pescatrici appaiono come fanciulle appassionate, spontanee, schiette, sensuali, manifestazioni di fascino istintivo e naturale sincerità: subito invaghitesì si intrattengono con il nobile guerriero elegante che le ha soccorse,



ma poi tramutate in vittime, dell'uccisione del padre, della sorte crudele della madre, della follia, si dimostrano irruente, ora anche nell'impulso immediato di uccidere Moritsuna per vendicare l'uccisione del padre, il dolore della madre, ma ora anche premurose nel prendersi cura di lei.

Se nel *nō Fujito* le parole della madre del pescatore sono un atto di accusa contro la logica del guerriero, contro la guerra, le parole che Chikamatsu mette sulle labbra della vedova, in preda alla follia e accecata dal dolore, sono espressione inequivocabile dell'orgoglio dell'umiltà e della lealtà, delle genti del mare ma anche di tutte le classi che all'aristocrazia militare sono soggette:

Il nostro consorte Tōdayū, pur essendo un bruciatore di sale, è superiore a un samurai. E proprio per questo ha perso la vita... (Chikamatsu zenshū kankōkai, 1985, p. 231).

E quando una seconda volta Hirotsuna si presenta per rapire la vedova, dichiarandosi agli ordini di Moritsuna, e fuggendo rivela lo scopo del rapimento della donna destinata a essere immolata, nello stesso vassallo di Moritsuna, Monta, che le accudisce, s'insinua il dubbio sulla buona fede e sul reale pentimento del suo signore, e soggiunge:

Per loro egli è il nemico del padre. E tuttavia, poiché ha percorso la via di guerriero dando prova d'un sentimento degno di un signore del paese, ... che, pur avendovi affidate a me, ora in maniera irrazionale rapisca e si macchi di una colpa di simile crudeltà. ... si dimostra un guerriero-bestia, inferiore alla gente della terra! ... Orbene, d'ora in avanti non si chiamerà più "signore del feudo" ... (Chikamatsu zenshū kankōkai, 1985, pp. 246-247).

Si risolve così a condurre le fanciulle con sé per soccorrerne la madre, precipitandosi fino a Kamakura.

Nel finale augurale che si suggella con il matrimonio delle due pescatrici con due fratelli "savi" del casato dei Sasaki, le parole di Hatakeyama no Shigetada (1164-1205), personaggio che ricorre nel teatro di epoca Edo come emblema di saggezza tra i consiglieri dello *shōgun* Minamoto no Yoritomo, si riflette ancora una volta una nuova scala sociale di valori:

Per la moglie di un guerriero non conta il lignaggio, il fondamento è il coraggio d'armi... (Chikamatsu zenshū kankōkai, 1985, p. 272).

e di fatto si proclama il superamento delle differenze di rango e riconosce il valore, l'ardimento e la valentia di quelle donne.

Così nel dramma di Chikamatsu, conquistano un ruolo di primo piano i personaggi femminili: non tanto gli eroi Minamoto, non tanto il pescatore, quanto le due *ama*, la vedova, la sorella di Moritsuna (Hagi no mae).

E in quel tramutarsi della traccia amorosa in sentimento di vendetta e di affetto per la propria madre, motivo della vendetta che anima le azioni delle due appassionate sorelle fino al finale fausto in cui si sposano con Moritsuna e Takatsuna, il

ritorno all'amore intende celebrare il superamento d'ogni limite di rango o divisione sociale.

### 3. Dalla poesia: amore e morte, passione e sacrificio

Al nucleo semantico di *Satsuma no kami Tadanori* vi è il tema della poesia: l'amore per la poesia, l'immortalità che questa conferisce, la gloria e consolazione di vedere i propri versi accolti in un'antologia imperiale, che nel *jōruri* si concretizza visivamente sulla scena nei versi di *Ryoshuku no hana* (Riparo tra i fiori) vergati su un *tanzaku*:

*Yukikurete* Se all'imbrunire  
*ko no shitakage wo* all'ombra d'un albero  
*yado to seba* trovo riparo  
*hana ya koyoi no* dei fiori io sarò  
*aruji naramashi* l'ospite di una sera  
 (Chikamatsu zenshū kankōkai, 1985, p. 142).

Anche qui tornano in scena due *ama*, le cognate Mikazuki e Akebono. In questo caso l'incontro dell'eroe Tadanori con le due *ama* avviene sulla spiaggia di Suma, quando esse si aggirano nei pressi dell'accampamento degli Heike. Tadanori chiede loro di intrattenere il piccolo Antoku e la corte, ivi ritirati in fuga, con la descrizione delle bellezze dei luoghi ameni nei dintorni. Ma quando Tadanori per compensarle offre loro dei doni, commosse dalla sua gentilezza e sensibilità, tentano d'uccidersi in preda al rimorso. Rivelano così d'essere state minacciate e assoldate dai Genji (in particolare colui che nel mondo teatrale è raffigurato come il più perfido tra i condottieri di Yoritomo: Kajiwara no Kagetoki, 1140–1200) per avvicinarsi all'accampamento e appiccarvi il fuoco. Mikazuki, giovane vedova, confessa d'aver accettato di compiere quel gesto per la propria indigenza e la necessità di sostenere la suocera.<sup>7</sup> Tale sentimento di pietà filiale, il pentimento e la disposizione a uccidersi per la vergogna però commuovono a tal punto Tadanori che lascerà libere le due fanciulle e affiderà per di più il dono della poesia scritta su un *tanzaku* in ricordo di sé. E proprio il sentimento di colpa e di riconoscenza verso la delicatezza d'animo di Tadanori spingerà Mikazuki a seguire il guerriero sul campo di battaglia di nascosto e addirittura a sostituirsi a lui al momento della battaglia quando verrà trafitta dal malefico Dōzen. Mikazuki così tuttavia non solo finisce uccisa ma neppure riesce a sottrarre Tadanori — come del resto non era riuscito alla fidanzata Kiku no mae che ne porta il figlio in grembo — alla sorte mortale a cui è destinato per la promessa compiuta a Rokuyata da cui si lascia infine uccidere.

*Satsuma no kami Tadanori* dunque riscrivendosi sui *maki vii* e *ix* dello *Heike monogatari* e sulla traccia del capolavoro di Zeami, *Tadanori*, rilevando la figura di

7. L'invenzione coincide qui con una realtà in cui le *ama* sono state e sono in molti casi di fatto fonte economica di sostentamento principale della famiglia, laddove spesso l'uomo ha tuttora un ruolo di secondo piano di supporto: accompagnare la moglie rimanendo sulla barca, ritirare la fune che la lega quando necessario, riporre le prede, proteggerla da eventuali pericoli.

guerriero elegante e raffinato poeta con un ingegnoso gioco di doppi e conseguenti colpi di scena di grande effetto drammatico, pone il culmine tragico nella morte del raffinato eroe ma anche la figura leale, sventurata e fragile di Mikazuki.

Anche qui le *ama*, che appartengono allo scenario emozionale di Suma, alle sue coste e all'immaginario degli spettatori, si stagliano per la loro generosità, e la sensibile Mikazuki, commossa dalla munificenza di Tadanori, si trasforma in vittima sacrificale per sua scelta ma, suo malgrado, inutile capro espiatorio usato da Dōzen nel suo tentativo di dimostrare a proprio merito l'uccisione di Tadanori. Se *Sasaki senjin* traccia una vicenda che si chiude nella sostanza in forma augurale, pur nella morte del padre Tōdayū, per le *ama* che assurgono al ruolo di consorti, non altrettanto si può affermare per Mikazuki e Tadanori, anche se per quest'ultimo, a suggerire in maniera augurale l'azione scenica, Chikamatsu inventa il figlio partorito da Kiku no mae che rimane a ricordo del padre, in una proiezione verso il futuro. Per Mikazuki, colpevole ma pentita, ammirevole, generosa e sensibile, sposa e figlia amorevole, colpita dalla sensibilità di Tadanori, rimane una morte ingiusta e vana per mano del crudele impostore Dōzen.

#### 4. Matsukaze e Urashima: complotti a corte e l'universo del mare

Il *nō Matsukaze* e le sue protagoniste tornano prepotentemente in scena, sin dal titolo, in *Matsukaze Murasame sokutai kagami* anche se in un'originale combinazione con la leggenda di Urashima Tarō.<sup>8</sup> L'intreccio nasce, come nei drammi sull'impero (Rupert, 2009), intorno a un conflitto per la conquista del potere, allorché, per sventare eventuali complotti delle forze avverse, Ariwara no Yukihira, tutore del principino ereditario affidato alla sua consorte Tsukasa no mae, designata sua nutrice, d'intesa con Sōjō Henjō (816–890), è costretto su due piedi a sostituire il principino, disgraziatamente morto nel corso di una cerimonia solenne di presentazione al santuario, con il figlio Urashima Tarō che al suo rientro nel mondo umano per caso s'aggira sperduto nelle vicinanze del santuario. Matsukaze, amante di Yukihira, entra in scena dunque diventando balia di un principino che misteriosamente (per chi non ne conosce la vera origine di creatura metà umana e metà marina, nata dalla relazione tra il pescatore e Otohime, principessa del castello negli abissi marini), predilige al latte materno il pesce crudo: chi meglio di una pescatrice potrebbe allevarlo! D'altro canto, la vera madre Otohime, dopo aver sventato sotto le sembianze di enorme pesce il tentativo dei complottatori di avvelenare l'erede con un pesce dal fegato velenoso, provando nostalgia per la sua creatura e temendo di morire in seguito alle ferite dagli ami dei perfidi, chiede a Matsukaze di potersi sostituire a lei. Quindi, contro la sua riluttanza, si tramuta in serpe e s'introduce nel corpo della pescatrice per riabbracciare e accudire personalmente il piccolo. Tuttavia la consorte di Yukihira, ascoltandola dialogare teneramente con il figlio s'ingelosisce di Matsukaze, che sospetta amante del marito e madre dell'infante, e rivela il segreto al fratello Muguramaru. Questi, che agisce sotto la scellerata guida del monaco Gōjaku, fratello del precedente imperatore costretto in abiti talari ma che ha mire sull'impero,

8. Il personaggio di Urashima riappare in un altro *jōruri* di Chikamatsu: *Urashima nendaiki* (Cronaca di Urashima, 1700 o 1722).

si rimette in azione tentando il rapimento del piccolo. Il I *dan* culmina dunque con il rapimento del principino e la sua liberazione per mano della stessa Otohime che, tuttavia lo porta per sempre con sé nel mare, disgustata da egoismi gelosie e attaccamenti del mondo umano e recando via con sé la preziosa spada tesoro, un tempo oggetto magico del castello del dragone. Il II *dan* vede il traumatico ritorno di Urashima, come in una macchina del tempo, al suo paese, con le sue disavventure per la disconnessione tra il tempo nel mondo in superficie e il tempo trascorso tra gli abissi del mare, con l'incontro fortuito tra i suoi discendenti e questo antichissimo avo di cui s'era quasi perduto il ricordo (ma preservata la tomba), e il sacrificio dei suoi pronipoti per la causa di Yukihira, di cui nel frattempo è stato scoperto l'inganno anche se a fin di bene.

Nel III *dan* dunque il fallimento dello stratagemma della sostituzione del principe imperiale e la perdita della preziosa spada costringe all'esilio Yukihira, confinato a Suma, ove il fratello Narihira e le due *ama*, Matsukaze e Murasame, cercano di aiutarlo. Anche qui, come in *Sasaki senjin*, le due *ama* sorelle — nell'invenzione di Chikamatsu cresciute separate e riconosciutesi sorelle in questo frangente — nondimeno rivaleggiano per l'amore del fascinoso nobile, e il fratello.

Traspare qui il carattere appassionato di Matsukaze, che viene dipinta in preda alla follia nelle parole di Narihira, scambiato con il fratello:

Dunque la Matsukaze di cui ho sentito sei tu? Cadere in preda alla follia anelando al proprio amante è nelle consuetudini ed è segno delle umili pescatrici. Ma che desolazione, che fuggevolezza nello scordare il volto dell'amante! È follia nella follia! (Chikamatsu zenshū kankōkai, 1986, p. 69).

Alfine, come in sogno, le due sorelle in una sfida per disputarsi la conquista del nobile amante, raggiungono il profondo del mare e recuperano la spada tesoro dell'impero.

Qui la narrazione mirabile di mille intrecci e invenzioni di Chikamatsu, finora dispiegate nella dimensione del fantastico — con i prodigi di Otohime e le vicissitudini derivanti da sovrapposizioni di dimensioni di passato e futuro offerte dal mito di Urashima — si libra verso il meraviglioso nella descrizione delle profondità marine. Raggiungendo tratti di magnifica poesia per luci e immagini, per l'incanto di flutti e abissi, con capacità mirabile di domare e orchestrare paure e inquietudini, rivalità e spirito indomito delle provette nuotatrici nell'immensità del mare fa compiere l'impresa nella dimensione tra magico e reale del sogno.

D'altro canto, nell'opera entrano in gioco come personaggi varie figure di poeti di cui si richiamano le liriche e le tradizioni connesse: trascorrendo da Yukihira ai versi di Narihira, alle poesie del monaco Henjō che li affianca, traducendone i versi in immagini. Dall'universo subacqueo lungo la costa di Suma la scena nel IV *dan* si sviluppa ora in superficie nel *michiyuki* con il viaggio della consorte di Yukihira che, pentita per aver causato con la sua gelosia l'allontanamento del consorte, con Henjō raggiunge Nishinomiya e, con un gioco di inganni e la sequenza dei divertimenti delle trottole, incontra per caso il consorte e con la generosità delle due *ama*, disposte al sacrificio, e il suo sincero pentimento, ottiene il perdono di Yukihira riabilitato grazie al recupero della spada.

Il dramma, così ricco di *coups de théâtre* e effetti spettacolari mirabolanti, si

chiude infine con il perdono di Yukihiro che rientra trionfalmente alla capitale, e la punizione dei malvagi, incastonando al suo interno come “teatro nel teatro” il finale spettacolare di una rappresentazione del *kyōgen Utsuozaru* (La scimmia da faretra) dedicata alla divinità marina del dragone in riva al lago di Hirosawa: qui di colpo togliendosi la maschera di scimmia si manifesta infatti il maligno Gōjaku, rivelatosi spirito demoniaco, che cerca di sopraffare Yukihiro ma viene disintegrato dalla forza pressoché divina di Urashima Tarō stesso.

In questa ridda d’ingegnosi eventi in un fantasioso intreccio di personaggi, con stile più maturo e disinvolto Chikamatsu si abbandona al gusto ingegnoso della finzione (Gerstle, 1986), al divertimento d’inventare fiabe che fanno convivere mescolandoli in una stessa trama i protagonisti di leggende differenti. In un gioco meta-teatrale di gustosissima combinazione parodistica, con effetto ora umoristico ora tragico, egli dispiega la sua fantasia nel mettere in azione le due *ama* sbizzarrendosi nella dimensione immaginifica scatenata dall’elemento marino.

Anche qui, alle parole di Tsukasa no mae in preda alla gelosia credendo d’essere stata ingannata e che l’infante sia figlio di Yukihiro e Matsukaze:

Anch’io sono figlia di nobiltà di corte. Per quanto sia caruccio da accudire, che il figlio generato da un’umile *ama* sia principe o nobile imperiale... (Chikamatsu zenshū kankōkai, 1986, p. 24).

fanno eco nel I atto quelle di Matsukaze rivolte al monaco Henjō mentre in fretta e furia a cavallo si precipita verso la corte per una questione capitale e viene intralciato da lei:

Anche per me è una questione importante, di vita o di morte, laddove non c’è distinzione tra alto rango e umili origini... (Chikamatsu zenshū kankōkai, 1986, p. 27).

## 5. Dalla lotta tra Iruka e Kamatari al recupero della perla: amore per il proprio uomo e amore materno

Ulteriore dimensione creativa conquista il personaggio di *ama* nel *jōruri Taishokan*, rappresentato prima del 1712. Anche questo si iscrive in un fortunato filone di opere e drammi sulla lotta titanica tra Soga no Iruka (?–645) e Fujiwara no Kamatari (614–669) abbinandolo con la leggenda sulla perla del tempio di Shido. La vicenda del recupero della gemma perduta nel profondo degli abissi perché sottratta dal dragone dai *kōwaka bukyoku* al *nō Ama* era apparsa in molte variazioni nei *kojōruri* e si sviluppa anche nel teatro d’attori, il *kabuki*. Chikamatsu la rielabora nel contesto delle relazioni tra Cina e Giappone perché la perla (*menkō fuhai no tama*) è tra i doni che l’imperatore della Cina invia in Giappone in cambio della consorte, la principessa figlia di Fujiwara no Kamatari. Nella formidabile e ferocissima lotta con Soga no Iruka, Kamatari si ritira in esilio volontario a Shido e qui prepara però l’impresa per il recupero della gemma che nel frattempo è finita trafugata. A tal fine si avvale della relazione tra il suo vassallo Norikaze e l’*ama* Mangetsu: l’impresa ha successo (se così si può dire) ma a costo del sacrificio di Norikaze (figlio degenerare

che conta così di essere riabilitato) con la perdita di tutti i suoi familiari e soprattutto con la morte dell'*ama* Mangetsu, a cui Norikaze tutto immola pur di convincerla all'impresa. Così anche il padre di lei:

Su, Mangetsu, non comportarti da codarda. Si dice che anche se non si muore per riconoscenza, si muoia per dovere. Morire in battaglia per un guerriero e morire sul mare per un ama è per così dire lo stesso. In particolare è un caso vitale per l'impero: muori dunque, ti prego, offrendo la tua vita per il signore Kamatari! (Chikamatsu zenshū kankōkai, 1987, p. 484).

E lei stessa spira per amore di lui ma, riprendendo le parole del nō, con il privilegio che in cambio della perla al figlio, adottato da Kamatari, saranno riconosciuti i nobili natali e il conseguente accesso a ranghi di corte:

Or dunque, davvero dite che questo bimbo sarà un nobile nipotino da voi adottato? E ne farete il vostro erede? Ah, quanto vi sono grata, e riconoscente! E che nel grembo di una umile pescatrice alberghi un nobile di tale rango non sarà solo per una vita / generazione. . . Per usare un paragone, che il sole e la luna riflessi su una pozzanghera rilucano di maggiore splendore, questa sono io. Non lascio alcun rimpianto. L'unico rimpianto sono il mio consorte, il mio vecchio genitore, che vi affido (Chikamatsu zenshū kankōkai, 1987, p. 491).

Così a differenza del nō, nel lavoro di Chikamatsu la pescatrice compie un'impresa impossibile a costo della vita per amore del suo uomo e solo in secondo piano ne deriva il successo del figlio che diventa nipote di Kamatari, Fusazaki *no daijin*, superando il limite estremo della profondità degli abissi marini e facendo varcare al figlio il limite invalicabile del rango della nascita. Anche qui la pescatrice, gelosissima dell'affascinante marito di nobile nascita, impulsiva e appassionata, forte e impavida, alla fine per il marito prima di tutto, si lancia invano tra i flutti e consente a Kamatari di inscenare il recupero e mettere in atto uno dei suoi stratagemmi politici più sottili, utile ai fini dei rapporti con la Cina, suggello di un'alleanza con il generale cinese Manko che infine condurrà alla sconfitta definitiva di Soga no Iruka.<sup>9</sup> E anche qui, in una visione disincantata, l'*ama* umile e devota rimane schiacciata, assieme ad altri individui, dal gioco spietato del potere.

9. Un'altra presenza femminile legata al mondo acqueo compare in *Tenjinki* (Cronaca di Tenjin, 1714), ispirato alla leggenda di Sugawara no Michizane e il nō *Raiden* (Fulmini e lampi), con un personaggio di danzatrice, Izayoi, che nuotando insegue la nave che trasporta Michizane verso l'esilio ma viene uccisa da una freccia lanciata dagli avversari. L'immagine della provetta nuotatrice che viene poi uccisa torna nel personaggio di Chidori in *Heike nyōga shima*.

## 6. Dall'umanità di Shunkan al sacrificio di Chidori

Al 1719 risale la prima rappresentazione di *Heike nyogo no shima*, dramma di Chikamatsu il cui celebre II atto dedicato al personaggio di Shunkan, commovente e intenso, tuttora assai frequentemente portato in scena sia nel teatro dei burattini sia nel *kabuki*, riscrive alla sua maniera il magnifico dramma *nō Shunkan* (Rupert, 1995).

Ispirata allo *Heike monogatari* e soprattutto alla versione del *Genpei jōsuiki* (Cronaca di prosperità e declini di Genji e Heike) di periodo Kamakura, la trama si costruisce intorno alle gesta di arroganza prepotenze e abusi di Taira no Kiyomori (1118–1181), al culmine della sua potenza, che sin dall'inizio, in preda alla consueta lussuria, invaghitosi della moglie di Shunkan, Azumaya, rifiutato la ricatta e tramite Taira no Noritsune la costringe al suicidio. Tuttavia Noritsune, dopo aver eseguito i suoi ordini, portandogli il capo della giovane donna lo mette di fronte alle sue responsabilità (I *dan*). Nel II *dan* si compie la sua vendetta anche contro Shunkan, Naritsune e Yasuyori, accusati di aver complottato contro gli Heike, ed esiliati nella lontana e arida isola dello zolfo, Kikaigashima (L'isola del mondo dei demoni). Nella sua rivisitazione della storia di Shunkan Chikamatsu tuttavia inventa un nuovo personaggio, l'*ama* Chidori (Uchiyama, 2009; Sakamoto, 1993), deliziosa e spontanea fanciulla di cui s'innamora il più giovane Naritsune e l'atto si apre con il reincontro di Shunkan con i compagni di sventura e la celebrazione delle nozze. Ma in quest'atmosfera di desolazione e miseria, mestizia e felicitazioni, di nostalgia e auguralità, si compie anche l'accadimento a lungo agognato: l'arrivo della nave che porta l'avviso d'amnistia agli esiliati. Tuttavia, l'editto di indulto recato dal malvagio Senoo esclude il nome di Shunkan, che si abbandona alla disperazione. Ma, nella rielaborazione di Chikamatsu, a differenza di quanto testimoniato dallo *Heike monogatari* e ripreso nel *nō*, per intercessione del saggio e magnanimo Taira no Shigemori (1138–1179) e Noritsune, un secondo messo rivela un'integrazione al proclama secondo cui anche Shunkan è stato aggiunto *in extremis* tra i graziati pronti per l'agognato ritorno alla capitale. Ma quando tutti si accingono a salire sulla nave, il messo Senoo, degno sgherro di Kiyomori e emblema di ottusa crudeltà, non consente a Chidori di salire sulla nave. Shunkan si oppone strenuamente protestando ma si scontra con il rifiuto più totale e, quando Senoo nel ribattere gli rivela la morte dell'amata Azumaya, egli a sorpresa si risolve d'uccidere Senoo e rinunciare al suo posto sulla nave e al ritorno alla capitale a favore di Chidori (II *dan*).

Nel III *dan*, quando Kiyomori invita l'imperatore in ritiro Goshirakawa su una nave augurale (bucintoro) e s'appresta a ucciderlo facendolo precipitare in mare, sarà proprio il provvidenziale intervento di Chidori, provetta nuotatrice, a salvare il sovrano. Di fronte a questo, orribilmente indispettito, Kiyomori si vendica trucidando la fanciulla. Negli atti seguenti il racconto si dipana con le peripezie di Tokiwa *gozen* in fuga con il piccolo Yoshitsune, ma il finale si chiude con la morte dello spietato Kiyomori tormentato dai fantasmi di Azumaya e Chidori, le donne da lui crudelmente avversate.

Tuttavia, alla visione del magnifico II atto, oltre alla grandezza tragica e toccante magnanimità della rinuncia di Shunkan, che rimane solo nell'isola, nelle orecchie dello spettatore rimane l'eco di quelle parole nel *kuadoki* di Chidori:

Si dice che i *bushi* conoscano la compassione ma è falso, è un'invenzione!

Nell'isola dei demoni, di demoni non ve ne sono, i demoni sono nella capitale. . .

Ah, demone crudele! Divinità demoniaca! A caricare sulla nave una donna forse che la fragile nave s'appesantisce? Non hai occhi per vedere i lamenti della gente, non hai orecchi per udirli? Fatemi salire, su! Vi supplico. . .!" e levando la sua voce lo richiama. . . (Chikamatsu zenshū kankōkai, 1990, p. 157).

Il personaggio dolce e delizioso di Chidori, quel burattino tenero eppure forte, che rappresenta una pescatrice, con la sua ingenua umanità, con naturale sensualità e il sentimento puro e sincero di donna che chiede di poter partire con il suo sposo, è uno dei più belli e commoventi di Chikamatsu. E in quel grido è racchiuso il sentimento toccante delle umili genti, che come la pescatrice, si appellano al sentimento: quel sentimento di compassione e umanità a cui il potere, i feroci potenti (Kiyomori) e i loro crudeli e ottusi esecutori (Senoo) — che chiudono il cuore alla supplica e si fanno stolidi e feroci esecutori di un ordine senza spazio all'elasticità e alla supplica. E in tali sentimenti trapelano le inappellabili ma incancellabili rivendicazioni della gente comune del periodo Edo.<sup>10</sup>

E riaffiora qui il tema fondante che percorre tutte le manifestazioni artistiche di quell'epoca, ma più evidente che mai nel teatro, sui palcoscenici del teatro dei burattini o del *kabuki*: la rivendicazione dell'"umanità" che è data da coraggio, eroicità, virtù morali, capacità di lottare per ideali e valori, di votarsi per una causa maggiore, di sacrificarsi sino alla morte propria e di propri familiari, un coraggio che non manca ai "minori", a chi non ha nobili natali, a gente decaduta o misera, precipitata o costretta alla disperazione e al livello più basso della condizione umana, come Shunkan o come Chidori, o come Norikaze e Mangetsu.

E oltre questo s'intravede in lontananza che la grandezza è di chi davvero è immagine dell'umanità, di chi opera in nome di quegli ideali condivisi con lealtà e devozione. E si profila in controluce quella rivendicazione di uguaglianza e parità, che va ben oltre le distinzioni di rango o di classe, che arriveranno solo in epoca moderna ma che nei teatri di tutto il mondo gli uomini d'arte e di palcoscenico hanno sempre perseguito. Una richiesta di riscatto che in epoca Edo discute e annulla, senza poterlo fare esplicitamente, la gerarchia in ranghi e i privilegi e l'arroganza che da questi talora emergono. È il *mibun*, la contestazione di questa differenza istituzionalizzata tra classi e individui distinti per condizione e per nascita, contestazione che scene e personaggi, azioni e attori e drammaturghi e uomini di teatro proclamano sulle scene, Chikamatsu per primo: che per *bushi* o *chōnin*, che per mercanti o guerrieri, artigiani o contadini, o pescatori o altro, la differenza non è nel rango, è nell'umanità; che ideali e valori, etica e comportamento, eroismi sacrifici o dedizione, bellezza di spirito e di statura morale non dipendono dal rango o dall'appartenenza sociale. E i sentimenti, l'amore di Chidori o di Mangetsu per il loro uomo, l'amore tra Ohatsu e Tokubei, tra amanti suicidi, sono una cosa bellissima che avrebbe diritto di cittadinanza, anche se in quel mondo, non ha speranza ma forse in futuro chissà. . .

10. Certo per potenti come Kiyomori, piccole donne, fragili come Azumaya o umilissime pescatrici come Chidori, sono insetti facili da schiacciare, entità insignificanti da annientare, ma saranno proprio i fantasmi di queste due donne che ne determinano la morte (Araki, 1985).



### Riferimenti bibliografici

- ARAKI, SHIGERU (1985), "Heike nyogo no shima". *Kokubungaku*, 30, 2, pp. 124–126.
- CHIKAMATSU ZENSHŪ KANKŌKAI (1985) (a cura di). *Chikamatsu zenshū*, vol. I. Tōkyō: Iwanami shoten.
- (1986) (a cura di). *Chikamatsu zenshū*, vol. 5. Tōkyō: Iwanami shoten.
- (1987) (a cura di). *Chikamatsu zenshū*, vol. 7. Tōkyō: Iwanami shoten.
- (1990) (a cura di). *Chikamatsu zenshū*, vol. II. Tōkyō: Iwanami shoten.
- GERSTLE, C. ANDREW (1986). *Circles of Fantasy. Convention in the Plays of Chikamatsu*. Cambridge: Harvard University Press.
- KOJIMA, NORIYUKI; KINOSHITA, MASATOSHI; TŌNO HARUYUKI (1995). *Man'yōshū*, 3. In *Nihon koten bungaku zenshū*, 8. Tōkyō: Shōgakukan.
- MARAINI, FOSCO (1960). *L'isola delle pescatrici*. Bari: Leonardo da Vinci.
- Moriyama, Shigeo, *Chikamatsu no tennōgeki*. Tōkyō: San'ichi shobō, 1981.
- MUKAI, YOSHIKI (1976). *Chikamatsu no hōhō*. Tōkyō: Ōfūsha, pp. 84–102.
- NIHON BUNGAU KENKYŪ SHIRYŌ KANKŌKAI (1980) (a cura di). *Chikamatsu*. Tōkyō, Yūseidō.
- RUPERTI, BONAVENTURA (1995). "Dalla disperazione dell'esilio al dramma della discriminazione, dall'abbandono alla rinuncia". *GRAN KABUKI*, Programma di sala, Teatro dell'Opera di Roma. Roma: Atena, pp. 63–68.
- (1998). "Citazioni dal nō in *Satsuma no kami Tadanori* di Chikamatsu Monzaemon". *Asiatica Venetiana*, III, pp. 139–167.
- (2005). "Il dramma della gemma che non c'è. Citazioni dal nō e relazioni tra Cina e Giappone nel jōruri *Taishokan* (1711) di Chikamatsu Monzaemon". In Gatti, Franco (a cura di). *Quaderni di Asiatica Venetiana*, vol. 1. *Identità e alterità: tra Oriente e Occidente e tra Oriente e altri Orienti*. Venezia: Cafoscarina, pp. 65–88.
- (2011). "Imperatore e impero: la rappresentazione del potere e del sacro nel Giappone Tokugawa — Il teatro di Chikamatsu Monzaemon (1653–1724)", in Ferrari, Aldo; Fiorani, Falvio; Passi, Federica; Ruperti, Bonaventura (a cura di). *Semantiche dell'Impero*. Napoli: Scriptaweb, pp. 237–258.
- (2013). "Dallo *Heike monogatari* al nō al jōruri: *Sasaki senjin* di Chikamatsu Monzaemon", in Mastrangelo, Matilde; Maurizi, Andrea (a cura di). *I dieci colori dell'eleganza. Saggi in onore di Maria Teresa Orsi*. Roma: Aracne, pp. 453–475.
- SAKAMOTO, KIYOE (1993). "Heike nyogo no shima". In Asano, Akira *et al.* (a cura di). *Genroku bungaku no kaika III, Chikamatsu to Genroku no engeki*. Tōkyō: Benseisha, pp. 165–169.
- TANABE, SATORU (1993). *Ama*, Tōkyō: Hōsei daigaku shuppankyoku, pp. 284.
- UCHIYAMA, MIKIKO (2009). "'Ichinotani futaba gunki' nōto II". *Engeki eizō*, 50, pp. 21–28.

### Passion and self-sacrifice of the women of the sea in Chikamatsu Monzaemon's dramas

Fosco Maraini devotes both an illustrated book and a documentary film, including underwater scenes, to the *ama* of the small islands of Hekura and Mikuriya in the Nanatsujima archipelago. Besides populating the prints and paintings of the most famous Edo period artists, however, the universe of the *ama* — composed of fishers and pearl fishers — had already crossed into court poetry (*waka*) and the *nō* dramas, reaching the tragic and fantastical world of Chikamatsu Monzaemon's puppet dramas, and ultimately *kabuki* theatre. The present paper attempts to delineate a landscape of evolutions and transformations of the world and images of *ama* (women divers who populated coastal areas), in particular by focusing on the *ama* characters such as they appear in Chikamatsu's *jidai jōruri*: from *Sasaki senjin* (Sasaki's Avant-garde, 1686) and *Satsuma no kami Tadanori* (The Governor of Satsuma, Tadanori, 1686), to *Matsukaze Murasame sokutai kagami* (The Mirror of Matsukaze and Murasame, in ceremonial court dress, 1705–1706?) and *Taishokan* (1712), to *Heike nyogo no shima* (Heike and the Island of Women, 1719). In his works Chikamatsu particularly tends to rewrite stories inspired by the *nō* repertoire, that is, two very popular dramas: *Ama* (The Woman Diver) with the legend of Shido temple, about the recovery of a jewel stolen by the Dragon King and hidden in the Palace under the sea, and *Matsukaze* — the love story between a nobleman in exile, Ariwara no Yukihira, and two *ama* sisters in despair, *Matsukaze* and *Murasame*, following his return to the capital, Kyōto. By re-working these stories, however, in addition to other legends concerning the world of the sea (Urashima Tarō and others) and tales with landscapes set amongst the ocean or islands, Chikamatsu provides the female protagonists with special characteristics and particularly significant roles, in plots of extraordinary creative energy which will ultimately contribute to creating *ama*'s imagery within the premodern era in *kabuki* and in the fine arts.

### 海女の世界—近松門左衛門の浄瑠璃における海女の感情と貢献 ボナヴェントウーラ・ルベルティ

フォスコ・マライーニは輪島沖に浮かぶ舳倉島（七ツ島の一つ）や御厨島の海女について水中カメラを使った記録映画と写真集を作り上げた。しかし、江戸時代の巨匠たち（春信、歌麿、北斎など）による浮世絵のみならず、海士と海女の世界はすでに和歌文学、謡曲、能の世界にも現われ、近松門左衛門の人形浄瑠璃の想像あふれる劇的世界、それから歌舞伎の舞台にまで登場する。本稿では、「佐々木先陣」（1686年）、「薩摩守忠度」（1686年初演）、「松風村雨東帯鑑」（1705-06年頃初演）、「大職冠」（1712年初演）、「平家女護島」（1719年初演）など、近松の時代浄瑠璃における海女の人物に注目してその世界の変遷、転換に及ぶ。近松の人形劇では能の名作、志度寺の伝説を扱った竜宮に奪われた「玉」を取り戻す「海士」、須磨に流された在原行平と松風村雨姉妹の悲恋を描く「松風」などを踏まえながら、新しく書き替える傾向が見られる。しかし、近松はそのような観客の悉知の素材を書き直しながら、海の世界をめぐる他の神話、原型、話（浦島太郎、

竜宮城の乙姫などの伝説を生かし、想像力の豊かな筋の中で海の風景、海の世界、海女という人物に感情の激しい、本能の特殊な性格を豊富に与え、その後の歌舞伎、浮世絵などにおける海女のイメージに影響を及ぼしたと言える。

Bonaventura Ruperti



## La cartolina dell'etnologo

Fosco Maraini tra gli *ama*

LUIGI URRU

Più volte è stata rilevata la difficoltà a classificare l'opera di Maraini.<sup>1</sup> Se la distingue un generico motivo antropologico, nel senso almeno di « venerazione e curiosità » per l'uomo (Maraini, 2007, p. 1585), si possono anche individuare alcuni momenti più chiaramente etnografici di sistematica indagine su singole popolazioni, secondo il canone dell'antropologia culturale diffuso da Malinowski. In Giappone tali momenti sono due: presso gli Ainu, dove Maraini soggiornò a più riprese e per periodi discretamente lunghi a partire dal 1938, e presso gli *ama* che conobbe nel 1954. Mostrerò in questo saggio la consonanza tra gli stimoli che muovevano lo studioso fiorentino e quelli non solo di buona parte degli antropologi/etnografi suoi contemporanei ma anche dei turisti e viaggiatori che si avventuravano verso mete esotiche. Ciò produrrà una doppia sfocatura: da un lato ribadirà la difficoltà a inquadrare in rigide categorie l'opera di Maraini, dall'altro mostrerà come l'antropologia sia tutt'altro che un campo definito e abbia, invece, sovrapposizioni con pratiche odepatiche e investigative che vorrebbe ai suoi margini.

Ainu e *ama* sono popolazioni estranee sia al Giappone metropolitano di Kyōto e di Tōkyō sia al Giappone rurale della coltivazione risicola; marginali, cioè, rispetto al Giappone *mainstream* che confluiva in *Ore giapponesi* (Maraini, 1957). Sugli Ainu Maraini scrisse alcuni saggi, agli *ama* dedicò il volume *L'isola delle pescatrici* (1960) subito tradotto in cinque lingue, tra le quali il giapponese (1962a; 1962b; 1963a; 1963b; 1964). Entrambe le popolazioni furono documentate con fotografie e filmati, anche subacquei nel caso degli *ama*. La marginalità di Ainu e di *ama* era per Maraini motivo di attrazione:

[...] i piccoli gruppi etnici tra i quali ho soggiornato riflettevano un genere di vita condotto, specie per quanto si poteva capire nel loro passato, in stupenda pace ecologica cogli ambienti circostanti e, simbolicamente, col mondo. Gli Ainu [...] con le loro foreste, gli Ama [...] con il loro mare... Questa gente viveva un rapporto bellissimo, invidiabile, ormai perduto quasi ovunque, con quanto li circondava, ricavandone non solo nutrimento materiale ma

1. Così si esprime, nell'incipit del saggio che introduce il *Meridiano*, Franco Marcoaldi (2007a: xi): « Etnologo, antropologo, fotografo, orientalista, poeta, alpinista, scrittore, documentarista, professore universitario, viaggiatore: basta mettere in fila [...] le molteplici attività che impegnarono Fosco Maraini [...] per renderci conto della difficoltà in cui si troverà chi ceda all'azzardo di sistemare la sua opera e la sua personalità ».

consolazioni spirituali, estetiche, religiose; integrando in modo, se non perfetto, certo straordinariamente equilibrato gli aspetti visibili e invisibili della realtà che ci attornia (intervista a Campione, 1997, p. 183).

La fascinazione per il primitivo era un tema di lunga data nella cultura europea. Cannibali (Montaigne), indiani (Voltaire) e *bons sauvages* (Rousseau) avevano costituito per secoli un filone della critica sociale filosofico-letteraria per le libertà, contro la schiavitù e contro le monarchie assolute. I primitivi — la loro semplicità di modi e la libera innocenza degli atteggiamenti — erano specchi in cui l'intellettuale europeo vedeva raddrizzata la scomposta figura di contemporanei viziati da convenzioni, rigidità e prepotenze tipiche del consorzio civile. La decadenza del vecchio continente trovava un rovesciamento nelle virtù di selvaggi edenici che si supponeva vivessero in armonia con la natura o, anzi, allo stato di natura. A questa idealizzazione esotica, man mano svincolata dai motivi polemici che l'avevano caratterizzata nel Settecento, non sfuggirono i professionisti di una nuova disciplina — l'antropologia, lungamente fiancheggiata da Maraini — che, tra fine Ottocento e inizio Novecento, lasciavano l'Europa per mete remote: gli Antipodi, i Mari del Sud, le foreste vergini, l'Equatore, le isole del Pacifico dove la vita sembrava proseguire immutabile, primigenia e non contaminata dal contatto con l'uomo bianco. Tutti in viaggio e sul campo per documentare la varietà dei costumi degli uomini dove più si allontanavano dagli standard occidentali. Tanto che « uno degli elementi che ha maggiormente contribuito a distinguere l'antropologia culturale dalle altre scienze umane e sociali [...] è stato l'interesse prevalente per le società primitive » (Remotti, 1986, p. 93), sopravvissuto persino alla loro stessa scomparsa — sterminate, depredate, colonizzate:

L'antropologia attuale manifesta tanto più il suo fascino per il primitivismo quando intende farsi carico [...] del mondo contemporaneo. Non si può non essere colpiti dall'attrattiva che esercitano sugli antropologi le situazioni limite (banlieu, prigionie, campi di rifugiati, gruppi di spacciatori), la miseria, la violenza, la barbarie urbana e la musica associata a questi fenomeni [...]. Il detenuto tatuato ha preso il posto del selvaggio piumato degli anni trenta-sessanta, ma sono sempre delle tribù che l'antropologia studia. (Amselle, 2012, p. 37).

Sulla scia dei ricercatori di inizio secolo — ma in ritardo su quelli che seguirono, suoi contemporanei, assai meno interessati all'innocenza e all'arretratezza delle comunità indigene e assai più al contatto culturale, per esempio in situazioni urbane come accadde a Dore giunto a Tōkyō nel 1951 — Maraini finisce per farsi ammalare dalla verginità, intesa anche come superiorità, ecologica e morale, di comunità lasciate ai margini della storia. Non che fosse facile, nel Giappone di metà Novecento, rintracciare villaggi Ainu, prima, e *ama*, poi, che rispondessero ai criteri inseguiti di isolamento, autenticità e tradizione:

Più passa il tempo più mi rendo conto che lo *iyomanande* [cui assistetti]<sup>2</sup>

2. *Iyomanande* è la cerimonia che inviava l'anima dell'orso alla dimora celeste.

apparteneva a un'altra epoca; non posso affermare che sia stato l'ultimo autentico *iyomanande*, ma sicuramente fu uno degli ultimi. Gli anziani Ainu, gli *ekashi* di quel periodo, appartenevano a una cultura che andava estinguendosi; con la loro dipartita, che avvenne poco dopo, la maggior parte dei legami con il passato furono spezzati, recisi dal sopravvento di un altro, diverso modo di vita, portatore di nuovi valori, atteggiamenti, concezioni e modi di pensare, sia religiosi, sia laici. [. . .]. Era evidentissimo che i tre *ekashi*, e il gruppo di donne lì accanto, le quali continuarono a cantare e a battere le mani instancabilmente, trovavano una profonda consolazione nel sentire ancora una volta fiorire la vitalità dei loro riti ancestrali, nell'adoperare la lingua degli antenati, nel lasciarsi sommergere dalle credenze, dalle metafore e dai simboli di una cultura ormai al tramonto (Maraini, 1997, pp. 39 e 64).

È questo un ulteriore motivo che accomuna Maraini al sentire dell'antropologia e dei viaggiatori verso mete extraeuropee: l'angoscia di fronte all'imminente scomparsa di credenze e pratiche indigene. Scriveva Dronsart sul finire dell'Ottocento:

Il fut un temps où l'on pouvait, en suivant les voyageurs par la pensée, se plaindre de lenteurs de la civilisation, s'étonner qu'après tant de siècles d'efforts elle eût laissé en dehors de son action une grande partie de notre globe. Plaintes aveugles ! Étonnement disparu ! Aujourd'hui on reste confondu devant les changements survenus en cinquante ou soixante ans, et l'on se prend à regretter cette pauvre barbarie, qui nous offrait au moins le plaisir de l'originalité, de la diversité. Le symbole de notre siècle c'est le niveau (Dronsart, in Venayre, 2012, p. 262).

Ma si legge anche nel celebre incipit degli *Argonauti del Pacifico occidentale*:

L'etnologia è nella situazione tristemente comica, per non dire tragica, che proprio nel momento in cui comincia a riordinare il suo laboratorio, a forgiare i suoi strumenti, a partire pronta per lavorare al compito assegnato, il materiale del suo studio svanisce con irrimediabile rapidità. Proprio adesso, quando i metodi e gli obiettivi della ricerca etnologica sul terreno avevano preso forma, quando uomini perfettamente addestrati per questo lavoro avevano cominciato a viaggiare nei paesi selvaggi e a studiarne gli abitanti, questi ultimi spariscono sotto i nostri stessi occhi (Malinowski, 1973, p. 23).

Era insomma una corsa contro il tempo. Nel caso degli *ama*, allo stimolo dato dalla possibilità di documentare una realtà in via di estinzione, se ne aggiungevano per Maraini almeno altri due. Riguardo al primo, lo studioso scrive:

Prima che andassi all'isola di Hekura la parola Ama aveva ancora per me dei richiami fascinosamente sensuali. Vedevo nelle Ama più dei simboli che dell'umanità. Adesso che sono stato tra le Ama capisco quanto ciò fosse

sbagliato. Il fatto è che noi dell'occidente siamo condizionati da tradizioni di molti secoli a confondere nudità e sessualità, ad unire l'idea di spogliarsi con l'idea di fare all'amore. Ciò è indubbiamente sciocco. Ciò è anche forse un errore dal quale hanno origine tante nostre angosce e storture mentali (FFM.III.I.112).<sup>3</sup>

E poche pagine dopo:

[...] lo ripeto, andai per la prima volta a Hekura con tutto il bagaglio occidentale di tabù e ipocrisie dentro di me. Bastarono però pochi giorni per sentirmene liberato e guarito. Il nudo delle Ama divenne come il nudo delle rocce o degli alberi, parte bellissima ma normale, naturale del paesaggio (FFM.III.I.112)

Non era una novità che l'Oriente suscitasse fantastiche sensuali tra viaggiatori, artisti e intellettuali europei. Che si tratti delle odalische di Auguste-Dominique Ingres o della Madame Chrysanthème di Pierre Loti, è schiacciante la quantità di testimonianze (ma anche ammiccamenti, sottintesi e reticenze) associate al viaggio in Asia sul desiderio di una vita disinibita, di uno spiraglio oltre le convenzioni della quotidianità borghese, della speranza di esperienze erotiche impossibili nei paesi di origine. Persino un censore dell'orientalismo come Edward Said si mostra indulgente verso chi avesse ceduto alle lusinghe di chissà quale immaginato femminile paradiso oltre i confini occidentali: « Ciò che in genere cercavano era — *comprensibilmente, a mio avviso* — un altro tipo di sessualità più libertina, per così dire, e meno gravata dai sensi di colpa » (Said, 1991, p. 203, corsivo nostro). Le fotografie delle Ama enfaticizzano agli occhi europei di inizio Novecento la contiguità tra innocenza primitiva e femminile bellezza esotica: le tuffatrici « diventano [...] quintessenza dell'idea di paradiso naturale che prende parte della più generale raffinatezza del mondo orientale » (Campione, 2005, p. 90).

Maraini non è insensibile alla nuda avvenenza delle *ama* né prima di partire, lo si è visto sopra, né una volta arrivato a Hekura, dove annota: « Le giovani erano spesso bellissime; i loro corpi gentili e forti scivolavano nell'acqua con la naturalezza d'un essere che si trova nel proprio elemento » (Maraini, 1960, p. 80).

Del resto, e siamo al secondo motivo, a dirigerlo verso le *ama* erano anche le necessità del lavoro. Dopo aver girato per la Filmeco di Roma un documentario sullo *iyomanande* degli Ainu e un altro sul *matsuri* Somaioi Nomaioi di Haramachi, Maraini cercava un terzo soggetto:

[Ciò che avevo girato] aveva molto colore e movimento, c'era il fascino di tradizioni antiche, e c'erano paesaggi splendidi: le selve dell'Hokkaido sotto

3. Questa, come le successive citazioni con la stessa segnatura, provengono da un documento autografo custodito presso l'Archivio Contemporaneo Alessandro Bonsanti, Gabinetto G.P. Vieuzeux, Firenze, Fondo Fosco Maraini. Si tratta della copia carbone del dattiloscritto della prefazione all'edizione giapponese de *L'isola delle pescatrici* (Maraini, 1964). Ringrazio gli eredi Maraini per averne consentito la pubblicazione, nonché Ilaria Spadolini ed Eleonora Pancani del Gabinetto G.P. Vieuzeux per averla agevolata.



la neve, i laghi coperti di ghiacci, e le risaie [...] che riflettono come specchi il cielo color madreperla. Mancava però del tutto il pepe di quello che oggi si dice "sesso". Come fare? Le geishe [sic] e la loro vita erano argomento troppo ovvio e sfruttato [...]. Il mondo dei nights [sic], degli strips [sic], così fiorente oggi in Giappone? Certo, dal punto di vista commerciale poteva andare benissimo, ma lo sentivo del tutto lontano dalla mia sensibilità, opposto ai miei gusti. Personalmente non ho nulla in contrario al sesso: ma che sia unito alla gioia, al sole, al mare, alla libertà originaria della natura. Non è triste mescolare una cosa bella agli odori marci, al frastuono, alla sporcizia delle grandi città? (FFM.III.1.112).

La scelta delle *ama* fu conseguenza di queste riflessioni.<sup>4</sup> Restava solo da trovarle, incontaminate come le voleva. Il compito si rivelò impegnativo e costò a Maraini un lungo periplo dell'arcipelago, sulla base dei lavori di Yanagita Kunio (1875–1962) che consultò sull'argomento. Innanzi tutto si recò a Toba, penisola di Shima:

Rintracciare dei veri Ama e delle vere Ama non è un'impresa semplice. [...]. Ciò che vidi non mi parve molto incoraggiante. Le Ama di Toba non avevano niente a che fare con le mitiche divinità del mare di cui mi avevano parlato alcuni amici giapponesi; erano delle brave operaie impiegate un tanto all'ora per tuffarsi qualche metro sott'acqua, nelle rade tranquille del mare di Ise, dove giacciono i cesti con le ostriche in allevamento. [...]. Alcune [...] lavoravano addirittura soltanto per i turisti; una guida conduceva i visitatori in barca ad un luogo d'immersione e lì — mentre le donne si calavano nell'acqua infagottate entro un camiciotto bianco e delle mutandone che facevano pensare ai costumi da bagno in uso ad Ostenda od a Viareggio cinquant'anni or sono — ci spiegava i particolari tecnici della coltura periferica, canticchiando una nenia imparata a memoria in grottesco inglese. [...]. A Toba insomma non v'era nulla di genuino. Ed era inutile perdervi tempo. (Maraini, 1960, pp. 21–22).

Quindi si spostò su un'isoletta di fronte ad Atami:

4. Su incarico della Filmeco Maraini girò in Giappone cinque documentari: *Gli ultimi Ainu*, *Tokyo crocevia dei mondi*, *Kyoto millenaria*, *Ai piedi del sacro Fuji* e, appunto, *L'isola delle pescatrici*. A oggi rimane integralmente solo il primo. Riguardo invece la scelta delle *ama*, non è dato sapere se Maraini fosse stato influenzato dalla scena delle pescatrici di perle nel film del 1946 *Utamaro wo meguru gonin no onna* (Cinque donne intorno a Utamaro) di Mizoguchi Kenji (1898–1956). Certo è che negli stessi anni in cui lavorava al materiale raccolto a Hekura, la Shintōhō di Ōkura Mitsugu inaugurava una linea di «film di genere a basso costo» che sfruttava anche «le doti e le grazie poco vestite delle pescatrici di perle, chiamate *ama*» (Shilling, 2010, p. 167). Tra i titoli usciti: nel 1956 *Onna shinju ō no fukushū* (La vendetta della regina delle perle) di Shimura Toshio; nel 1959 *Ama no bakemono yashiki* (La villa dei fantasmi delle *ama*) di Magatani Morihei. Devo queste informazioni a Franco Piccolo e Giampiero Raganelli, che ringrazio.

Certo le Ama di Hatsushima erano più genuine di quelle che lavorano a Toba per Mikimoto, ed in quanto pescatrici potevano anche essere interessanti; mancava però tutto il resto della cultura Ama, il villaggio, gli uomini, le vecchie, i bambini, mancavano gli aspetti curiosi e poco noti d'una vita di comunità interamente marina. (Maraini, 1960, pp. 25–26).

Poi a Onjuku, nella penisola di Bōsō; ma anche lì altri turisti e fotografi lo avevano preceduto:

Ad Onjuku le cose parvero presentarsi molto meglio. Esisteva un vero *Ama-buraku*, “un villaggio di Ama”, distinto dagli altri villaggi di pescatori o contadini della costa, ed anche leggermente diverso nell'aspetto. Da quelle parti le Ama esercitano la loro pesca tradizionale degli *awabi* [orecchie di mare] e delle alghe commestibili. Quando lavorano in mare [...] restano ancora, come le vide il pittore Utamaro quasi due secoli or sono, splendidamente nude. [...] Vidi però subito che il mio interlocutore, un gentilissimo vecchietto con innumerevoli grinze che gli traversavano la faccia in tutte le direzioni, cercava ogni scusa per tenerci lontani dal vero lavoro delle sue donne. — Domani le mando due modelle — mi diceva — sono bravissime ragazze, proprio carine, hanno già lavorato per fotografi... Il prezzo è modico. Addio! Anche Onjuku era diventato un teatro per turisti. Ce ne partimmo amareggiati (Maraini, 1960, pp. 27–28).

Solo come ultima meta, meta della disperazione, Maraini si diresse verso Hekura, suggerita da un conoscente di Tōkyō quando, ammette, «non sapevo più dove rivolgermi»:

— Io proprio non so cosa consigliarle. Ecco le varie colonie di Ama che ancora sopravvivono. Ma sono state quasi tutte sciupate dai giornalisti, dai curiosi, dai maniaci. In alcuni posti le Ama chiedono la mancia prima di lasciarsi fotografare, in altri scappano a nascondersi. [...]. Sa dove potrebbe andare? Mi viene in mente adesso, provi l'isola di Hèkura. Ma sì, eccola qua! Si trova a nord della penisola di Noto [...]. Forse lì troverà gli Ama ancora in uno stato che potremmo definire originario... Sia pronto però ad affrontare molte difficoltà. Del resto sa perché sono ancora poco sciupati laggiù? Perché visitatori non ce ne vogliono! Vedrà, faranno di tutto per dissuaderla dall'andarci, a Hèkura; e se poi ci va lo stesso, inventeranno chissà che pasticci per metterle i bastoni tra le ruote (Maraini, 1960, pp. 29–30).<sup>5</sup>

I timori si dimostrarono fondati. L'arrivo della combriccola di Maraini (con lui il produttore della pellicola, un aiuto operatore, l'amica Penny<sup>6</sup> e ben diciotto colli di materiale) riceve un'accoglienza... tutt'altro che accogliente, con sistematici

5. La grafia usata da Maraini oscilla: Hèkura, con l'accento, in *L'isola delle pescatrici*; Hekura, senza accento, altrove.

6. Sotto lo pseudonimo di Penny è facile intravedere la donna americana di *Ore giapponesi*:

tentativi degli abitanti di neutralizzarne la presenza. Del resto, la spedizione era andata un po' alla ventura: in apertura di volume si viene a sapere che, ad appena una settimana dalla partenza, « bisognava raccogliere informazioni e materiale illustrativo perché di Hèkura nessuno sapeva un bel niente » (Maraini, 1960, p. 9). È vero che negli anni Cinquanta non esistevano studi sugli *ama* in lingue occidentali, tuttavia, la bibliografia giapponese era già sterminata, per lo più alimentata dallo stesso desiderio di autenticità che muoveva Maraini: *ama* — e Ainu — rappresentavano per i giapponesi delle isole maggiori il selvaggio interno, il primitivo a portata di mano, il ricordo, e con il ricordo l'idealizzazione nostalgica, di un modo di vita che non esisteva più. Dolores Martinez, antropologa londinese, che negli anni Ottanta ha condotto ricerca nella provincia di Mie scartata da Maraini, scrive:

The villagers are well used to having Japanese researchers coming around to write articles about their customs. Aichi University spent eleven years visiting the village, producing a 100-page article on Kuzaki. The folklorist Segawa Kiyoko wrote various articles on diving practices and taboos while Prof. Kurata Masakuni of Tsu University [...] has published extensively on Kuzaki's rituals. In the heyday of physiologists studying diving women, summers were full of visiting scientists. Currently, numerous groups of Japanese students of anthropology or geography descend on Kuzaki for two-week studies (Martinez, 1990, p. 105).

Sulla medesima lunghezza d'onda degli studiosi sono i turisti che cercano tra gli *ama* un Giappone perduto. Per chi da Tōkyō si metta in viaggio verso le penisole di Noto, Shima e Bōsō, l'esotismo si materializza nelle belle e spesso giovani tuffatrici a seno nudo o succintamente coperto, reclamizzate dagli opuscoli delle agenzie di viaggio e degli enti del turismo. Così sedotti, ulteriormente blanditi da cibo di mare squisito, i turisti si convincono di aver trovato in villaggi neanche troppo remoti, raggiungibili come devono essere in treno o in macchina, quella vita impregnata di valori sopravvissuti alla modernità, all'inurbamento e alla secolarizzazione. Una vita fatta di uomini forti e coraggiosi (autentici, appunto), donne miti e generose e rapporti umani facili e sinceri.

Sull'isola di Hekura i turisti non sono ancora arrivati ma all'entusiasmo di Maraini per la scoperta dei « veri Ama », « nel loro stato naturale » e al testardo proposito di non tornare « alla terraferma senza portare a compimento la pellicola » (Maraini, 1960, p. 53) — gli abitanti oppongono una diffidenza ostentata:

Stranamente nessuno fece alcun caso né a noi né alla nostra montagna di cose. Certo sapevano già tutto; in Giappone le voci viaggiano come lampi. Era forse una prima cortese affermazione di resistenza, ignorare i signori stranieri ed i loro trabiccoli? (Maraini, 1960, p. 42).

« Jane, tanto giovane e così saggia! [...] Curiosa fanciulla, Jane. È bella, è brutta? Certe volte, specie quando ride, è veramente graziosa; certe altre volte, quando ascolta attentamente o pensa, sembra una capra pronta a fare le bizzze. Il suo straordinario candore nel parlare di tutto è sottile arte femminile o suprema ingenuità? » (Maraini, 1957, p. 209). Devo questa osservazione a Eleonora Pancani, che ringrazio.

La faccenda va avanti anche dopo avere ottenuto ospitalità dal monaco dell'isola:

Parlare d'ostilità sarebbe stato inesatto, ciò che si notava era piuttosto una disciplinata indifferenza alle nostre persone e ai nostri trabiccoli. Chiunque conoscesse appena un poco il carattere dei giapponesi, con la sua inesauribile curiosità per tutto ciò ch'è nuovo, straniero, inusitato, poteva facilmente concludere che si trattasse d'un'attitudine imposta dai vecchi del villaggio e studiosamente adottata dagli altri. Del resto anche questo era un aspetto dell'animo nipponico, abituato da sempre alla disciplina e, se occorre, alla dissimulazione. Gli abitanti dell'isola facevano a nostro riguardo lo *shiran-kaō*, "la faccia di colui che non sa nulla" (1960, p. 55).

Come Malinowski che pretendeva di diventare trasparente per la sistematicità stessa della sua invadenza tra i trobriandesi, anche Maraini sperava « che la gente s'abituasse piano piano alla [sua] presenza » (1960, p. 61). Niente di più illusorio. L'autenticità primitiva tanto vagheggiata si ritorce contro di lui: le *ama* si mostrano refrattarie al contatto, « piuttosto selvatiche e scontrose » (1960, p. 62). Genuina è la loro ispidità: « I giorni passavano e la situazione rimaneva immutata. Non si riusciva ad aprire una breccia nella cortina di gentile indifferenza degli Ama e delle loro donne » (1960, p. 65).

La letteratura antropologica è disseminata di racconti analoghi a questo di Maraini. Allora come oggi, l'etnografo, né più né meno del turista, è un intruso animato da buone intenzioni — che non sempre bastano a dissipare l'estraneità né favoriscono l'incontro. Si consideri l'esperienza di Clifford e Geertz a Bali, di pochi anni posteriore ai fatti di Hekura:

All'inizio di aprile 1958, mia moglie ed io arrivammo, sofferenti di malaria e diffidenti, in un villaggio balinese che, come antropologi, intendevamo studiare. Un posto piccolo, con circa 500 abitanti e relativamente remoto, che formava un piccolo mondo. Eravamo degli intrusi di professione, e gli abitanti del villaggio ci trattavano come sembra che i Balinesi trattino sempre le persone che non fanno parte della loro vita, ma che si spingono tra di loro: come se non ci fossimo. [...] tutti ci ignoravano nella maniera in cui solo i Balinesi sanno fare. Quando andavamo in giro incerti, fiduciosi, ansiosi di piacere, la gente pareva guardare attraverso il nostro corpo, con lo sguardo fisso su qualche pietra o albero più reale parecchi metri dietro di noi. Quasi nessuno ci salutava, ma nessuno ci diceva neppure niente di sgradevole né ci faceva le smorfie, il che sarebbe stato quasi altrettanto gratificante. Se osavamo avvicinarci a qualcuno [...] questi si allontanava con indifferenza ma definitivamente. [...] L'indifferenza naturalmente era studiata; gli abitanti del villaggio osservavano ogni mossa che facevamo, ed avevano un'enorme quantità di informazioni su chi eravamo e che cosa avevamo intenzione di fare. Ma agivano come se noi semplicemente non esistessimo, cosa che in effetti non era vera, almeno per il momento, come questo stesso comportamento doveva informarci (Geertz, 1987, pp. 399-400).

Sia per i coniugi Geertz, sia per Maraini la situazione si svilupperà in modo positivo — come non ci si poteva aspettare dalle premesse — e, in entrambi i casi, grazie a un elemento di casualità. Dove nulla hanno potuto la cocciutaggine, le buone o le cattive maniere, la blandizie e i regali, saranno l'imponderabile e l'azzardo a raddrizzare (nei casi descritti — altre volte: a castigare) le sorti dei forestieri. A Hekura, gli *ama* si sciolgono davanti all'innovazione tecnica: rinunciano alla solita impassibilità quando vedono Maraini rientrare in paese con un dentice di due chili sulle spalle, pescato con la « diavoleria di tubo a molla » (1960, p. 65):

Finalmente l'incanto era vinto. D'un tratto — grazie al fucile da sub — l'isola s'era accorta di noi e gli Ama stavano mettendo da parte il loro sussiego. Il mezzo era stato del tutto inaspettato. [...] Il giorno dopo fu brutto tempo ed una robusta delegazione di pescatori venne al tempio per esaminare da vicino il favoloso oggetto. (1960, p. 71).

Ma basterà la rottura del ghiaccio derivante dalla curiosità per uno sconosciuto attrezzo da pesca a garantire l'incontro? Niente affatto: per le fotografie e le riprese cinematografiche Maraini dovrà comunque sottoporsi a estenuanti negoziati e sborsare denaro che vincessero ulteriori e molteplici ritrosie. « Ve l'ho già detto », esclama il capovillaggio Shiroasaki (per Maraini semplicemente il « vecchio re dell'isola »), « per me vi do una barca completa con sei Ama per tutto un giorno, ma ve la sentite di compensarmi per il danno patito? » (1960, p. 73). O ancora:

Ogni scena richiedeva il contributo positivo di numerosi e capricciosi fattori. Innanzitutto bisognava avere le Ama a disposizione, e qui occorreva ogni giorno riprendere delle complicate e spesso penose trattative col vecchio Shiroasaki, il quale avanzava sempre nuove richieste d'indennizzi e di regali (1960, p. 83).

Anche la rigidità dell'addio, dopo ventisei giorni di permanenza, prova che forestieri e isolani non avevano raggiunto un comune terreno d'intesa:

Andammo a salutare Shiroasaki ed i suoi: fu un commiato piuttosto formale, il vecchio non aveva mai digerito la presenza degli stranieri nel suo regno. [...] Parimenti formale fu il saluto del bonzo e della moglie; non c'erano stati screzi tra noi, ma era facile capire che la presenza d'un gruppo di stranieri, con una montagna di materiale nel bel mezzo del tempio, ad un certo momento poteva anche pesare (1960, p. 107).

Maraini lascerà Hekura con straordinarie fotografie e con due bobine di girato a colori che, montato, diventeranno un documentario di circa venticinque minuti.<sup>7</sup> Nei

7. Sia per le fotografie sia per il documentario Maraini si avvale di riprese subacquee « avveniristiche per il Giappone del tempo » (Marcoaldi 2007b, p. xciv). Il cortometraggio, andato perduto, è stato rimontato nel 2005 da Federico Jolli, per conto del Museo delle Culture di Lugano, estrapolandolo dal film *Violated Paradise* (1963) di Marion Gering dove si trovava inserito, forse a insaputa di Maraini stesso.

sei anni successivi pubblicherà articoli per testate italiane ed estere, e uscirà quindi in volume nel 1960.<sup>8</sup> « Buttai giù il libro in pochi giorni, per non dimenticare », dichiara in un'intervista a Marengo (1973, p. 26); del resto, fu proprio questa la richiesta dell'editore Diego De Donato, di un breve testo per corredare le fotografie:

Smise di parlare e rimase assortito, non so quanto tempo, a guardare le foto dell'isoletta e dei suoi abitanti. Poi mi chiese:

- Quanto tempo sei rimasto da quelle parti?
- Circa un mese, mi sembra..
- Ed hai degli appunti? Un diario?
- Sì, qualcosa buttavo giù ogni sera, prima di dormire. . .
- Bene, sai che ti dico, lascia da parte tutto il resto, prendi subito la macchina da scrivere e butta giù una cinquantina di pagine di testo per illustrare queste fotografie. Ne verrà fuori un libro tutto sole e sale! (FFM.III.I.112).

È qui che divergono le strade di Maraini e degli antropologi di estrazione accademica. Nei loro volumi il rapporto fotografie / testo scritto è in genere invertito rispetto a *L'isola delle pescatrici*. La comunanza di sentimenti e d'intenti, la condivisione di un discorso sull'alterità esotica si spengono nella scelta del mezzo per la resa documentaria e la divulgazione dei risultati: per Maraini il testo *illustra* le foto (è un racconto per immagini), per i colleghi, invece, le foto *illustrano* il testo (un racconto per parole). Volendo circoscrivere l'esemplificazione al Giappone dell'immediato dopoguerra, si prenda il giovane Norbeck; neanche per lui fu sporadico il ricorso alla pellicola durante il soggiorno a Takashima, nel Mare Interno, per il dottorato in antropologia alla University of Michigan:

Recording was also done abundantly by camera, principally by still photos in black and white or color. Movie photography was limited because of its high cost to a dozen five-minute rolls (Norbeck, 1970, p. 256).

Tuttavia, i copiosi documenti fotografici raccolti trovarono minimo spazio nel volume frutto dell'indagine sul campo: ventiquattro immagini appena in oltre duecentotrenta pagine di testo (Norbeck, 1954),<sup>9</sup> niente affatto in discrepanza rispetto ai classici dell'epoca o successivi. Un tale capovolgimento, rispetto a *L'isola delle pescatrici*, è del resto sintomatico di un diverso modo di intendere la ricerca. A cominciare dalla durata del soggiorno: il mese scarso che Maraini trascorse a Hekura gli permise di portare a termine le riprese commissionate dalla Filmeco ma sfigura di fronte alla durata canonica di una ricerca etnografica. Norbeck si trattenne a Takashima un anno intero; lo stesso aveva fatto, prima della guerra, John Embree a Suye Mura; lo stesso fece Robert Smith a Kurusu negli anni Cinquanta. E via via tutta una schiera di antropologi formati in accademia, fino alle permanenze di Brian

8. Nel Fondo Fosco Maraini costituito presso l'Archivio Vieusseux di Firenze sono conservati articoli sugli *ama* ritagliati da *Mondo sommerso*, *Pirelli*, *Corriere d'informazione*, *True Magazine*, *Atlantis*, *Photography* e *Der Stern*.

9. Non sarà un caso che anche Norbeck, prima di recarsi a Takashima, visitasse le comunità Ainu dello Hokkaidō.

Moeran nella valle di Onta (quattro anni) e altre ancora. In fondo, è Maraini stesso a riconoscere la perentorietà del fattore tempo:

I viaggi di quindici giorni [...] sono poco redditizi. In quindici giorni non si fanno vere amicizie. Quando io parlo di conoscere viaggiando, penso a permanenze lunghe, di mesi o meglio di qualche anno. È stabilendosi in un paese che si fanno conoscenze approfondite e amicizie. Soprattutto se si tratta di culture molto diverse dalla nostra: se ci fermiamo poco tempo ne vediamo solo l'aspetto esotico, quello che stupisce, affascina, ma anche allontana (Maraini, 2001, p. 61).

In base a questa sua stessa definizione, l'impresa tra gli *ama* apparirà dimezzata: anzi, un incontro mancato. . . per mancanza di tempo. Mentre a Takashima « Every adult in the community was interviewed at least once » (Norbeck, 1970, p. 249), nulla di simile avvenne a Hekura: le immagini sono splendide ma i dati sulla società — che dovevano derivare dal colloquio e dall'in-chiesta a tu per tu — sono impressionistici e lacunosi.

L'annotazione che « gli Ama si sposano raramente e difficilmente fuori dal proprio gruppo » (Maraini, 1960, p. 20) farebbe sussultare qualunque etnografo! Maraini, invece, non offre un seguito, salvo considerare l'endogamia un tassello dell'au-tenticità e diversità dal Giappone *mainstream*. I matrimoni preferenziali all'interno dello stesso villaggio si spiegano se si conoscono, da un lato, le norme per la trasmissione di madre in figlia del sapere relativo alla pesca subacquea in apnea, dall'altro, il progressivo passaggio, in epoca Tokugawa (1603-1867), da regole di residenza uxorilocale a regole di residenza virilocale (Kalland, 1995, pp. 172-176, sulla base dei lavori di Segawa Kiyoko, Sakurada Katsunori e Miyamoto Tsuneichi). Quando si trasferiva presso lo sposo, una donna addestrata alle immersioni privava del suo lavoro la casa natale. L'endogamia riusciva a porre un argine a questa emorragia. Villaggi più grandi garantivano una migliore riuscita dell'operazione matrimoniale ma causavano anche un impoverimento più rapido delle riserve dei fondali. Sposare la figlia di un contadino della terraferma restava un'alternativa assai poco allettante. Così a Wajima — dove gli *ama* di Hekura risiedevano fuori stagione — l'endogamia fu rinforzata con misure che contrastassero gli svantaggi della virilocalità; innanzi tutto, si innalzò l'età dei matrimoni, così che le tuffatrici qualificate restassero più a lungo nella casa d'origine; poi, si iniziò ad adottare bambine in tenera età da villaggi vicini, che fossero di pescatori o meno. Si arrivò, infine, a istituire una cerimonia nuziale in due tempi: la prima attribuiva al marito diritti sessuali sulla donna ma non imponeva doveri di coresidenza. La sposa si sarebbe trasferita nell'abitazione dell'uomo solo con la seconda cerimonia, celebrata fino a quattro anni dopo la prima, e avrebbe continuato a inviare alla casa natale, per un periodo variabile, proventi della sua attività di pesca.

Anche sullo status degli *ama* di fronte alla legge shogunale nulla sappiamo da Maraini. Eppure le orecchie di mare che pescavano

[were] cherished as a delicacy among the rich people [...]. [They were] also presented by the fishing villages to the lords in connection with celebrations. [...]. In 1744 the shogunate established an office in Nagasaki to stimulate the

export of dried abalone to China. Within a few years regional offices were established in Shimonoseki, Ōsaka and Hakodate. It was hoped that this product together with roasted cucumber (*triko*) and shark fins (*fukanohire*) [...] would help the shogunate to balance the China trade [...].

The mostly female abalone divers (*ama*) were long favoured and protected by the feudal authorities in order to secure steady deliveries of this highly desired product [...]. Hence the *ama*'s labour was highly valued and their protection by feudal authorities gave them access to the waters of other villages both within the province and elsewhere. This meant that the *ama* would migrate seasonally for extended periods (Kalland, 1995, pp. 166 e 163).

Fu infatti proprio il *daimyō* di Noto, che aveva promesso terreni a Wajima per le residenze e illimitati diritti di pesca, a sollecitare il trasferimento degli *ama* dal Kyūshū. Con un esito beffardo per lo studioso fiorentino: l'autenticità inseguita in lungo e in largo e le cui apparenze rintracciava a Hekura, era un falso: i suoi *ama* nemmeno sono autoctoni! La difficoltà a reperirne di tali, da un lato getta ombre sul significato stesso di autenticità (sempre più chimerica), dall'altro non si spiega solo con l'imbastardimento moderno. Quello di studiosi, giornalisti, curiosi e turisti non fu che il colpo di grazia su comunità in declino da oltre un secolo. Il delicato mondo degli *ama* si spegneva per una serie di concause: fin dall'epoca Tokugawa patì l'imposizione di sempre più alte quote sul pescato, che incoraggiarono l'adozione di tecniche più efficaci (per esempio, le aste alabardate da bordo barca) e portarono infine alla concorrenza di tuffatori uomini in grado di raggiungere profondità maggiori; cui seguì l'incapacità dei fondali di rinnovare le proprie risorse. Poi ancora, la contraddizione tra trasmissione femminile del sapere e regole di residenza post-matrimoniale. Infine, in epoca Meiji (1868–1912), il venir meno della protezione concessa dalle autorità e la scomparsa di sicuri canali commerciali verso le classi agiate (Kalland, 1995, pp. 176–179).

Di fronte a queste lacune, *L'isola delle pescatrici* appare non solo esemplare dell'«evidente intento divulgativo della letteratura etnografica di Fosco Maraini» e della delusione cui andrebbe incontro «chi si aspettasse [...] teorie antropologiche condite di concetti astratti» (Campione, 2007, pp. 1726 e 1721).<sup>10</sup> Il volume addita anche la speculare lacuna di cultura fotografica dell'antropologia, e la stretta sorveglianza operata sui confini disciplinari; l'epoca delle incursioni di formidabili irregolari, per i quali il *recto* di una cartolina illustrata valeva quanto il suo *verso* scritto, era tramontata:

In se stesso, "l'essere là" è un'esperienza da cartolina ("Io sono stato a Katmandu — e tu?"). È "l'essere qui", uno studioso in mezzo ad altri

10. Che distinguesse la sua opera una certa eclettica superficialità analitica, era un cruccio per Maraini stesso: «Hai ragione, quanto hai ragione [...]: sono del tutto cosciente, spesso vergognoso, talvolta angosciato, per queste reti gettate in troppi mari», risponde ai bonari rimproveri di Lanfranco Colombo (Maraini, 1988, p. 11). O ancora, a Maria Pia Simonetti: «Mi sento superficiale perché quando ci si interessa di molte cose si finisce per non approfondirne nessuna» (Maraini, 2001, p. 15).



studiosi, a far sì che la tua antropologia sia letta... pubblicata, recensita, citata, insegnata. Non c'è nulla di particolarmente nuovo in questo; gli eccentrici facoltosi sono spariti dall'etnografia degli anni Venti, e i dilettranti, i consulenti e gli scrittori di libri di viaggio non sono mai riusciti a rientrarvi [...]. Più che mai oggi [...] sembra scontato che quasi tutti gli etnologi appartengano, in un modo o nell'altro, all'università, al punto che la sola idea d'un sistema differente sembrerebbe sconcertante (Geertz, 1990, pp. 139-140).

### Riferimenti bibliografici

- AMSELLE, JEAN-LOUP (2012). *Contro il primitivismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- CAMPIONE, FRANCESCO PAOLO (1997). "Il taccuino dell'etnologo". In Maraini, Fosco. *Gli ultimi pagani. Appunti di viaggio di un etnologo poeta*. Como: red, pp. 161-196.
- (2005). "Le donne del mare". Id. *L'incanto delle Donne del Mare. Le Ama di Hékura nell'opera di Fosco Maraini*. Lugano: Edizioni MCEL, pp. 78-103.
- (2007). "L'epistemologia del Citluvit". In Marcoaldi, Franco (a cura di). Fosco Maraini. *Pellegrino in Asia. Opere scelte*. Milano: Mondadori, pp. 1717-1740.
- DRONSART, MARIE (1894). *Les grandes voyageuses*. Parigi: Hachette.
- GEERTZ, CLIFFORD (1987). *Interpretazione di culture*, Bologna: il Mulino.
- (1990). *Opere e vite. L'antropologo come autore*. Bologna: il Mulino.
- KALLAND, ARNE (1995). *Fishing Villages in Tokugawa Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- MALINOWSKI, BRONISLAW (1973). *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*. Roma: Newton Compton.
- MARAINI, FOSCO (1957). *Ore giapponesi*. Bari: Leonardo da Vinci.
- (1960). *L'isola delle pescatrici*. Bari: Leonardo da Vinci.
- (1962a). *Hékura. The Diving Girls' Island*. London: Hamish Hamilton.
- (1962b). *Havets Døtre*. Bergen: J. Griegs Forlag.
- (1963a). *Hékura. Havfruernes ø*. Copenhagen: Det Schönbergske Forlag.
- (1963b). *Die Insel der Fischer-mädchen*. Stoccarda: Goverts.
- (1964). *Ama no shima. Hekurajima*. Tōkyō: Miraisha.
- (1997). "Lo iyomanande degli Ainu". Id. *Gli ultimi pagani. Appunti di viaggio di un etnologo poeta*. Como: red, pagg. 35-72.
- (2001). *Viaggiatore curioso. Conversazione con Maria Pia Simonetti*. Bagno a Ripoli: Passigli.
- (2007). "Pellegrino in Asia". In Marcoaldi, Franco (a cura di). *Pellegrino in Asia. Opere scelte*. Milano: Mondadori, pp. 1585-1596.

- MARCOALDI, FRANCO (2007a). "Homo ludens, homo sapiens". Id. (a cura di). Fosco, Maraini. *Pellegrino in Asia. Opere scelte*. Milano: Mondadori, pp. XI–LIV.
- (2007b). "Cronologia". Id. (a cura di). Fosco Maraini. *Pellegrino in Asia. Opere scelte*. Milano: Mondadori, pp. LV–CVI.
- MARENCO, FRANCO (1973). "Toscana, Tartaria, Zipangu". In Maraini, Fosco. *Incontro con l'Asia*. Bari: De Donato, pp. 15–38.
- MARTINEZ, DOLORES (1990). "Tourism and the Ama. The Search for a Real Japan". In Ben–Ari, Eyal; Moeran, Brian; Valentine, James (Eds.). *Unwrapping Japan. Society and Culture in Anthropological Perspective*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 97–116.
- NORBECK, EDWARD (1954). *Takashima. A Japanese Fishing Community*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- (1970). "Changing Japan. Field Research". In Spindler, George (Ed.). *Being an Anthropologist. Fieldwork in Eleven Cultures*. New York: Holt, Rinehart and Winston, pp. 238–266.
- REMOTTI, FRANCESCO (1986). *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*. Bologna: il Mulino.
- SAID, EDWARD (1991). *Orientalismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- SHILLING, MARK (2010). *Nudes! Guns! Ghosts! The Sensational Films of Shintoho*. Udine: Far East Film e Centro Espressioni Cinematografiche.
- VENAYRE, SYLVAIN (2012). *Panorama du voyage 1780–1920. Mots, figures, pratiques*. Paris: Les Belles Lettres.

### A postcard from the Ethnologist: Fosco Maraini among the Ama

First published in Italian in 1960, the book *Hekura: The Diving Girls' Island* (London, Hamish Hamilton, 1962) highlights Fosco Maraini's interest for ethnography and photography in non-mainstream Japan. This paper first of all examines the relationship between Ama natives and the field researcher, with a particular emphasis on fortuitous events, reciprocal distrust and annoyance, and expectations and fears which limited Maraini's stay on the island. It will then consider the transformation of the Ama's lifestyle and social world, and the prevalent touristic use of their diving skills in the second half of the XX century. Finally, it will discuss issues of authenticity and exoticism as appealing factors for both travellers and anthropologists, as well as the surveillance which academic anthropology puts on its disciplinary borders in order to defend its identity and believability.

マライーニの「海女の島」について  
ルイジ・ウッル

「海女の島—舢倉島」(東京、未来社、1989年)は、最初にイタリアで出

版され、フォスコ・マラーニが扱った日本における人類学的、写実的に重要な記録の一つを収めている。この作品は、現地の海女とマラーニとの間で起こった様々なこと、例えば不信感、プライバシーの侵害、そしてお互いの期待と不安、これらについて、マラーニは広く光を当てた。そしてこれらは当時と同様、現在においても研究を左右するに至っている。更にヘクラ島や他の場所における海女の生活様式とその世界が、観光地として人々を魅了させるために移り変わっていくその様を見せる。最後に、旅行者や人類学者にとって、魅惑にあふれた異国情緒の数々を調べている。

Luigi Urru



## Gli autori

### Fabiana Andreani

È dottore di ricerca in Teoria delle Lingue e Linguaggio presso l'Università di Napoli "L'Orientale". Ha studiato presso la Kansai Gaikokugo Daigaku di Ōsaka e ha trascorso un periodo come ricercatrice presso la Scuola Italiana per gli Studi sull'Asia Orientale di Kyōto e l'Institute for Research in Humanities dell'Università di Kyōto. I suoi interessi scientifici si orientano verso la linguistica cognitiva, la pragmatica, la semantica e la sociolinguistica.

### LIA BERETTA

È stata docente di italiano al Mary Washington College of the University of Virginia (USA), alle Università Waseda e Gakushuin di Tōkyō; responsabile della sezione di Kyōto dell'Istituto Italiano di Cultura e direttore dell'Istituto Italiano di Cultura di New York. Si interessa di rapporti fra l'Italia e il Giappone in epoca Meiji. Ha pubblicato *Chiossone inedito* (Associazione Choyokai, 2004), *Diario italiano di Hiramoto Hiroshi* (Moncalieri, 2006) e *Il viaggio in Italia di Tokugawa Akitake* (Moncalieri, 2008).

### PAOLO CALVETTI

Professore ordinario di Lingua e Linguistica Giapponese presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. È Direttore della Scuola di Studi Asiatici e Gestione aziendale presso lo stesso ateneo. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla linguistica giapponese e la glottodidattica. In particolare ha studiato l'evoluzione dei lessici specialistici durante la modernizzazione del Giappone, le politiche di pianificazione dell'istruzione linguistica nel Giappone fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, l'evoluzione della lingua parlata nel Giappone moderno. Ha diretto il progetto del Grande Dizionario Giapponese-Italiano (Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente – Università degli Studi di Napoli "L'Orientale").

### CLAUDIO CANIGLIA

Attualmente *associate researcher* al Centre for the Study of Japanese Religions della SOAS di Londra e collaboratore del Centro Internazionale Alessandro Valignano

di Chieti, ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia e Civiltà dell'Asia Orientale all'Università di Roma "La Sapienza" nel 2008 con una tesi sulla storia della dottrina e dei rituali dello Shugendō. Membro dell'Associazione Giapponese per lo studio della Religione delle montagne (Sangaku shugen gakkai) e dell'Aistugia (Associazione Italiana per gli Studi Giapponesi), si occupa del culto della montagna in Giappone con particolare attenzione alla storia dei rituali e alla loro trasformazione. Affianca allo studio sulle fonti documentarie, laddove possibile, il lavoro di ricerca sul campo.

#### PAOLA CAVALIERE

È JSPS Postdoctoral Fellow presso l'Università di Tōkyō, Graduate School of Humanities and Sociology. Nel 2012 ha conseguito il doppio titolo di dottorato in East Asian Studies (The University of Sheffield) e in Legge (Tōhoku University). Dal 2004 al 2007 ha lavorato presso il Comune di Azuchi dove ha coordinato l'indagine sul Paravento raffigurante il Castello di Azuchi. Si occupa di studi di genere nei nuovi movimenti religiosi del Giappone e del ruolo pubblico delle organizzazioni religiose nel Giappone contemporaneo, in particolare a partire dal disastro nel Tōhoku del 2011.

#### TERESA CIAPPARONI

Già docente di studi giapponesi presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Roma "La Sapienza", è stata più volte nel direttivo AISTUGIA, curandone la mostra "*Ci-pangu monogatari. Il Giappone raccontato dai libri*". Le sue pubblicazioni vertono soprattutto su Akutagawa Ryūnosuke e su tematiche comparative letterarie, come *Konjaku monogatari* e *Decameron*, o su personaggi attivi negli scambi fra Italia e Giappone, da ultimo Giuliana Stramigioli (1914–1988) e Pietro Savio (1838–1904).

#### PIO D'EMILIA

Si è recato per la prima volta in Giappone nel 1979 come giovane procuratore legale, con un borsa di studio dell'Università Keiō, e da allora, salvo brevi interruzioni, ci è restato. Abbandonata ben presto la professione legale e divenuto giornalista, è stato per alcuni anni corrispondente del "Messaggero" e poi del "Manifesto" e dell'Espresso. Dal 1998 al 2000 è stato consigliere politico di Naoto Kan, allora capo del partito democratico, divenuto in seguito Primo Ministro. Nel 2005, in occasione dell'Expo di Aichi, ha diretto l'ufficio stampa del Padiglione Italiano. Per alcuni anni membro del Consiglio Direttivo dell'Aistugia, è stato Vicepresidente della Stampa Estera di Tōkyō dal 1998 al 2004, anni nel corso dei quali ha condotto un difficile negoziato con le autorità giapponesi per l'apertura dei cosiddetti "kisha club" (circoli stampa, tradizionalmente "chiusi" alla stampa straniera). Nel 2011, dopo la catastrofe nucleare, ha fondato la Jiyūhōdōkyōkai (Associazione Libera Stampa), di cui è attualmente vicepresidente. Attualmente è corrispondente per l'Asia Orientale di Sky

Tg24 e collabora regolarmente all'*Espresso* e al *Fatto Quotidiano*. Tra i pochi giornalisti ad aver vissuto sul campo la tragedia dello tsunami e dell'incidente nucleare, ha pubblicato nel giugno 2011 *Tsunami nucleare*, tradotto anche in giapponese (*Nihon no mondai*, Gentōsha, 2011), libro dal quale è stato tratto l'omonimo film (uscita prevista: marzo 2015).

#### SILVANA DE MAIO

È ricercatore presso il Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Insegna Lingua e cultura del Giappone presso il Corso di laurea triennale di Scienze Politiche e Relazioni Internazionali e il Corso di laurea magistrale in Relazioni e Istituzioni dell'Asia e dell'Africa. È stata Segretario Generale dell'Associazione Italiana Didattica Lingua Giapponese (AIDLG). Ha scritto diversi lavori sul Giappone del periodo Meiji sia relativi all'impianto urbanistico, sia relativi ai rapporti culturali e commerciali tra Giappone e paesi occidentali.

#### SONIA FAVI

Ha completato il dottorato presso il Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea dell'Università Ca' Foscari di Venezia ed è docente a contratto presso l'Università degli Studi di Bergamo. Si interessa di storia del Giappone premoderno e moderno, con particolare attenzione alla storia dei rapporti fra Giappone ed Europa, e di bibliografia storica.

#### GALA FOLLACO

È ricercatore a tempo determinato presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Si interessa di letteratura giapponese moderna e contemporanea, del rapporto tra letteratura e spazio urbano, di fotografia, traduzione e narratologia. Le sue ricerche si concentrano in modo particolare sull'opera di Nagai Kafū.

#### OLIVIERO FRATTOLILLO

È ricercatore presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", dove insegna Storia politica e diplomatica dell'Asia orientale e Storia delle relazioni internazionali dell'Asia e dell'Africa. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla storia delle relazioni internazionali del Giappone e dell'Asia e sulla storia politica del Giappone. Già *Guest Scholar* presso la Okinawa Kenritsu Geijutsu Daigaku nel 2005, è invitato come Fellow Visiting Scholar presso il Nanzan Institute for Religion and Culture (Nagoya University) e come Visiting Researcher alla School of International Politics and Economics (Aoyama University). Partecipa al comitato scientifico di diverse

riviste italiane e straniere, ed è membro ufficiale del *War and Displacement Research Network* (Plymouth University). Ha al suo attivo numerose pubblicazioni di saggi, monografie e articoli sia in circuiti nazionali che internazionali.

#### GIUSEPPE GIORDANO

Dal 2003 al 2010 ha studiato presso la Dōshisha University di Kyōto come borsista del Monbukagakushō. Dal 2010 insegna Lingua e letteratura giapponese all'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Si interessa di poesia giapponese classica.

#### CLAUDIA IAZZETTA

È dottoranda presso l'università Ritsumeikan di Kyōto e insegna Lingua e letteratura giapponese all'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Si interessa di teatro *nō* e di letteratura classica giapponese, con particolare attenzione alle epoche di Kamakura e Muromachi.

#### ANDREA MAURIZI

Insegna Lingua giapponese presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca. Si occupa principalmente di storia della letteratura dei periodi Nara e Heian. Ha scritto numerosi saggi e tradotto in italiano diverse opere di letteratura classica e moderna.

#### CAROLINA NEGRI

Insegna Lingua e letteratura giapponese presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Si occupa di letteratura femminile del periodo Heian. Tra le sue pubblicazioni: "Marriage in the Heian Period (794–1185). The Importance of Comparison with Literary Texts" (*Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, vol. 60–61, 2002), *Le memorie della dama di Sarashina* (Marsilio, 2005), *Diario di Izumi Shikibu* (Marsilio, 2008).

#### ANDREA REVELANT

Insegna Storia del Giappone moderno e contemporaneo presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Le sue ricerche vertono sull'evoluzione del sistema politico-istituzionale nella prima metà del Novecento.



**BONAVENTURA RUPERTI**

Insegna Lingua e letteratura giapponese e Teatro giapponese presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Ha soggiornato più volte in Giappone, conducendo ricerche presso il Museo del Teatro all'Università Waseda e l'Istituto Nazionale di Letteratura Giapponese di Tōkyō. Si occupa di teatro giapponese, dalla tradizione alla contemporaneità, e di letteratura premoderna e moderna. Tra le sue traduzioni: Izumi Kyōka, *Il monaco del monte Kōya e altri racconti* (Marsilio, 1991). Numerosi gli studi sul teatro giapponese.

**ELGA LAURA STRAFELLA**

È JSPS Postdoctoral Fellow presso il National Institute for Japanese Language and Linguistics di Tōkyō, Department of Corpus Studies. Nel 2013 ha conseguito il titolo di dottorato di ricerca in Asia Orientale e Meridionale presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Dal 2010 al 2012 è stata Visiting Researcher presso il National Institute of Science and Technology, Computational Linguistics Laboratory, dove ha condotto una ricerca sperimentale in linguistica computazionale relativa alle collocazioni della lingua giapponese. Si interessa di linguistica generale e computazionale, linguistica basata su corpora e analisi automatica del linguaggio.

**LUIGI URRU**

È ricercatore presso il Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa" dell'Università degli Studi di Milano Bicocca, dove insegna Culture e società dell'Asia orientale. I suoi studi in Giappone sono stati finanziati da Canon Foundation, Japan Foundation e Rotary Foundation. È autore della monografia *Il fantasma tra i ciliégi. Topografie di primavera a Tokyo* (Liguori, 2007).



AREE SCIENTIFICO-DISCIPLINARI

AREA 01 – Scienze matematiche e informatiche

AREA 02 – Scienze fisiche

AREA 03 – Scienze chimiche

AREA 04 – Scienze della terra

AREA 05 – Scienze biologiche

AREA 06 – Scienze mediche

AREA 07 – Scienze agrarie e veterinarie

AREA 08 – Ingegneria civile e architettura

AREA 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

AREA 10 – **Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche**

AREA 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

AREA 12 – Scienze giuridiche

AREA 13 – Scienze economiche e statistiche

AREA 14 – Scienze politiche e sociali

*Il catalogo delle pubblicazioni di Aracne editrice è su*

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)

Compilato il 23 gennaio 2015, ore 18:48  
con il sistema tipografico L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub>

Finito di stampare nel mese di december del 2014  
dalla «Ermes. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»  
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15  
per conto della «Aracne editrice int.le S.r.l.» di Ariccia (RM)