



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale  
in Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa  
mediterranea

Tesi di Laurea

**Declinare il rito:  
lo *hinamatsuri* secondo i  
discorsi dominanti nel  
Giappone contemporaneo**

**Relatrice**

Ch.ma. Prof.ssa Silvia Rivadossi

**Correlatore**

Ch. Prof. Giovanni Bulian

**Laureanda**

Renée Kristel Gjipalaj

Matricola 873563

**Anno Accademico**

2022 / 2023



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

## 要旨

2023年2月、友人宅で初めてひな人形を見た。ひな人形はガラスケースにきれいに飾られていた。夕食の最後に、友人の母親がひな祭りにちなんだお菓子の小皿をくれた。私のひな祭りへの興味は、この日に生まれたと言える。

この論文の目的は、ひな祭りと現代日本社会とのつながりを分析することだ。そのために、まず儀礼的なものとしての人形の使われ方を調べ、次に儀礼形式としてのひな祭りの分析に移った（第1章）。儀式は、それが生まれた背景との関連において分析されなければならない。同様に、ひな祭りは孤立した行事としてではなく、歴史的、社会的プロセスの不可欠な一部として理解されなければならない。

ひな祭りは女性的なもの（ひな祭りは「女の子の日」とも呼ばれる）と関係があるので、日本の宗教史や社会史における女性的なものを分析するのが適切だと考えられた。私は、ひな祭りが媒介するメッセージの中で、女性であることは何よりも妻であることを意味するという結論に達した（第2章）。この考え方は比較的最近のものである。実際、後述するように、妻や母親という「自然な」役割は、主に明治時代以降、女性と結びつけられてきた。しかし、ひな祭りを楽しむことには、それ以前の影響がまだ見られる。それは例えば、桃の木の色使いや象徴性にも表れている。

現代の日本では、このような妻としての女性像は、ひな祭りによって積極的に推進されている（第3章）。後述するように、資本主義（日本の支配的システム）と家父長制は、特定のパワー・ダイナミクスを維持するために協働しており、それによって女性的なものが男性的なものに服従している。それゆえ、ひな祭りがこうした電力計画に関与していることは驚くべきことではない。

結論から言えば、ひな祭りは、社会的、文化的言説が儀式を、あるメッセージを伝達する手段としてどのように利用しているかを示す、きわめて効果的な例だ。

INTRODUZIONE .....	5
CAPITOLO PRIMO. Il rito in Giappone: definizione e applicazione .....	7
1.1 DEFINIZIONI .....	7
1.1.1 Approccio cognitivo e Teoria dell' <i>Embodiment</i> .....	7
1.1.2 Il corpo rituale .....	9
1.1.3 Attività rituali .....	10
1.2 IL <i>MATSURI</i> .....	12
1.2.1 La performance nel <i>matsuri</i> .....	13
1.2.2 La comunità nel <i>matsuri</i> .....	14
1.2.3 Il gioco nel <i>matsuri</i> .....	16
1.3 LO <i>HINAMATSURI</i> .....	18
1.3.1 Storia .....	18
1.3.2 Le bambole tradizionali .....	19
1.3.3 Le bambole come oggetto rituale .....	22
CAPITOLO SECONDO. Significati del femminile: essere donna secondo i discorsi dominanti in Giappone .....	28
2.1 ESSERE DONNA NELLE RELIGIONI GIAPPONESI .....	28
2.1.1 Preistoria e mitologia classica .....	29
2.1.2 Il buddhismo .....	32
2.1.3 <i>Kegare</i> e liminalità .....	36
2.2 CASA, FAMIGLIA E MATRIMONIO .....	38
2.2.1 Breve excursus sulla creazione dell' <i>ie</i> e l'essere moglie nel Giappone pre-industrializzato .....	38
2.2.2 Il <i>ryōsai kenbo</i> .....	40
2.2.3 Perpetuazione del <i>ryōsai kenbo</i> .....	43
CAPITOLO TERZO. Consumare il rituale: lo <i>hinamatsuri</i> nel Giappone contemporaneo .....	47
3.1 CONSUMO E CONSUMATORE .....	47
3.1.1 La mercificazione del tempo .....	47
3.1.2 La mercificazione dell'identità .....	49
3.1.3 La mercificazione della famiglia .....	51
3.2 CONSUMARE LO <i>HINAMATSURI</i> .....	52
3.2.1 Media e <i>hinamatsuri</i> .....	52
3.2.2 Artigiani del consumo .....	55
3.2.3 Consumare il femminile .....	57
CONCLUSIONI .....	61
BILIOGRAFIA .....	64
SITOGRAFIA .....	67
INDICE IMMAGINI .....	69



## INTRODUZIONE

Il presente elaborato si propone di approfondire il legame che intercorre tra rito e sostrato socioculturale nel Giappone contemporaneo: il caso studio che esemplificherà questo rapporto è lo *hinamatsuri*, una festività dedicata alla celebrazione delle bambine – non a caso esso è conosciuto anche come “Festa delle bambine” – che ricorre annualmente il terzo giorno del terzo mese.

Per cogliere il quadro in cui questo *matsuri* si colloca, è stato analizzato, innanzitutto, lo *hinamatsuri* in quanto rito. Definizioni convenzionali intendono quest’ultimo come “il modo e l’ordine con cui si compiono le funzioni sacre”<sup>1</sup>; tuttavia, come si vedrà nel primo capitolo, bisogna tenere a mente che definire uniformemente un fenomeno complesso come quello del rituale mina la comprensione stessa di cosa può essere percepito come rito. Osservare tale evento in quanto insieme isolato e avulso dal contesto in cui lo si intende comprendere risulterebbe, infatti, vano, come la teoria di Catherine Bell, di cui si parlerà estensivamente, ben evidenzia. Vorrei far qui presente, soprattutto, che il rito non è, necessariamente, sacro, se per sacro intendiamo tutto ciò che concerne entità divine o soprannaturali: lo *hinamatsuri*, sebbene tragga origine da credenze legate al religioso, si declina e assume significato, in primo luogo, nel contesto socioculturale in cui lo si concepisce. Il secondo capitolo del presente elaborato, per l’appunto, analizza quello che potremmo definire il motore, la causa prima del caso studio, ovvero il femminile: la “Festa delle bambine” riguarda l’essere donna e, più specificatamente, l’essere la “giusta” versione di donna. Quest’ultima non esiste come entità storica, ma assume forma nei discorsi e nelle ideologie che hanno cavalcato la storia religiosa e sociale del Giappone, dando vita a un’ortodossia del femminile. Essere donna, nel messaggio mediato dallo *hinamatsuri*, significa essere primariamente moglie. Come si vedrà nel terzo capitolo, quest’immaginario sussiste tutt’oggi nel Giappone del capitale: lo *hinamatsuri*, come sosterrò più avanti, diviene uno dei modi tramite cui consumare quella visione di femminile propagata dalle medesime narrazioni egemoni analizzate nel secondo capitolo dell’elaborato.

Nella fruizione dello *hinamatsuri* come rito appare evidente la riproduzione delle dinamiche di potere che ad esso fanno da sfondo: il *matsuri* funge, nell’analisi proposta, da tramite nella trasmissione dei discorsi dominanti.

---

<sup>1</sup> Vocabolario della lingua italiana, Trento, 2009, Zanichelli, s.v. Rito, p.1044.





## CAPITOLO PRIMO

### Il rito in Giappone: definizioni e applicazione

#### 1. DEFINIZIONI

Descrivere il rito in una forma che risulti puntuale e ampiamente condivisa incorre, inevitabilmente, nella realtà delle cosiddette “definitional issues”<sup>1</sup> a cui soggiacciono nozioni come quella di religione, per cui la stessa esistenza di una definizione, così come riportato da Stewart Guthrie<sup>2</sup>, viene messa in dubbio. È bene notare che pensieri riguardanti ciò che costituisce il rito e la sua stessa comprensione mutano e si trasformano in risposta al tempo e al luogo in cui vengono formulati<sup>3</sup>. Alcune delle più recenti teorie propendono per un approccio cognitivo alla religione: in aggiunta a questo, per cogliere al meglio il processo del rito, occorre avere presente però la teoria dell'*embodiment*<sup>4</sup>.

##### 1.1 Approccio cognitivo e Teoria dell'*Embodiment*

Comune a svariate discipline (dalla psicologia alla genetica, ad esempio), l'approccio cognitivo ha come oggetto di studio la cognizione di sistemi pensanti. Esso si propone di liberarsi dalla speculazione metafisica per guardare, invece, all'empirico<sup>5</sup>: in questo quadro, dunque, l'approccio cognitivo può essere applicato anche all'indagine relativa alla religione, nel definire, innanzitutto, la formazione della credenza. Essa andrebbe intesa come prodotto di meccanismi cognitivi non propri della religione, ma che operano anche al di fuori di questa. A tale proposito è opportuno citare due esempi importanti di questi processi: l'*Agency Detection Device* (abbreviato ADD) e l'*Hypersensitive Agency Detection Device* (HADD). Sia l'ADD che l'HADD riguardano la capacità umana di distinguere gli oggetti dai soggetti, ovvero da ciò a cui può essere attribuita la capacità di

---

<sup>1</sup> Con “definitional issues” si intende la problematicità nel giungere a una definizione univoca di una determinata nozione.

<sup>2</sup> Stewart GUTHRIE et al., “A Cognitive Theory of Religion [and Comments and Reply]”, *Current Anthropology*, 21, 2, 1980, p. 182.

<sup>3</sup> Catherine BELL, *RITUAL: Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 19.

<sup>4</sup> Pamela J. STEWART, Andrew STRATHERN, *Ritual: key concepts in religion*, Londra, Bloomsbury Academic, 2014, p. 129.

<sup>5</sup> Jensine ANDERSEN, *Religion in mind: cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience*, Cambridge, Cambridge university press, 2001, p. 1.

*agency*<sup>6</sup>. Come notato da Pamela J. Stewart e Andrew Strathern<sup>7</sup>, l'idea di soggetto e oggetto varia: in una visione animistica del mondo, ad esempio, l'*agency* può essere attribuita a entità che, altrimenti, verrebbero considerate oggetti. L'idea di riconoscere un agente nel vento che si muove, ad esempio, suggerisce l'eventualità di creare intere entità religiose, ovvero divinità: perché questo riconoscimento sia possibile, Pascal Boyer fa uso di concetti controintuitivi, ovvero concetti costruiti su concetti intuitivi, di cui uno o più elementi vengono trasformati<sup>8</sup>. Un esempio può essere il concetto intuitivo che riconosce negli animali degli esseri viventi: il concetto controintuitivo, tenendo conto che anche l'uomo è un essere vivente e, in più, parla, diviene dunque l'affermare che sia possibile che gli animali parlino<sup>9</sup>. Interessante per il processo del rito è anche la nozione di "hazard-precaution system", di cui parla sempre Boyer, un meccanismo cognitivo per cui pericoli reali riguardanti la sopravvivenza potrebbero espandersi negli ambiti del sacro e del tabù<sup>10</sup>: per questo motivo, dunque, la siccità (un problema reale) diviene oggetto di riti volti ad allontanarla; amuleti e talismani protettivi sono poi un altro esempio dell'applicazione di tale concetto. Questi principi cognitivi, comunque, non soddisfano, da soli, la natura molteplice dell'esperienza rituale.

È opportuno fare, a questo punto, una precisazione: nella visione cognitiva emerge una corrispondenza tra religione e credenza, che è, primariamente, un prodotto cognitivo appunto. Essendo la credenza un prodotto cognitivo, il rito diviene un suo risultato. Considerando, invece, la credenza come risultato piuttosto che causa del processo rituale, si aprono una serie di prospettive che possono essere in grado di abbracciare, almeno in parte, la complessità del rito. Nel citare Manuel Vázquez, secondo cui "religion is not a matter of belief but rather of practice [...]"<sup>11</sup>, Stewart e Strathern concordano nell'affidare il discorso del rito a quella che si definisce teoria dell'*embodiment*.

Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Mary Douglas, Maurice Merleau-Ponty sono alcuni degli studiosi considerati precursori di questa teoria, sebbene essa venga sviluppata e applicata solo più tardi nel lavoro di Thomas Csordas e Margaret Lock<sup>12</sup>. Nella formulazione di questi ultimi, la teoria

---

<sup>6</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 109.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 110.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 111.

<sup>11</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 117.

<sup>12</sup> Andrew STRATHERN, Pamela J. STEWART, "Embodiment Theory in Performance and Performativity", *Journal of Ritual Studies*, 22, 1, 2008, p. 67.

dell'*embodiment* si propone primariamente di superare il dualismo cartesiano mente – corpo, facendo uso della nozione di “mindful body” coniata da Lock e Nancy Scheper-Hughes<sup>13</sup>: l'essere umano non è più mente e corpo, ma un continuum dei due. Il corpo diventa il mezzo tramite cui significati metaforici vengono creati e riaffermati, in manifestazioni che comprendono aspetti sociali, personali e politici<sup>14</sup>. All'interno del discorso rituale, l'*embodiment* viene indagato da Catherine Bell, producendo quello che la studiosa chiama “ritual body”<sup>15</sup>.

## 1.2 Il corpo rituale

Nella teoria di Bell, un aspetto centrale dell'approccio al rito è l'importanza data al corpo, corpo che si muove all'interno di un ambiente specificamente progettato, imponendo e ricevendo i valori che organizzano l'ambiente circostante<sup>16</sup>. Il corpo costituisce il tramite per l'internalizzazione e la riproduzione di valori sociali, che, a loro volta, costituiscono il corpo. Affermando questo, Bell fa esplicito riferimento alle strutture così come concepite da Bourdieu, strutture che insieme strutturano e sono strutturate: il corpo, socializzato da strutture preesistenti, conferma queste stesse in una dialettica “of objectification and embodiment”<sup>17</sup>. Il tutto avviene ed è possibile perché le dinamiche di tale processo non sono esplicite: su questa linea, Bourdieu afferma che all'interno del discorso artistico così come in quello magico/religioso l'efficacia del potere di consacrazione è dovuta ai principi che regolano la sfera del vivere sociale (il *campo*): l'esistenza di un gruppo che produce la credenza in un significato/ in un valore (il *misconoscimento*) permette a questo potere di consacrazione di essere riconosciuto<sup>18</sup>.

L'implicazione di quanto detto fino ad ora, come sottolinea la stessa Bell, è che il rito è una forma di pratica sociale: esso non costituisce, dunque, un discorso separato, isolato, lontano dalle altre pratiche sociali. Sarebbe più opportuno parlare, quindi, di “ritualizzazione” di azioni, facendo riferimento al modo “of doing certain activities that differentiates those activities from other more conventional ones”<sup>19</sup>. La pratica, nella visione di Bell, è centrale per lo studio del rito. Esso va, dunque, analizzato e compreso all'interno di una cultura e nel modo in cui essa ritualizza

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 6.

<sup>16</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 82.

<sup>17</sup> Catherine BELL, “The Ritual Body and The Dynamics of Ritual Power”, *Journal of Ritual Studies*, 4, 2, 1990, p. 304.

<sup>18</sup> Pierre BOURDIEU, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Milano, Il Saggiatore, 2005, p.239.

<sup>19</sup> BELL, “The Ritual Body and The...” , cit., p. 302.

determinate azioni: il rito non costituisce, dunque, una categoria *sui generis*, proprio perché esso non può esistere indipendentemente da altri tipi di pratiche sociali<sup>20</sup>. Il contrasto che viene a crearsi tra rito e altre pratiche sociali in virtù della stessa ritualizzazione di queste ultime è ciò che permette la produzione del corpo rituale. Per chiarire come si formi effettivamente un corpo rituale, Bell cita nuovamente Bourdieu affermando che nel plasmarsi, attraverso una serie di movimenti fisici, di una struttura di contrasto tra rito e altre pratiche sociali, il corpo stesso viene modellato<sup>21</sup>. Esso internalizza i principi dell'ambiente generato e, insieme, riproduce gli schemi di potere<sup>22</sup>.

Come notano Stewart e Strathern, la nozione di rito per Bell riguarda fundamentalmente la creazione e il mantenimento di relazioni di potere efficaci all'interno di determinate organizzazioni sociali<sup>23</sup>.

Lo studio del rituale come pratica ha comportato un trasferimento di base: da essere compreso come espressione di modelli culturali, il rito viene colto come lo spazio che crea e ospita tali modelli. In quest'ottica, seguendo l'analisi di Bell, il rituale è più complesso della semplice comunicazione di significati; esso è, infatti, l'insieme di attività sociali che costruisce, tramite la ritualizzazione, particolari tipi di valori<sup>24</sup>.

### 1.3 Attività rituali

La struttura del rito, come accennato precedentemente, si crea attraverso movimenti, gesti e azioni del corpo. Stewart e Strathern affermano: "ritual is as ritual does"<sup>25</sup>. Un determinato evento può essere compreso come rito in luce delle azioni e/o delle parole tramite cui viene espresso: per Roy Rappaport, il termine "rituale" si riferisce a un insieme composto da elementi che, sebbene non appartengano esclusivamente ad esso, si relazionano tra loro in modo tale da creare una struttura, quella del rito, che è invece unica<sup>26</sup>. Questi elementi sono, secondo Bell, attività ritualizzate: *in Ritual: Perspectives and Dimensions* (1997) essi vengono raggruppati dalla studiosa in sei categorie

---

<sup>20</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 81.

<sup>21</sup> BELL, "The Ritual Body and The...", cit., p. 305.

<sup>22</sup> BELL, "The Ritual Body and The...", cit., p. 306.

<sup>23</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 103.

<sup>24</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 76.

<sup>25</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 122.

<sup>26</sup> Roy A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 26.

generali (formalismo, tradizionalismo, invarianza, governo delle regole, simbolismo sacrale e performance – di quest’ultima si parlerà nel prossimo paragrafo) che sono, tuttavia, “neither exclusive nor definitive”<sup>27</sup>.

Il formalismo riguarda l’uso di parole e gesti convenzionali, evocativi di un certo ordine e una certa forma. Esso va a rinforzare lo *status quo* della società in cui viene usato: un esempio può essere il galateo a tavola, tramite cui messaggi simbolici riguardanti la classe sociale e la gerarchia vengono trasmessi; al mangiare, dunque, viene dato un significato sociale<sup>28</sup>.

Al formalismo si accompagna spesso il tradizionalismo, che Bell intende come “[t]he attempt to make a set of activities appear to be identical to or thoroughly consistent with older cultural precedents”<sup>29</sup>. A ricordo del vestiario usato quotidianamente in epoche precedenti, l’uso, in determinate occasioni, di abbigliamento accademici (come le toghe o il tocco) viene considerato, appunto, “tradizionale”<sup>30</sup>. Anche il tradizionalismo opera in funzione di determinate strutture: nel caso appena citato, l’utilizzo di tale tipo di vestiario va a sottolineare e rafforzare il contrasto tra accademia e il resto della società<sup>31</sup>.

L’invarianza viene considerato un altro elemento comune alla maggior parte delle attività rituali<sup>32</sup>. Essa non riguarda una semplice ripetizione di movimenti, ma comporta una certa attenzione che si riflette nel controllo e nella precisione con cui queste azioni vengono ripetute. Portando come esempio gli Alcolisti Anonimi e i monaci Zen<sup>33</sup>, Bell mette in luce che la disciplina dell’invarianza produce un rimodellamento dell’individuo, subordinandolo “to a sense of the encompassing and the enduring”<sup>34</sup>.

La quarta categoria di cui parla Bell, il governo delle regole, è comune a svariate attività sociali, dal gioco alla guerra<sup>35</sup>. Esso viene spiegato generalmente come modo per creare un ambiente moderato e imparziale: questo implica, nota la studiosa, la possibilità di utilizzare il governo delle regole “not only to control the engagement of powerful social forces, but also to create the impression that such powers exist”<sup>36</sup>. Le regole, dunque, sono necessarie a vigilare non solo sugli individui, ma anche sulle relazioni tra questi.

---

<sup>27</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 138.

<sup>28</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 143.

<sup>29</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 145.

<sup>30</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 146.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 150.

<sup>33</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 151.

<sup>34</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 153.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 155.

Il simbolismo sacrale, infine, è forse il più ovvio richiamo alla ritualizzazione, poiché crea una divisione esplicita tra ciò che è e ciò che non è considerato sacro<sup>37</sup>. La presenza di quest'ultimo punto è stata considerata da alcuni<sup>38</sup>, tra cui Colin Renfrew, marginale, se non errata, in quanto negherebbe l'esistenza di riti secolari, come lo possono essere quelli civili o quelli sportivi. Tuttavia, l'idea di sacro così come concepita da Bell vede nel realizzarsi simbolicamente nella pratica – e non nel determinare a priori dal divino - la sua dimostrazione: sono i gesti e le azioni che rendono sacro un determinato oggetto/evento, non la presenza o assenza di un divino a cui associare potere. Una bandiera, ad esempio, diventa sacra per il modo in cui viene maneggiata ed innalzata<sup>39</sup>; il simbolo sacrale “asserts a certain identity, history, and value system”<sup>40</sup> che non è necessariamente legato a una nozione comune di religione.

Il perché delle “definitional issues” a cui si è accennato precedentemente diventa evidente alla luce di quanto detto finora. Il rito rappresenta una realtà dinamica, variegata ed eterogenea, in cui elementi estremamente complessi ed altrettanto variabili si confrontano. Analizzare una determinata attività rituale nel contesto in cui essa viene realizzata diviene per questo fondamentale; ad esempio, parlare di *matsuri* richiede la comprensione del quadro in cui esso è stato e viene continuamente prodotto.

## 2. IL MATSURI

Fenomeno complesso, il *matsuri* ricopre all'interno del panorama giapponese importanza culturale, sociale e storica. La sua natura molteplice si rispecchia nella varietà di festività disseminate durante l'intero anno, rivelandone inoltre lo stretto legame con la ciclicità del calendario agricolo. Le forme e gli stili di questo fenomeno mutano e cambiano, ed è forse nella pluralità del *matsuri* che possiamo riconoscere la ritualizzazione di attività sociali.

---

<sup>37</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 8.

<sup>38</sup> Colin RENFREW, “Introduction: Play as the Precursor of Ritual in Early Human Societies”, in Colin Renfrew, Iain Morley, Michael Boyd (a cura di), *Ritual, play and belief, in evolution and early human societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 12.

<sup>39</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 159.

<sup>40</sup> Ibid.

## 2.1 La performance nel *matsuri*

La performance viene considerata generalmente come l'elemento principe dell'attività rituale; Stewart e Strathern, ad esempio, affermano che "ritual is by definition a kind of embodied performance"<sup>41</sup>, mentre Rappaport sottolinea: "unless there is a performance there is no ritual"<sup>42</sup>. In quanto mezzo di studio, la performance va intesa nella manifestazione di comportamenti autoconsapevoli in pubblico<sup>43</sup>: essa, infatti, meglio si comprende in quelle che Bell definisce come "dynamics of framing"<sup>44</sup> (i gesti/ le azioni, appunto), in base a cui determinati eventi possono essere interpretati come rituali. In linea con l'approccio pratico, il rito, tramite la performance, viene dunque analizzato in natura delle funzioni reali, piuttosto che del suo significato previsto<sup>45</sup>, ovvero in base a quello che *fa* e non quello che *dovrebbe fare*.

Fondamentale nella performance rituale è l'efficacia, ovvero la performatività dell'azione ritualizzata; tramite questa, il rito si distingue, da un lato, dalla comunicazione letterale e, dall'altro, dal puro intrattenimento<sup>46</sup>. L'azione rituale, infatti, implica l'attesa di un effetto: il rito, quindi, può anche "fallire"<sup>47</sup>, sebbene non totalmente o interamente (ovvero può fallire in alcune intenzioni, ma avere successo nel suo essere riconosciuto come rito). A questo proposito, Stewart e Strathern riferiscono di un esempio etnografico portato da Ronald Grimes riguardante uno sciamano dei Mazatechi<sup>48</sup>: l'intenzione di guarire un paziente non è riuscita, tuttavia questo fallimento non ha comportato un rifiuto del rito. Questo perché il modello su cui si basa l'azione rituale è costruito sostanzialmente sulle intenzioni e non sui risultati, né tantomeno sul calcolo delle funzioni del rituale<sup>49</sup>. Secondo la maggior parte dei teorici, un rito può essere definito riuscito quando si realizza un qualche tipo di trasformazione<sup>50</sup>. Per Colin Renfrew, il potere performativo del rituale risiede proprio nella sua capacità di introdurre le persone a una nuova realtà sociale<sup>51</sup>. Ritornando al caso studio oggetto di questo elaborato, si potrebbe affermare, ad esempio, che la comunità si crea tramite il *matsuri*, proprio nel *matsuri*.

---

<sup>41</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 117.

<sup>42</sup> Roy A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion...*, cit., p. 37.

<sup>43</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 9.

<sup>44</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 160.

<sup>45</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 73.

<sup>46</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 74.

<sup>47</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 92.

<sup>48</sup> Ibid., i Mazatechi sono una società di nativi americani stanziata in Messico.

<sup>49</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 93.

<sup>50</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 74.

<sup>51</sup> Colin RENFREW, "Introduction: Play as the Precursor of Ritual...", cit., p.14.

L'esperienza della performance viene amplificata e accentuata per mezzo di stimoli sensoriali, da quelli uditivi a quelli tattili<sup>52</sup>. Nella performance la partecipazione attiva degli attori diventa essenziale per la comprensione di simboli<sup>53</sup>, per la loro incarnazione e per la loro riproduzione. In questo senso, il rito rappresenta una forma di comunicazione, tramite cui certi messaggi vengono comunicati<sup>54</sup>. Tuttavia, proprio in natura della complessità sia del rito sia delle informazioni trasmesse, l'azione rituale non può essere sostituita da altre forme di comunicazione. Nella performance, infatti, si viene a creare un microcosmo sociale in cui significati simbolici, culturali e politici vengono condensati: essa mette in scena una realtà unica, e non una semplice illustrazione della credenza<sup>55</sup>. Un esempio contemporaneo è il Carnevale celebrato a New Orleans, in cui protagonisti sono club privati elitari chiamati "krewes": storicamente contrari all'iscrizione nei club di minoranze (in base all'etnia, al genere e alla classe sociale), con dei costi di partecipazione elevati, le parate organizzate dalle krewes sfoggiano costumi e carri fantasiosi e lussuosi, che mettono in scena, inevitabilmente, le tensioni tra elitarismo e populismo, rinforzando uno *status quo* in cui a dominare è, appunto, l'élite<sup>56</sup>.

Il rito, concludendo, pur non riguardando il potere che rivendica (quello divino, sovrumano, sublime), ha immensa forza non solo nel dare forma all'ethos sociale, ma anche nell'articolazione, nella ridefinizione e nella legittimazione di intere realtà culturali<sup>57</sup>.

## 2.2 La comunità nel *matsuri*

Nel Giappone premoderno, il *matsuri* scandiva il calendario e, per esteso, il tempo<sup>58</sup>; per Herbert Plutschow<sup>59</sup>, il *matsuri* ristabilisce ciclicamente i legami sociali e rinnova l'ordine, formando, dunque, una società. In molti casi, le connotazioni religiose dei *matsuri* sono legate ai quadri istituzionali buddhisti e shintō, rendendoli dunque suscettibili agli alti e bassi della politica e del potere, oltre che al protocollo rituale. Alcuni *matsuri*, invece, aderiscono a usanze meno osservate, ma comunque codificate in norme tramite cui comunicare con gli dèi. Altri *matsuri* ancora

---

<sup>52</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 160.

<sup>53</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 73.

<sup>54</sup> Roy A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion...*, cit., p. 52.

<sup>55</sup> Emma O'Donnell POLYAKOV "Liturgy, Performance Theory, and Aesthetic Experience", *Journal of Ritual Studies*, 34, 2, 2020, p. 33.

<sup>56</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 127.

<sup>57</sup> BELL, "The Ritual Body and The...", cit., p. 299.

<sup>58</sup> Herbert E. PLUTSCHOW, *Matsuri: the festivals of Japan*, Tokyo, Japan Library, 1996, p. 429.

<sup>59</sup> Ibid.



sembrano essere più incentrati sul turismo o sul coinvolgimento civico o comunitario e, per la maggior parte dei partecipanti, sono solo marginalmente legati alla "religione" in generale<sup>60</sup>. Come già accennato, data la natura composita del *matsuri* risulta inverosimile cercare di unificarne gli attributi; tuttavia, nel riconoscimento del *matsuri* come azione rituale possiamo definirne alcuni aspetti.

All'interno della categoria di *matsuri* si riconoscono e si sovrappongono riti di passaggio, riti calendariali, riti di scambio, riti di afflizione; eppure, un elemento in comune a tutti emerge, ovvero la comunità. Il *matsuri* non è, infatti, un evento privato, ma presuppone il coinvolgimento di più persone, quelle che formano o andranno a formare, appunto, la comunità.

Strettamente legati al quadro dinamico in cui nascono, soggetto a cambiamenti storici, politici o sociali, non si può pensare ai *matsuri* se non in rapporto simbiotico con la realtà locale. Lo spopolamento, il turismo, i cambiamenti demografici di una comunità comportano, da un lato, lo sforzo per tramandare una tradizione e, dall'altro, l'innovazione in risposta a tali cambiamenti socioculturali<sup>61</sup>. A questo va aggiunto, inoltre, il rapporto tra *matsuri* e calendario del raccolto: l'*O-bon*<sup>62</sup>, ad esempio, viene celebrato in alcune regioni del Giappone tutt'oggi in base al calendario lunare, che segna la stagione agricola. Nel retaggio dei riti del raccolto, infatti, si può riconoscere l'intento di definire socialmente il passaggio del tempo<sup>63</sup>. Infatti, il rito può essere il mezzo tramite cui influenzare o controllare la natura o, semplicemente, esso rappresenta il modo mediante cui armonizzare le attività della comunità con i ritmi stagionali del cosmo<sup>64</sup>. Gli schemi culturali imposti a quelli naturali o biologici sono comuni ad altri *matsuri*, quelli assimilabili ai riti di passaggio, che segnano culturalmente il passaggio di una persona da uno stadio della vita sociale ad un altro<sup>65</sup>. Nel *matsuri*, dunque, l'identificazione di norme per cui gli individui vengono accettati e inglobati all'interno di un nucleo sociale è centrale. La comunità, nel *matsuri*, non è un'idea astratta: essa viene incarnata nelle danze, nella musica, nel cibo che viene consumato. Deborah Wong nota che in questo contesto "community and self are collapsed"<sup>66</sup>, questo perché nel *matsuri* viene a crearsi

---

<sup>60</sup> Michael Dylan FOSTER, Elisabetta PORCU, "Introduction: Matsuri and Religion in Japan", *Journal of Religion in Japan*, 9, 2020, pp. 1–9.

<sup>61</sup> FOSTER, PORCU, "Introduction: Matsuri and...", cit., p. 7.

<sup>62</sup> L'*O-bon*, celebrato in estate, è un *matsuri* deputato alla commemorazione degli antenati e dei defunti. Insieme allo *Shōgatsu* (Capodanno) è una delle ricorrenze principali del Paese.

<sup>63</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 102.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 94.

<sup>66</sup> Deborah WONG, "Dancing the Body Politic: Obon and Bon-Odori", *Louder and Faster: Pain, Joy, and the Body Politic in Asian American Taiko*, 55, 2019, p. 77.

uno spazio in cui sentimento, emozione e attenzione vengono estremamente valorizzati e accentuati<sup>67</sup>, proprio perché vengono espressi all'interno di un nucleo sociale. In particolare, il cibo, o, meglio, la sua condivisione, segna il riconoscimento e la riaffermazione di una comunità<sup>68</sup>.

L'identità di una comunità, come visto, viene incarnata e interpretata all'interno del *matsuri*. Una dimostrazione straordinariamente efficace di quanto detto finora è l'esempio addotto da Wong: tra il 1942 al 1945, nella maggioranza dei campi di concentramento statunitensi per cittadini nippono-americani, l'*O-bon* e il *bon-odori* venivano comunque celebrati come mezzo tramite cui mantenere la comunità<sup>69</sup>. Alla fine della guerra, e con la graduale chiusura dei campi di prigionia, a contribuire al ristabilimento di comunità sulla costa occidentale e al trasferimento di altre nel Midwest fu proprio il *bon-odori*<sup>70</sup>.

### 2.3 Il gioco nel *matsuri*

Un altro elemento importante nel *matsuri* è il gioco, che costituisce, tuttavia, un ulteriore campo d'indagine i cui confini e le cui definizioni risultano spesso incerti e difficili. Comunque, senza entrare nel merito delle numerose indagini archeologiche, psicologiche, sociali e antropologiche a cui è stato sottoposto, esso può rappresentare un singolare punto di interesse se compreso all'interno di quello che fino a questo momento è stato concepito come rito.

Anthony D. Pellegrini, così come riportato in *Ritual, Play and Belief, in Evolution and Early Human Societies* (2017), distingue quattro categorie di gioco: uno locomotorio, uno sociale, uno oggettuale e uno di finzione. Queste tipologie, eccetto l'ultima, sono state riconosciute anche nel gioco animale: il gioco di finzione, tuttavia, comportando una particolare capacità cognitiva umana, è stato analizzato in un rapporto di interrelazione con il rito<sup>71</sup>.

La capacità cognitiva dell'essere umano di simulare realtà immaginarie o alternative<sup>72</sup>, ovvero la capacità di rappresentazione simbolica<sup>73</sup> viene spesso osservata nel gioco di finzione della prima

---

<sup>67</sup> FOSTER, PORCU, "Introduction: Matsuri and...", cit., p. 3.

<sup>68</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 123.

<sup>69</sup> WONG, "Dancing the Body Politic...", cit., p. 90.

<sup>70</sup> WONG, "Dancing the Body Politic...", cit., p. 92.

<sup>71</sup> Bruce McCONACHIE, "An Evolutionary Perspective on Play, Performance, and Ritual", *TDR*, 55, 4, 2011, p. 34.

<sup>72</sup> McCONACHIE, "An Evolutionary Perspective ...", cit., p. 38.

<sup>73</sup> Gordon M. BURGHARDT, "The Origins, Evolution and Interconnections of Play and Ritual: Setting the Stage", in Colin Renfrew, Iain Morley, Michael Boyd (a cura di), *Ritual, play and belief, in evolution and early human societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 26.

infanzia<sup>74</sup>. Questa abilità di mimesi viene comunemente riconosciuta come base della performance rituale, performance che, dunque, può essere analizzata come gioco<sup>75</sup>. Su questa linea, Stewart e Strathern riconoscono tre pattern della performatività, per cui essa viene trasmessa tramite la specializzazione o la divinazione simbolica, tramite la trance e, appunto, tramite una “embodied mimesis”<sup>76</sup>. In quest’ottica, alcuni studiosi riconoscono nella performance il legame tra rito e gioco<sup>77</sup>.

Nel *matsuri*, come accennato, si tratti di intrattenimento pubblico o, come nel caso del sopracitato *O-bon*, di quello degli spiriti dei morti, il gioco è sempre presente. La struttura della maggior parte dei *matsuri*, non a caso, include un *kami-asobi*<sup>78</sup>, occasione in cui la comunità riafferma l’ordine, disturbato solitamente dal precedente *kami-oroshi*, il momento in cui la divinità passa da uno stato di quiescenza ad uno di allerta, appunto; si giunge infine al *kami-okuri*, in cui la divinità viene congedata e rimandata nel luogo da cui proviene<sup>79</sup>.

È durante il *kami-asobi* che hanno luogo offerte, musica e balli. Il *kami-asobi*, che potremmo tradurre come “intrattenimento della divinità”, nel giapponese antico includeva anche un’accezione legata al placare e pacificare tale *kami*<sup>80</sup>. Da questo punto di vista, il gioco nel *matsuri* ha come scopo quello di riaffermare un ordine cosmogonico e sociale. Ad esempio, nel mito antico è grazie alla danza di Ama-no-Uzume che Amaterasu esce dalla grotta in cui si è nascosta riportando l’ordine sul mondo.

Il gioco nel *matsuri*, insomma, è il mezzo tramite cui realtà disturbate o disordinate vengono pacificate, protette o purificate<sup>81</sup>: questo aspetto, nello *hinamatsuri*, è particolarmente evidente.

---

<sup>74</sup> Iain MORLEY, “Pretend Play, Cognition and Life-History in Human Evolution”, in Colin Renfrew, Iain Morley, Michael Boyd (a cura di), *Ritual, play and belief, in evolution and early human societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 75.

<sup>75</sup> McCONACHIE, “An Evolutionary Perspective...”, cit., p. 43.

<sup>76</sup> STEWART, STRATHERN, *Ritual: key...*, cit., p. 94.

<sup>77</sup> McCONACHIE, “An Evolutionary Perspective...”, cit., p. 33.

<sup>78</sup> PLUTSCHOW, *Matsuri: the festivals...*, cit., p. 78.

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> BELL, *RITUAL: Perspectives...*, cit., p. 115.

### 3. LO HINAMATSURI

Probabilmente di ispirazione cinese (esso, infatti, coincide con i festeggiamenti dello Shangsi Festival<sup>82</sup>), lo *hinamatsuri* viene officiato, secondo il calendario lunare, all'interno del *gosekku*, termine che racchiude cinque festività celebrate con il cambio stagionale. Con l'introduzione del calendario gregoriano in epoca Meiji, tuttavia, il *gosekku* viene sciolto: oggi giorno il *matsuri*, noto anche con il nome di “festa delle bambole”, “festa delle pesche” o quello di “festa delle bambine”, ricorre annualmente il 3 marzo; in alcune zone del Paese esso viene celebrato tuttora secondo il calendario lunare (ovvero ad aprile)<sup>83</sup>.

Centrali in questa occasione sono le *hina ningyō*, le bambole rituali, raffiguranti l'imperatore, l'imperatrice e gli attendenti della corte imperiale di periodo Heian.

#### 3.1 Storia

Le origini di questo *matsuri* non sono certe: si pensa, tuttavia, che esso sia il prodotto della fusione di più elementi, tra cui alcuni riti di purificazione – in particolare il *misogi-harae*<sup>84</sup> – e un tipo di gioco con le bambole chiamato, appunto, *hina asobi*.

Quest'ultimo era popolare, in epoca Heian (794-1185), tra i bambini delle famiglie aristocratiche di Kyōto: in linea con questo retaggio, lo *hinamatsuri* viene anche chiamato *hinaso*, da *hina asobi*, appunto. Sempre in questo periodo, bambole di carta chiamate *nagashi bina* venivano gettate lungo i corsi fluviali, nel rito di purificazione per cui la sfortuna di un bambino veniva trasferita nelle bambole<sup>85</sup>.

Lo *hinamatsuri* viene per la prima volta menzionato solo in periodo Edo (1603-1867), in un documento risalente al 1625, lo *Oyudono no ue no nikki*<sup>86</sup>: qui si attesta che, dopo la nascita della

---

<sup>82</sup> Kazuto SAWADA, “*Rensai: rekishi no shōnin – shashin niyoru shūzōhin shōkai*” 連載「歴史の証人-写真による収蔵品紹介-」 (Serie: testimone della storia – introduzione fotografica ai manufatti), *Rekihaku*, 128, 2005, <https://www.rekihaku.ac.jp/outline/publication/rekihaku/128/witness.html>, 15 novembre 2023.

<sup>83</sup> Saitama Prefectural Museum of History and Folklore, *The AI Museum*, 2010, [https://dl.ndl.go.jp/view/download/digidepo\\_10191210\\_po\\_index.html?action=common\\_download\\_main&upload\\_id=541.pdf?itemId=info%3AndIjp%2Fpid%2F10191210&contentNo=1&alternativeNo=&\\_\\_lang=en](https://dl.ndl.go.jp/view/download/digidepo_10191210_po_index.html?action=common_download_main&upload_id=541.pdf?itemId=info%3AndIjp%2Fpid%2F10191210&contentNo=1&alternativeNo=&__lang=en), 15 novembre 2023, p. 5.

<sup>84</sup> Antica cerimonia di purificazione in cui si soffia su una bambola di paglia e la si getta in un fiume per liberarsi dalle impurità. National Institute for the Humanities, “Five things to know about Hina-Matsuri, the Doll Festival”, 2019, [https://www.nihu.jp/en/publication/nihu\\_magazine/034](https://www.nihu.jp/en/publication/nihu_magazine/034), 15 novembre 2023.

<sup>85</sup> SAWADA, “*Rensai: rekishi...*”, cit.

<sup>86</sup> Ibid.

principessa Okiko (successivamente imperatrice Meishō), figlia dell'imperatore Go-Mizunoo (1596-1680, regno 1611-1629) e dell'imperatrice Tokugawa Masako, venne celebrata una cerimonia in cui si fece uso di bambole *hina*<sup>87</sup>. Quando la famiglia Tokugawa, ramo materno della principessa, iniziò a inviare doni e giocattoli per la nascita della bambina, anche la Corte Imperiale prese a festeggiare il 3 marzo come giorno di celebrazione per la principessa<sup>88</sup>. Una cerimonia simile a quella dedicata alla principessa imperiale fu officiata anche a Edo per Dahime, figlia adottiva di Tokugawa Ieyasu, durante la prima metà del XVII secolo<sup>89</sup>.

Sebbene la pratica fosse ormai consolidata tra la popolazione già dalla metà del XVII secolo circa, fu solo all'inizio del 1700 che l'espressione *hinamatsuri* venne conosciuta<sup>90</sup>. Fino ad allora si continuò ad utilizzare "*hina-asobi*": il cambiamento nell'uso della terminologia (da *asobi*, gioco, a *matsuri*) suggerisce una trasformazione profonda nell'elemento cerimoniale della pratica; è all'inizio del diciottesimo secolo, non a caso, che alle bambole *hina* venne prestata più attenzione dal punto di vista ornamentale e decorativo<sup>91</sup>.

Su questa linea, le *hina ningyō* iniziarono ad essere incluse tra i beni di famiglia, annoverate al corredo matrimoniale e tramandate principalmente per linea matrilineare. La funzione rituale di purificazione continuò ad essere centrale: nelle bambole fluivano sfortuna e avversità, scongiurando queste ultime dalla bambina che giocava con queste.

Tutt'oggi, alle bambole *hina* viene attribuito un potere esorcizzante: sebbene costituiscano, effettivamente, un gioco, il loro utilizzo come tale viene limitato al 3 marzo, periodo in cui vengono tirate fuori dalle scatole in cui sono riposte. Lasciarle esposte oltre la mezzanotte del giorno successivo, costituirebbe, nella credenza comune, motivo di sfortuna<sup>92</sup>.

### 3.2 Le bambole tradizionali

Come già accennato, lo stile e le decorazioni delle *hina ningyō* sono, con il passare del tempo, cambiati e mutati.

In epoca Heian, era usanza trasferire impurità e disgrazie su bambole fatte prevalentemente di

---

<sup>87</sup> National Institute for the Humanities, "Five things to know...", 2019, cit.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> SAWADA, "Rensai: rekishi...", cit.

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Ibid.

erba o di paglia, chiamate *katashiro*<sup>93</sup>. Con l'affermazione, all'inizio del periodo Edo, dello *hinamatsuri* come festività annuale, gli elementi e le caratteristiche delle *hina ningyō* vennero codificati, con l'eccezione di variazioni a livello regionale.



*Figura 1. Set a cinque livelli di bambole hina*

La scenografia che fa da sfondo alle bambole raffigura il palazzo imperiale, spesso adornato da paraventi in foglia d'oro, lanterne e oggetti vari. Le bambole illustrano, appunto, la corte imperiale di periodo Heian: al primo livello, nello scalino più alto della scena, si trovano le rappresentazioni

<sup>93</sup> Saitama Prefectural Museum of History and Folklore, 2010, cit.

dell'imperatore e dell'imperatrice. La bambola figurante l'imperatore indossa un *sokutei* (un abito cerimoniale di corte), una corona, una spada decorativa e, in mano, regge uno scettro<sup>94</sup>. Se la rappresentazione di quest'ultima rimane all'incirca costante e omogenea, la bambola dell'imperatrice subisce maggiori variazioni a livello di vestiario e di acconciatura. Generalmente, l'imperatrice indossa uno *saishi* (ornamento metallico per l'acconciatura) e tiene in mano un ventaglio in legno di cipresso, lo *hiōgi*<sup>95</sup>. Per quanto riguarda l'abito, le due principali scelte ricadono sullo *jūnihitoe* e su un tipo di veste di tipo *karakoromo*: il primo è un *kimono* a dodici strati in seta, estremamente elegante e articolato, indossato solamente da alcune dame di corte; il secondo, invece, è di origine cinese (dinastia Tang) e permette variazioni nella parte superiore dell'abito<sup>96</sup>. Tra le acconciature preferite si trova l'*osuberakashi*, per cui i capelli vengono raccolti una prima volta all'altezza delle spalle e, poi, a intervalli regolari, fino a ricoprire l'intera lunghezza della capigliatura; il *kotensagekami*, invece, molto più complesso, viene visto solamente in lavori artigianali particolarmente virtuosi<sup>97</sup>.

Le *dairibina* (la coppia imperatrice e imperatore) sono generalmente sedute; in alcuni casi possono essere affiancate da una o due bambole raffiguranti bambini<sup>98</sup>.

Al secondo livello si trovano le *kanjō*, ovvero le dame a servizio della corte. In alcune rappresentazioni più sfarzose dell'anteguerra sono in cinque o, addirittura, in sette; tuttavia, nell'immagine standard ne troviamo tre. Le due più esterne, raffigurate in piedi, portano in mano due boccette di *sake*, una con il manico lungo e una con il manico corto; la *kanjō* centrale, invece, è seduta e regge con entrambe le mani una tazza di servizio destinata al *sake* cerimoniale<sup>99</sup>.

Al terzo livello vengono raffigurati i *goninbayashi*, cinque musicisti modellati sulla base del teatro *nō*. A partire da sinistra, essi reggono un *taiko* (tamburo generale), un *ōtsuzumi* (tamburo a clessidra grande), uno *tsuzumi* (tamburo a clessidra), un flauto e, infine, un ventaglio, quest'ultimo a indicare il cantante<sup>100</sup>.

---

<sup>94</sup> Mataro Ningyō Hakubutsukan (Museo Mataro della bambola), "Shinnō hina (obina – mebina) no narabikata to mochimono", 2010, <https://www.mataro.blog/?p=179>, 15 novembre 2023.

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> *Ichidanme/Dairibina* (一段目/内裏雛), "Hinamatsuri Culture Promotion Association", [http://hinamatsuri.jp/lern\\_story01.html](http://hinamatsuri.jp/lern_story01.html), 15 novembre 2023.

<sup>97</sup> Mataro Ningyō Hakubutsukan, 2010, cit.

<sup>98</sup> "Hinamatsuri Culture Promotion Association", cit.

<sup>99</sup> Mataro Ningyō Hakubutsukan, 2010, cit.

<sup>100</sup> Ibid.

Al quarto livello troviamo due figure militari, gli *zuijin*. Solitamente, a sinistra viene raffigurato il più anziano, mentre a destra il più giovane. In certi casi queste bambole indossano scarpe, a suggerire il fatto che si trovano all'esterno del palazzo imperiale<sup>101</sup>.

Al quinto livello vengono poste tre bambole, le *shichō*. Queste possono portare oggetti diversi, in base al ruolo che viene loro assegnato. In alcune rappresentazioni, reggono un ombrello, un supporto per le scarpe ed un parasole; in altre ancora, invece, portano scope e spazzole<sup>102</sup>.

In periodo Edo, la scenografia passò da tre livelli a cinque per poi arrivare a sette livelli finali. Oggigiorno, la norma prevede tre livelli, fermando la rappresentazione della corte imperiale, dunque, ai musicanti.

Come già accennato, inoltre, si possono trovare a livello regionale differenze riguardanti lo stile. In alcune rappresentazioni si vedono carri, specchi e scatole impilate; lo stesso palazzo imperiale varia, presentando a volte gli interni del castello, a volte gli esterni e i giardini.

### 3.3 Le bambole come oggetto rituale

Per comprendere l'efficacia percepita della bambola all'interno di un contesto rituale, è fondamentale confrontarsi con l'idea del doppio nel discorso religioso giapponese.

In periodo Edo, riti di purificazione in cui credenze shintō, buddhiste e taoiste si intrecciano prevedevano spesso l'utilizzo di oggetti che fungevano da sostituti di una persona<sup>103</sup>. La nozione di surrogazione corporea, in giapponese *migawari*, racchiude un complesso sistema di imitazione e raffigurazione: in sostanza, più simile è l'oggetto all'*honnin* (la persona originale), più esso ha potere<sup>104</sup>.

La bambola, comunque, si presenta come spazio liminale tra mondo divino e mondo umano: essa rappresenta, come nei casi citati di seguito, un ponte tra mondo dei morti e mondo dei vivi<sup>105</sup>.

---

<sup>101</sup> *Yondanme/ Zuijin* (四段目/隨身), "Hinamatsuri Culture Promotion Association", [http://hinamatsuri.jp/lern\\_story04.html](http://hinamatsuri.jp/lern_story04.html), 15 novembre 2023.

<sup>102</sup> *Godanme/ Shichō* (五段目/仕丁), "Hinamatsuri Culture Promotion Association", [http://hinamatsuri.jp/lern\\_story05.html](http://hinamatsuri.jp/lern_story05.html), 15 novembre 2023.

<sup>103</sup> Fabio R. GYGI, "Things That Believe: Talismans, Amulets, Dolls, and How to Get Rid of Them", *Japanese Journal of Religious Studies*, 45, 2, 2018, p. 427.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ellen SCHATTSCHNEIDER, "'Buy Me a Bride': Death and Exchange in Northern Japanese Bride-Doll Marriage." *American Ethnologist*, 28, 4, 2001, p. 868.



Durante la Seconda guerra mondiale emerse, nel nord del Giappone, la pratica del *shiryō kekkon*, il matrimonio dello spirito del defunto<sup>106</sup>. Secondo questo rito, a un soldato morto celibe viene data in sposa una *hanayome ningyō*, a cui poi i familiari dello sposo si riferiscono con il termine *musume*, figlia; lo stesso avviene anche per le donne morte nubili, per i bambini, per gli adolescenti e, come nel caso dei *mizuko*, per i feti<sup>107</sup>. Tale pratica diviene necessaria se il defunto vuole essere pacificato (potrebbe, ad esempio, provare risentimento verso i vivi per la propria morte prematura): sebbene vada confortato, il morto, tuttavia, non può essere relegato al mondo dei vivi. Lo spirito, infatti, va commemorato adeguatamente e, quindi, socialmente riconosciuto come antenato<sup>108</sup>. Per questo motivo, una volta consacrato il matrimonio, la bambola e il consorte (immortalato spesso in una fotografia) vengono conservati, di solito all'interno di una scatola di vetro, per un periodo che va tra i cinque ai trent'anni, fino a quanto l'anima del defunto non raggiunge lo stato di *jōbutsu*<sup>109</sup>, e può quindi rinascere<sup>110</sup>.

Tra il 1936 e il 1945 bambole in tessuto (*imon ningyō*), principalmente femminili, venivano inviate dalle donne dell'Impero ai soldati nel continente<sup>111</sup>. Se in una prima fase le *imon ningyō* funsero principalmente da amuleti (*omamori*)<sup>112</sup>, negli ultimi disperati anni della guerra le bambole assunsero il significato tangibile della comunità sociale che i soldati si erano lasciati dietro<sup>113</sup>, costituendo un punto di collegamento simbolico tra il mondo omosociale delle truppe militari e quello domestico delle donne<sup>114</sup>. Alle *imon ningyō* veniva inoltre attribuito potere curativo, potere che andava a sommarsi, come accennato, a quello ideologico imperiale, che manteneva legato il soldato al nucleo imperiale<sup>115</sup>.

Nel caso delle bambole *ichimatsu*, invece, il concetto di *migawari* sopracitato è particolarmente evidente. Originariamente realizzate con capelli umani, esse vengono tradizionalmente donate da nonni e parenti ai genitori sia come giocattolo, che come protezione per il neonato. La bambola,

---

<sup>106</sup> SCHATTSCHNEIDER, "Buy Me a Bride: Death...", cit., p.856.

<sup>107</sup> SCHATTSCHNEIDER, "Buy Me a Bride: Death...", cit., p.860.

<sup>108</sup> Ellen SCHATTSCHNEIDER, "Family Resemblances: Memorial Images and the Face of Kinship", *Japanese Journal of Religious Studies*, 31, 1, 2004, p. 157.

<sup>109</sup> Termine della tradizione buddhista, il "raggiungere Buddha", il "diventare Buddha".

<sup>110</sup> SCHATTSCHNEIDER, "Buy Me a Bride: Death...", cit., p.858.

<sup>111</sup> Ellen SCHATTSCHNEIDER, "The Bloodstained Doll: Violence and the Gift in Wartime Japan", *Journal of Japanese Studies*, 31, 2, 2005, p. 330.

<sup>112</sup> SCHATTSCHNEIDER, "The Bloodstained...", cit., p. 331.

<sup>113</sup> SCHATTSCHNEIDER, "The Bloodstained...", cit., p. 332.

<sup>114</sup> SCHATTSCHNEIDER, "The Bloodstained...", cit., p. 336.

<sup>115</sup> SCHATTSCHNEIDER, "The Bloodstained...", cit., p. 337.

infatti, costituisce un secondo corpo, un doppio, appunto, che diventa principale bersaglio di malattie, sfortuna e spiriti maligni<sup>116</sup>.

Anche le bambole usate nello *hinamatsuri* ricadono, come visto precedentemente, nella categoria del *migawari*. Il 3 marzo le bambine, solitamente aiutate dalle madri, dispongono e allineano le bambole rappresentanti la corte imperiale; lo *hinamatsuri* culmina generalmente con una fotografia della bambina intenta a servire il tè di fronte all'esposizione delle *hina ningyō*<sup>117</sup>.

Come spazio liminale, comunque, il doppio va sorvegliato e contenuto: il sostituto di un essere vivente, il doppio appunto, comunicando tra mondo umano e mondo ultraterreno, in uno spazio ai confini dei due, costituisce in certa misura un rischio. Pensando, ad esempio, alle *nagashi bina* di cui si è parlato sopra, perché la loro funzione propiziatoria si realizzi con successo è necessario distanziarsene. Allo stesso modo, le bambole date in sposa, dopo aver svolto la loro funzione di guida dei coniugi verso la rinascita, vengono ritualmente bruciate o fatte galleggiare in mare su piccole barche.<sup>118</sup> Nel caso dello *hinamatsuri*, invece, mantenere esposte le bambole oltre la giornata di festa rappresenta un pericolo, portando, ad esempio, matrimoni tardivi alle figlie<sup>119</sup>. Il riconoscimento di quest'ultima possibilità come rischio a livello sociale verrà analizzato nel prossimo capitolo.

---

<sup>116</sup> GYGI, "Things That Believe...", cit., p. 437.

<sup>117</sup> SCHATTSCHNEIDER, "'Buy Me a Bride': Death...", cit., p.870.

<sup>118</sup> SCHATTSCHNEIDER, "'Buy Me a Bride': Death...", cit., p.867.

<sup>119</sup> KAZUTO, "Rensai: rekishi...", cit.



Figura 2. Bambola dell'imperatore in piedi con bambola dell'imperatrice seduta



Figura 3. Set a tre livelli





Figura 4. Set in stile moderno



Figura 5. Set con paravento figurante Pruni rossi e bianchi di Ogata Kōrin (1658 – 1716)



## CAPITOLO SECONDO

### **Significati del femminile: essere donna secondo i discorsi dominanti in Giappone**

Se il rito ha il potere di modellare intere realtà sociali, come suggeriva Bell<sup>1</sup>, si potrebbe dunque affermare che è lo *hinamatsuri* ad assegnare alla donna il ruolo di moglie. Naturalmente una affermazione di questo genere risulta fallace, ignorando, ad esempio, complessi processi storici e culturali alla base di tale fenomeno; tuttavia, è pur vero che in questo falso sillogismo si rivela che un legame tra ciò che è rito e ciò che è altro dal rito di fatto sussiste. Comunque, determinare se sia effettivamente il rito a definire la realtà o se, al contrario, sia quest'ultima a plasmare una visione del rituale risulta difficoltoso e lo scopo di questo elaborato non è certo quello di risolvere tale incognita (presupponendo poi che esista una soluzione). È interessante osservare nondimeno come discorsi sociali e culturali possano essere riconosciuti nel rito, nei valori e nelle dinamiche di potere che vanno a comporlo.

Come accennato nel precedente capitolo, la celebrazione dello *hinamatsuri* riguarda il femminile, il suo adempimento al ruolo "naturale" che è, innanzitutto, quello di moglie: l'imperativo a non giocare con le *hina ningyō* oltre il giorno di festa segnala l'esistenza, fattuale o meno, di un pericolo specialmente sociale, quello di non sposarsi appunto. Quanto l'attività rituale abbia peso nel determinare rischi e incognite nella sfera sociale risulta incerto, ma, tenendo conto di quanto detto fino ad ora, si potrebbe d'altronde affermare che non si tratta di mondi isolati: distinguere, insomma, cosa significhi essere donna in ambito religioso e in ambito sociale può dimostrarsi critico, se non pure inefficace e controproducente.

#### **1. ESSERE DONNA NELLE RELIGIONI GIAPPONESI**

La narrazione storica delle tradizioni religiose in Giappone si articola spesso in una visione maschile, che tende a relegare la donna in posizioni secondarie<sup>2</sup>. Tuttavia, per quanto sia indubbio che l'egemonia patriarcale sia una costante storica, questa affermazione non equivale al negare un ruolo attivo della donna all'interno del discorso dominante: le reazioni formulate in risposta alle ideologie al potere sottolineano infatti che "[w]omen are not only acted upon; they also need to

---

<sup>1</sup> Catherine BELL, "The Ritual Body and The Dynamics of Ritual Power", *Journal of Ritual Studies*, 4, 2, 1990, p. 304.

<sup>2</sup> Barbara R. AMBROS, *Women in Japanese Religions*, New York, New York University Press, 2015, p. 1.

be viewed as actors”<sup>3</sup>.

È in quest’ottica che quanto segue deve essere compreso: sebbene il rito, come detto nel precedente capitolo, sia la dimensione in cui determinati valori si producono riproducendo a loro volta specifiche gerarchie di potere, l’agentività dei singoli individui non può venir confutata completamente. Se, dunque, il significato dato al caso studio del presente elaborato, lo *hinamatsuri*, è quello di un’attività ritualizzata il cui scopo è il mantenimento dello *status quo* corrente, è bene non dimenticare che la necessità dell’esistenza di un rituale del genere è dovuta al fatto che questo *status quo* non è saldo e immutabile, ma è soggetto a variazioni influenzate anche da azioni individuali.

### 1.1 Preistoria e mitologia classica

Le fonti archeologiche forse più inerenti al femminile corrispondono ad alcune statuine in argilla (*dogū*) risalenti alla fine del periodo Jōmon (10.000 a.C. – 300 a.C.), rappresentanti quelle che sembrano essere figure femminili altamente stilizzate, con seni, fianchi e ventri ingrossati<sup>4</sup>.

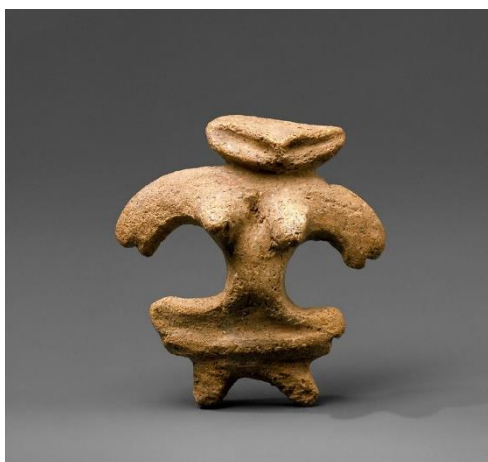


Figura 6. Dōgu di fine periodo Jōmon

Un’interpretazione comune riconosce a queste immagini una funzione propiziatoria in rituali di fertilità: molti *dogū*, infatti, raffigurano donne incinte – alcune statuine, ad esempio, all’interno del ventre rigonfio contengono piccole biglie in argilla<sup>5</sup>. Alcune di queste, inoltre, sembrano essere state intenzionalmente frantumate e disseminate, in quelli che gli studiosi ritengono essere stati

<sup>3</sup> Bardwell L. SMITH, *Narratives of Sorrow and Dignity: Japanese Women, Pregnancy Loss, and Modern Rituals of Grieving*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 129.

<sup>4</sup> Dogū (Clay Figurine), The MET, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/45532>, 15 dicembre 2023.

<sup>5</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 6.

riti di guarigione o di protezione, simili a quelli di periodo Heian di cui si è parlato nel capitolo precedente, o, appunto, riti di fertilità<sup>6</sup>. Interpretazioni della frantumazione di divinità femminili hanno eco anche nei miti classici narrati nelle cronache del Kojiki (712) e del Nihon shoki (720). Nel primo si riferisce dell'episodio in cui Susanoo, *kami* della tempesta e fratello di Amaterasu, visita Ōgetsuhime chiedendole di offrirgli cibo, cibo che la dea estrae dal proprio naso, dalla propria bocca e dai propri genitali. Offeso, Susanoo la uccide. Dal corpo smembrato di Ōgetsuhime crescono bachi da seta, riso, miglio, fagioli rossi, grano e soia, che poi vengono raccolti da un'altra divinità, Kami-musubi, e coltivati<sup>7</sup>. Parallelamente, nel Nihon shoki si narra di quando Tsukiyomi, *kami* della luna, anch'egli fratello di Amaterasu, su richiesta di quest'ultima si reca da Ukemochi. La dea, dalla bocca, produce riso bollito, pesci e animali selvatici, servendo poi a Tsukiyomi un pasto preparato dagli elementi da lei generati. Come Susanoo, egli uccide, oltraggiato, Ukemochi, dal cui corpo nascono buoi, cavalli, miglio, bachi da seta, grano e fagioli, che poi vengono coltivati su ordine di Amaterasu<sup>8</sup>.

In periodo Jōmon, tuttavia, l'agricoltura, la sericoltura e la zootecnia (di cui si fa esplicito riferimento nel mito) si trovavano agli albori: è improbabile, dunque, che il racconto dell'assassinio di una dea del cibo abbia avuto per le persone del periodo Jōmon lo stesso valore che aveva per i contemporanei alla stesura del mito<sup>9</sup>.

Il significato dato al corpo femminile risulta ambiguo: se questo viene considerato impuro dalle figure maschili nel mito, è, allo stesso tempo, questo stesso a generare nutrimenti fondamentali e sostanziali. Nemmeno i *dogū*, d'altro canto, offrono definizioni univoche: la frantumazione delle figure femminili, in particolare, si presta a varie interpretazioni, per cui l'uso della violenza sembra essere imprescindibile<sup>10</sup>.

Similmente emblematica è la figura di Himiko, di cui notizia si ha nel *Wei zhi*, cronaca cinese risalente al 297. Sovrana del regno di Yamatai<sup>11</sup>, oltre ad avere il merito di aver intessuto relazioni tributarie (238) con l'allora Regno Wei, Himiko viene descritta nella fonte cinese come potente sciamana<sup>12</sup>: qui si afferma, infatti, che ella praticerebbe il *gui dao*, "la via degli spiriti"<sup>13</sup>. Alcuni

---

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 8.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 9.

<sup>10</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 10.

<sup>11</sup> Presumibilmente stato tribale situato nell'isola del Kyūshū, esistito verso la fine del periodo Yayoi (300 a.C. – 300 d.C.).

<sup>12</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 19.

<sup>13</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 13.



studiosi interpretano il termine “Himiko” non come nome proprio, ma come titolo: esso farebbe riferimento al lignaggio reale, alla funzione religiosa di sciamana (*miko*), oppure al culto del sole (*hi*) legati alla sovrana<sup>14</sup>. Se questa figura sia espressione di un sistema di stampo matriarcale basato sul potere spirituale non è, tuttavia, chiaro: le descrizioni del *Wei zhi* parlano di un fratello più giovane, che l’assisteva nel governo del regno. Su questa linea, alcuni hanno affermato la possibilità dell’esistenza di una divisione di poteri tra sfera religiosa e sfera politica, sebbene sia improbabile che separazioni dei due mondi esistessero in senso moderno<sup>15</sup>.

Comunque, è indubbio che in questo periodo alle donne non fosse ancora preclusa la possibilità di detenere potere politico e/o religioso: ceramiche e campane di bronzo risalenti al periodo Yayoi (300 a.C. – 300 d.C.) ritraggono figure femminili con le braccia sollevate sopra la testa, a descrivere danze estatiche; *haniwa*<sup>16</sup> di periodo Kofun (300 d.C. – 710 d.C.), invece, illustrano donne, interpretate come sciamane, con indosso collane, specchi e campane<sup>17</sup>. Anche nel mito alle figure femminili viene assegnata funzione sacerdotale: come accennato nel precedente capitolo, Ama-no-Uzume, ballando, entra in uno stato di trance; è da lei, non a caso, che il clan Sarume, clan sacerdotale a servizio della corte imperiale, vanterà discendenza<sup>18</sup>.

Senza dubbio centrale al mito è, poi, Amaterasu-ō-mi-kami, mitica antenata della famiglia imperiale, dea del sole, a cui viene attribuita, tra le altre cose, l’invenzione della sericoltura<sup>19</sup>. Al suo culto viene deputato il santuario di Ise, fondamentale nel panorama cerimoniale imperiale, al cui capo siede un’alta sacerdotessa di discendenza reale, tramite tra la dea e il regno<sup>20</sup>. Sebbene la rappresentazione di Amaterasu possa essere considerata sostanzialmente positiva, la figura femminile trova nel mito anche altri riscontri: emblematica è la dea Izanami, a cui viene associato il mondo della morte, e, con esso, dell’impurità e del caos.

Il femminile è, ancora una volta, ambiguo e contraddittorio: sebbene possa essere simbolo di fertilità, potere e immortalità, la donna è anche descritta come capace di distruzione e rovina. Non c’è certezza, insomma, su quali siano stati i ruoli effettivi e le percezioni reali connessi al femminile nel periodo precedente all’VIII secolo: come nota Barbara Ambros, dunque, “the safest interpretation is that these tales [i miti raccolti nel Kojiki e nel Nihon shoki] reveal considerable

---

<sup>14</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 12.

<sup>15</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 21.

<sup>16</sup> Figure di terracotta fabbricate a scopo rituale.

<sup>17</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 13.

<sup>18</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 34.

<sup>19</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 37.

<sup>20</sup> Ibid.

diversity between regions and lineages that can possibly be extended to the extimation of and roles given to women”<sup>21</sup>.

## 1.2 Il buddhismo

Dalla sua convenzionale introduzione nel 538<sup>22</sup>, il buddhismo ha giocato un ruolo centrale nel definire, tra le altre cose, i ruoli all’interno della società nell’arcipelago. Cercare di esaminare, in un elaborato come questo, le infinite implicazioni che la sua adozione ha avuto sulla comprensione della donna risulterebbe in un riassunto dozzinale e mediocre; tuttavia, l’analisi di alcuni punti di interesse della dottrina e, in particolare, l’esame di alcuni sutra popolari nel panorama religioso giapponese potrebbero fare luce sul complesso quadro all’interno del quale la figura femminile si è andata a configurare. Non si può non nominare, in questo contesto, il *Sutra del Loto* (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra* in sanscrito; *Hokkekyō* in giapponese) e, specificatamente, il suo dodicesimo capitolo, il “Devadatta”, che godono in Asia orientale di ampia diffusione e risonanza<sup>23</sup>. Qui viene illustrata la parabola della ragazza-drago<sup>24</sup>: il bodhisattva Manjuśrī, andato in visita al palazzo subacqueo del Re Drago, afferma che, tra tutti gli esseri che in questo viaggio ha guidato verso il sentiero del Mahāyanā tramite il *Sutra del Loto*, la figlia di otto anni del Re si distingue per aver raggiunto lo stato di buddhità in tempi brevissimi. Non solo: ella si trova in uno stato insolitamente evoluto tra i bodhisattva, che il maestro Jizàng (549-623), in un commentario al *Sutra*<sup>25</sup>, identifica come appartenente al decimo stadio, il più avanzato appunto. Il bodhisattva Sāriputra, interlocutore di Manjuśrī, si mostra scettico poiché, afferma, le donne sono soggette ai cinque ostacoli e non possono diventare dunque re Brahma, re Sakra, re Mara, re che fa girare la Ruota del Dharma, e, infine, nemmeno Buddha. Allora la principessa Drago, dopo aver fatto dono al Buddha del proprio gioiello, il cui valore è pari all’intero universo, rivela ai presenti una visione, “a vision she prepares as an expedient means to help them see what Manjusrī has already told

---

<sup>21</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 39.

<sup>22</sup> Rosa CAROLI, Francesco GATTI, *Storia del Giappone*, Roma, GLF editori Laterza, 2006, p. 16.

<sup>23</sup> Paul GRONER, Jacqueline I. STONE, “Editors’ Introduction: The ‘Lotus Sutra’ in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 41, 1, 2014, p. 1.

<sup>24</sup> La versione di seguito riportata è quella di Abe Ryūichi. Ryūichi ABE, “Revisiting the Dragon Princess: Her Role in Medieval Engi Stories and Their Implications in Reading the Lotus Sutra”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 42, 1, 2015, p. 33-35.

<sup>25</sup> Jizàng fu un importante maestro e monaco buddhista cinese, tra i più celebri esponenti della scuola Sānlùn, di impronta Madhyamaka. Il commentario di cui si parla è il *Fāhuā yóuyì* (Riflessioni sul Sutra del Loto).

them: that there is a perfect wisdom of enlightenment within a small girl of the dragon race"<sup>26</sup>.

Dopo essersi trasformata in un uomo, perfeziona istantaneamente la pratica del bodhisattva.

Viaggia quindi verso il mondo Vimalā (Senza Impurità), dove raggiunge la piena e completa *bodhi*, realizzando dunque lo stato di buddhità.



Figura 7. Frontespizio di un rotolo del capitolo "Devadatta" del *Sutra del Loto* raffigurante la figlia di otto anni del Re Drago che emerge dal suo palazzo sotto il mare per offrire un gioiello al Buddha (XII secolo)

<sup>26</sup> ABE, "Revisiting the Dragon Princess...", cit., p. 38.

Nella fruizione del *Sutra del Loto* nel Giappone medievale (1185-1603) si possono individuare due letture opposte date al “Devadatta”<sup>27</sup>. La prima si incentra prevalentemente sul concetto di *henjō nanshi* (la trasformazione da donna a uomo) e su quello di *ryūnyo jōbutsu* (il raggiungimento della *bodhi* istantaneamente e non tramite il susseguirsi di più vite), interpretando la parabola come dimostrazione dell’impossibilità per la donna di raggiungere la salvezza. Proprio in luce degli ostacoli, il raggiungimento della salvezza per la ragazza-drago avviene solo dopo piena devozione al *Sutra* e, soprattutto, in seguito alla trasformazione in uomo. Il monaco Kōshū (1276-1350)<sup>28</sup>, sviluppando l’idea già espressa in periodo Heian dal monaco Chinkai (1091-1152) sul corpo femminile come intrinsecamente compromesso, legge la caratterizzazione della ragazza-drago come metafora per i tre veleni, ovvero rabbia (il corpo animale), avidità (il corpo femminile) e follia (il corpo di bambina)<sup>29</sup>. Il richiamo ai cinque ostacoli fatto da Sāriputra, in particolare, ha forte eco nel contesto sociale medievale giapponese, contesto in cui viene spesso affiancato alla nozione confuciana delle tre obbedienze (verso il proprio padre, verso il proprio marito, verso il proprio figlio)<sup>30</sup>: emerge qui una determinata visione sociale secondo cui la donna deve essere docile, arrendevole e devota alla controparte maschile, immagine che sopravvive, sebbene in misura circoscritta, nello *hinamatsuri* contemporaneo, come si vedrà nel prossimo capitolo.

La seconda lettura del “Devadatta”, invece, è rappresentata dal rifiuto di quest’ultima interpretazione, poiché questa negherebbe completamente, in primo luogo, la posizione fallace di Sāriputra<sup>31</sup>: l’obiezione di quest’ultimo, infatti, risulta immediatamente errata dal fatto stesso che la principessa viene presentata da Manjusrī come un bodhisattva di altissimo livello. La trasformazione in uomo avviene solo dopo, nella visione che la ragazza-drago manifesta per risvegliare dall’ignoranza Sāriputra. Nel suo “*Raihai tokuzui*”, il monaco Dōgen (1200-1253)<sup>32</sup>, a questo proposito, confuta fermamente l’inferiorità del corpo femminile, invitando “all monks who seek the Dharma to prostrate themselves before a nun who has grasped the Dharma”<sup>33</sup>. In secondo luogo, il motivo centrale della parabola non è la rivelazione del corpo femminile come

---

<sup>27</sup> ABE, “Revisiting the Dragon Princess...”, cit., p. 40.

<sup>28</sup> Monaco del buddhismo Tendai.

<sup>29</sup> ABE, “Revisiting the Dragon Princess...”, cit., p. 41.

<sup>30</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 75.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Monaco fondatore della scuola buddhista giapponese Zen Sōtō. Il “*Raihai tokuzui*” (Prostrarsi e conseguire il midollo) è un saggio contenuto nello *Shōbōgenzō* (Il Tesoro dell’Occhio del Vero Dharma, 1253), opera tra le maggiori del monaco.

<sup>33</sup> ABE, “Revisiting the Dragon Princess...”, cit., p. 43.



fonte di profanazione, ma, tutt'altro, il palesamento del potere del *Sutra del Loto* nel garantire l'autentica *bodhi* indipendentemente dall'aspetto fisico o dal sesso del fedele<sup>34</sup>.

È interessante notare, d'altronde, che la lettura misogina del capitolo "Devadatta", non appartenendo alla tradizione esegetica continentale, appare solo in Giappone, facendone dunque il prodotto di una particolare corrente buddhista giapponese<sup>35</sup>. È proprio in Giappone, inoltre, che a partire dal IX secolo inizia a circolare un sutra apocrifo, il *Bussetsu tennyō jōbutsu kyō* (Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha). Sebbene quest'ultimo non neghi l'impurità del corpo femminile come risultato di un accumulo di karma negativo<sup>36</sup>, esso assicura alla donna il merito di essere madre dei buddha presenti, passati e futuri: il potere soteriologico del *Sutra* sta, dunque, nel riconoscere alla donna il ruolo di madre<sup>37</sup>. La liberazione materna è tema centrale di un altro sutra apocrifo, il *Ketsubon kyō* (Sutra del Lago di Sangue)<sup>38</sup>: nella sua versione più diffusa<sup>39</sup>, si narra di donne imprigionate all'interno di un lago di sangue mestruale, la cui salvezza dipende dalla fede nel *Sutra*. Come nota Ambros, il *Ketsubon kyō* guadagna notorietà in un periodo (quello tardo medievale) in cui i riti postumi vanno sempre più a incentrarsi sul ramo paterno<sup>40</sup>: la prospettiva salvifica di questo *Sutra*, sebbene l'insegnamento misogino, lo rende dunque particolarmente piacente al pubblico femminile<sup>41</sup>.

I sutra non offrono una prospettiva esclusiva sulla realtà femminile: nel capitolo "Devatatta" sotto esame, il *Sutra del Loto* sembra privilegiare quella che Heather Blair chiama "argomento del vuoto", centrale anche in un altro sutra popolare dell'epoca, il *Vimalakīrti Sutra*, per cui il sesso, come qualsiasi altro fenomeno, è privo di realtà o significato intrinseco, esistendo solo su un piano convenzionale estraneo alla vera illuminazione<sup>42</sup>. Tuttavia, in altri passaggi dello stesso *Sutra del Loto*, le donne vengono descritte, implicitamente e non, come inferiori agli uomini (ad esempio nel capitolo 23 e nel capitolo 8)<sup>43</sup>; in particolare, è la sessualità femminile a rappresentare il *samsāra*, il mondo della sofferenza esistenziale, del desiderio che tiene prigionieri gli esseri nell'infinito ciclo

---

<sup>34</sup> ABE, "Revisiting the Dragon Princess...", cit., p. 42.

<sup>35</sup> ABE, "Revisiting the Dragon Princess...", cit., p. 40.

<sup>36</sup> Heather BLAIR, "Mothers of the Buddhas: The Sutra on Transforming Women into Buddhas (*Bussetsu Tennyō Jōbutsu Kyō*)", *Monumenta Nipponica*, 71, 2, 2016, p. 272.

<sup>37</sup> BLAIR, "Mothers of the Buddhas...", cit., p. 275.

<sup>38</sup> Sutra nato in ambito cinese tra il dodicesimo e il tredicesimo secolo.

<sup>39</sup> Momoko TAKEMI, "Menstruation Sutra' Belief in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 2.3, 1983, p. 230.

<sup>40</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 87.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> BLAIR, "Mothers of the Buddhas...", cit., p. 269.

<sup>43</sup> Lucinda Joy PEACH, "Social Responsibility, Sex Change, and Salvation: Gender Justice in the 'Lotus Sūtra'", *Philosophy East and West*, 52, 1, 2002, p. 53.

delle rinascite<sup>44</sup>.

In sintesi, dunque, nei testi manca un'univocità nella descrizione dell'immaginario femminile. La realtà storica, d'altro canto, conferma quella visione patriarcale legata allo *henjō nanshi* che relega la donna a posizioni secondarie nel panorama religioso. Se fino al periodo Nara (710-794), il buddhismo si dimostrò relativamente inclusivo, con la presenza di monache ricoprenti ruoli simili a quelli delle loro controparti maschili<sup>45</sup>, a partire dal periodo Heian (794-1185), la loro esclusione dall'attività religiosa ortodossa divenne sistematica<sup>46</sup>, culminando in periodo Edo (1603-1868) con il dominio assoluto dell'ideologia confuciana e dell'egemonia patrilineare<sup>47</sup>.

### 1.3 *Kegare* e liminalità

Nell'immaginario religioso giapponese, il corpo esemplifica la società e, insieme, il cosmo: a differenza degli altri esseri senzienti, come gli animali, che esclusivamente sono un corpo, l'uomo è ed *ha* un corpo, poiché attraverso di esso ha esperienza di sé, come soggetto, e allo stesso modo lo possiede, come oggetto<sup>48</sup>. La società interpreta il corpo poiché esso stesso è manifestazione di una struttura necessaria a delineare la società: osservando un'analogia tra macrocosmo, società e corpo, quest'ultimo finisce per racchiudere in sé e metaforizzare lo scibile e insieme il mistero dell'universo<sup>49</sup>. In quanto insieme ordinato, dunque, tutto ciò che ne valica i confini e i limiti viene considerato *kegare*, impuro, poiché porta disordine e scompiglio. Per lo shintō, la decomposizione del corpo è la forma più grave di impurità, poiché irreversibile: il cadavere nega ed è insieme negato, in quanto opposto e contrario rispetto a tutto quello che rappresenta il corpo, ovvero l'ordine e, per analogia, la società<sup>50</sup>. Il corpo può essere corrotto, tuttavia, in altri modi: il sangue, il sudore, il vomito, le mestruazioni sono tutti considerati impuri, poiché, appunto, vanno ad intaccare e compromettere i vulnerabili margini di quello spazio che dovrebbe rappresentare l'unità<sup>51</sup>.

Il *kegare*, come visto fino ad ora, è legato alla donna fin dal mito, in cui il primo atto generativo si risolve in un aborto a causa della divinità femminile, Izanami, che non si sottomette, in un primo

---

<sup>44</sup> Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro: l'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006, p. 313.

<sup>45</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 55.

<sup>46</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 75.

<sup>47</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 114.

<sup>48</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, p. 153.

<sup>49</sup> RAVERI, Massimo, *Il corpo e il paradiso: le tentazioni estreme dell'ascesi*, Venezia, Marsilio, 1992, p. 176.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

momento almeno, al potere maschile<sup>52</sup>. In particolare, la ciclicità delle mestruazioni riporta irrimediabilmente al ritorno dell'impurità che condanna la donna, come nella narrazione del *Ketsubon kyō*, alla sofferenza. Non a caso, poi, il colore associato al femminile è il rosso, quello del sangue appunto, che si contrappone al bianco, colore maschile emblema della purezza: la simbologia legata ai colori non è estranea alla contemporaneità giapponese che, come si vedrà nel prossimo capitolo, riafferma nello *hinamatsuri* simili significati.

Curiosamente, forse proprio in virtù del corpo femminile, i cui confini sono ambigui, nella descrizione della possessione la donna è *medium* di uno spirito che discende nel suo corpo, al contrario dell'uomo, che ascende verso il mondo degli dèi, in un movimento che si sposta dal basso verso l'alto<sup>53</sup>: le *itako*, le *miko*, così come le fondatrici dei nuovi movimenti religiosi emersi dalla metà del XIX secolo<sup>54</sup>, sopportano sofferenze lancinanti che culminano con la possessione divina, tramite cui assurgono al ruolo di sciamane, moralmente ambigue<sup>55</sup>, in un contesto religioso complementare a quello tradizionale, dominato invece dal maschile<sup>56</sup>. Queste figure occupano dunque uno spazio liminale, subalterno a quello ortodosso, maschile appunto.

L'associazione *kegare*-femminile ha avuto diverse risposte. Come nota Ambros, il caso più originale riguarda proprio il *Ketsubon kyō*: se, da un lato, l'idea dell'impurità del sangue mestruale è stata a posteriore negata da molte donne<sup>57</sup>, tra cui Nakayama Miki, fondatrice del *Tenrikyō*, predicatrici itineranti contemporanee al *Ketsubon kyō* come le Kumano *bikuni* promossero attivamente la dottrina tramite sermoni<sup>58</sup>.

È interessante notare che, sebbene il concetto di *kegare* abbia negato per lungo tempo l'accesso agli spazi sacri ufficiali alle donne, è questo stesso che permette loro una certa *agency*: con i sermoni le Kumano *bikuni*, pur contribuendo a quell'immagine di femminile come contaminato, sono riuscite nell'avvicinare proprio lo stesso pubblico femminile alla narrazione del *Sutra*, promuovendo un'idea di salvezza di cui le stesse donne hanno controllo<sup>59</sup>.

---

<sup>52</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, p. 312.

<sup>53</sup> Naoko TAKIGUCHI, "Liminal Experiences of Miyako Shamans: Reading a Shaman's Diary", *Asian Folklore Studies*, 49, 1, 1990, p. 1.

<sup>54</sup> Si fa riferimento in particolare a Nakayama Miki (1798 – 1887), fondatrice del *Tenrikyō*, Deguchi Nao (1837 – 1918), fondatrice di *Ōmotokyō* e Kitamura Sayo (1900 – 1967), fondatrice del *Tenshō Kōtai Jingukyō*. AMBROS, *Women...*, cit., p. 173.

<sup>55</sup> TAKIGUCHI, "Liminal Experiences of Miyako Shamans...", cit., p. 1.

<sup>56</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro...*, p. 316.

<sup>57</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 174.

<sup>58</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 86.

<sup>59</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 175.

## 2. CASA, FAMIGLIA E MATRIMONIO

Questo elaborato, avendo come caso studio lo *hinamatsuri*, si propone di analizzare la donna nel ruolo assegnatole di moglie, che, come si vedrà più avanti, equivale spesso a quello di madre. Sebbene l'ideologia dominante contemporanea abbia contemplato il femminile quasi esclusivamente in queste vesti, è bene ricordare che, sia nel Giappone pre-industrializzato che in quello contemporaneo, alternative sono esistite e continuano ad esistere: organizzazioni monacali buddhiste all'interno dei quadri istituzionali così come sciamane operanti al di fuori dell'ortodossia, ad esempio, hanno fatto parte dell'esperienza religiosa dell'arcipelago. Nel fronteggiare la tradizione religiosa e culturale giapponese, pur trattandosi dell'espressione massima di una cultura patriarcale, le donne hanno ricoperto un'ampia gamma di posizioni, resistendo attivamente, sovvertendo o impiegando le stesse ideologie dominanti per promuovere i propri interessi<sup>60</sup>.

### 2.1 Breve excursus sulla creazione dell'*ie* e l'essere moglie nel Giappone pre-industrializzato

A partire dal dodicesimo secolo diviene usanza comune nell'arcipelago la pratica dello *yametori*, per cui, a seguito di un matrimonio, la moglie usa trasferirsi nella residenza familiare del marito<sup>61</sup>. Se precedentemente la diffusione di altri sistemi matrimoniali, in particolare lo *tsumadoi*<sup>62</sup> e lo *mukotori*<sup>63</sup>, avevano consentito un certo grado di indipendenza alla donna, specialmente tramite il diretto all'eredità, con il consolidarsi dello *yametori* e l'attenuarsi dell'indipendenza economica, il ruolo sociale ricoperto dalla donna viene a mutare<sup>64</sup>. Lo stabilirsi, in questo periodo, dell'*ie* virilocale e patrilineare comporta il venir meno dell'autonomia anche in campo religioso, legando allo stesso tempo la donna ai discorsi popolari sull'impurità rituale e sulla demonizzazione femminile<sup>65</sup>: con la graduale esclusione delle donne dalla sfera pubblica, infatti, diviene difficile contrastare attivamente la narrativa egemone<sup>66</sup>. Si può altresì affermare che questo tipo di matrimonio stabilì l'importanza dei ruoli di marito e moglie<sup>67</sup>: in quanto tale quest'ultima ha

---

<sup>60</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 174.

<sup>61</sup> Haruko WAKITA (trad. David P. Phillips), "Women and the Creation of the 'ie' in Japan: An Overview from the Medieval Period to the Present", *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 4, 1993, p. 83.

<sup>62</sup> Marito e moglie abitano in residenze separate.

<sup>63</sup> Il marito si sposta nella residenza della moglie.

<sup>64</sup> AMBROS, *Women...*, cit., p. 172.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> BLAIR, "Mothers of the Buddhas...", cit., p. 267.

<sup>67</sup> WAKITA, "Women and the Creation of the 'ie'...", cit., p. 87.



responsabilità, ma anche, seppur limitati, diritti<sup>68</sup>; insieme al marito, ella rappresenta il nucleo dell'*ie*, che è a sua volta l'unità primaria di produzione e riproduzione dell'universo socioculturale giapponese<sup>69</sup>.

Sull'essere moglie, in periodo Edo si vede la comparsa di trattati di stampo neoconfuciano: il più noto all'epoca è lo *Onna daigaku* (Grande insegnamento per la donna) del 1716<sup>70</sup>. Qui la donna viene esortata a rispettare svariati doveri, dal servire i suoceri, ad esempio, al rispettare il proprio marito<sup>71</sup>: tuttavia, la cura dei figli da parte di quest'ultima non figura né in *Onna daigaku* né in altri trattati educativi del tempo<sup>72</sup>. Tutt'altro: l'articolo 19 del *Grande insegnamento per la donna* afferma che, essendo inferiori agli uomini, "[t]hey [le donne] are not fit to raise children since they tend to be carried away by their love"<sup>73</sup>. Nello stesso trattato, all'articolo 4 si ricorda che "procreation [is] the primary goal of marriage"<sup>74</sup>: essere moglie, dunque, equivale all'essere il mezzo di riproduzione tramite cui assicurare la sopravvivenza dell'*ie*<sup>75</sup> e, non a caso, tra le famiglie samurai è comune riferirsi alle madri come a degli "uteri in prestito"<sup>76</sup>; il mancato adempimento al dovere fondamentale di generare eredi può costituire motivo di divorzio anche secondo i codici civili<sup>77</sup>.

Non va dimenticato, comunque, che la differenza tra classi sociali gioca, precedentemente al periodo Meiji (1868-1912), un ruolo ben più rilevante rispetto alla differenza tra generi<sup>78</sup>: non c'è una visione del femminile comune nel sistema gerarchico sociale (samurai, contadini, artigiani e mercanti) e le tradizioni, i costumi e le usanze locali, in aggiunta, contribuiscono a creare un cosmo disarmonico su cosa significa essere donna<sup>79</sup>.

---

<sup>68</sup> WAKITA, "Women and the Creation of the 'Ie'...", cit., p. 88.

<sup>69</sup> WAKITA, "Women and the Creation of the 'Ie'...", cit., p. 90.

<sup>70</sup> Akiko NIWA (trad. Tomiko Yoda), "The Formation of the Myth of Motherhood in Japan", *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 4, 1993, p. 70.

<sup>71</sup> NIWA, "The Formation of the Myth...", cit., p. 71.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> NIWA, "The Formation of the Myth...", cit., p. 72.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> SMITH, *Narratives of Sorrow and Dignity...*, cit., p. 131.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> WAKITA, "Women and the Creation of the 'Ie'...", cit., p. 86.

<sup>79</sup> SMITH, *Narratives of Sorrow and Dignity...*, cit., p. 130.

## 2.2 Il *ryōsai kenbo*

L'ingresso in epoca Meiji (1868-1912) segna un importante spostamento di significati per quanto concerne il femminile. La creazione di uno Stato nazionale moderno coinvolge l'apparato istituzionale *in toto*, interessando i discorsi religiosi, il sistema d'istruzione, la lingua stessa: la nascita di un nuovo Giappone, dunque, ha rappresentato inevitabilmente anche la comparsa di un nuovo essere donna.

L'ideologia del *danson jōhi* (la superiorità dell'uomo rispetto alla donna) caratterizzante il periodo Edo<sup>80</sup> lascia posto a un nuovo discorso dominante: questo avvicendamento di narrazioni può essere esemplificato da un'espressione presente nel *Rescritto Imperiale sull'Educazione* del 1890, *fūfu ai-wa shi* (marito e moglie siano in armonia), che richiama esplicitamente il *fūfu betsu ari* (c'è differenza tra marito e moglie) contenuto nei *gorin*<sup>81</sup> confuciani in periodo Edo<sup>82</sup>. Nel confronto con i paesi europei e gli Stati Uniti, il governo Meiji fa proprio il concetto fino ad allora estraneo di uguaglianza dei generi<sup>83</sup>. La costruzione dello Stato moderno necessita di un rinnovamento del ruolo della donna, che diviene uno dei mezzi tramite cui edificare il concetto di nazione. La narrativa Meiji realizza dunque una nuova veste, quella della madre, promuovendo la naturalità della maternità, di cui, ironicamente, si inizia a parlare solo a partire dal 1870<sup>84</sup> e la cui prima menzione (il termine usato è *bosei*) risale al 1904<sup>85</sup>.

È in questo contesto che lo slogan *ryōsai kenbo* (buona moglie, saggia madre) diviene popolare: coniato dall'intellettuale Nakamura Masano (1832-1891), il *ryōsai kenbo* converge influenze confuciane (nell'essere una buona moglie) e nuove idee europee (nell'essere una saggia madre)<sup>86</sup>. La contraddizione tra l'immagine confuciana del femminile come passivo e sottomesso e l'immagine moderna che invita quest'ultima ad una partecipazione attiva nel sostegno alla nazione rendono il *ryōsai kenbo* un complesso costruito storico generato dall'ideologia nazionalistica<sup>87</sup>.

---

<sup>80</sup> SMITH, *Narratives of Sorrow and Dignity...*, cit., p. 131.

<sup>81</sup> Si tratta dei cinque precetti confuciani che regolano le relazioni (padre-figlio, sovrano-suddito, marito-moglie, amici e anziani)

<sup>82</sup> Sekiguchi SEKIGUCHI, "Confucian Morals and the Making of a 'Good Wife and Wise Mother': From 'Between Husband and Wife There Is Distinction' to 'As Husbands and Wives Be Harmonious'", *Social Science Japan Journal*, 13, 1, 2010, p. 95.

<sup>83</sup> NIWA, "The Formation of the Myth...", cit., p. 74.

<sup>84</sup> SMITH, *Narratives of Sorrow and Dignity...*, cit., p. 130.

<sup>85</sup> NIWA, "The Formation of the Myth...", cit., p. 76.

<sup>86</sup> Yuri INOSE, "Gender and New Religions in Modern Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 44, 1, 2017, p. 24.

<sup>87</sup> NIWA, "The Formation of the Myth...", cit., p. 75.

L'istruzione femminile diviene il primo passo verso la creazione della saggia madre: coltivare future madri in grado di abbracciare a pieno l'ideologia imperiale diventa una necessità; testi scolastici del periodo, ad esempio, propongono episodi emblematici. *Suihei no haha* (Madre di un marinaio), introdotto per la prima volta nel 1904<sup>88</sup>, rappresenta forse il caso più esplicativo: la madre di un marinaio a bordo di una nave da guerra durante la prima guerra sino-giapponese (1894-1895) scrive al figlio una lettera in cui lo esorta a dare il proprio contributo alla nazione, anche se questo significa sacrificarsi attraverso una "splendida morte"<sup>89</sup>. Se, da un lato, questa narrazione sottolinea la completa fedeltà della donna all'Impero, va considerato inoltre che il marinaio appartiene a una famiglia povera di pescatori del Kyūshū (come viene raccontato più avanti nel testo): si evidenzia dunque il fatto che chiunque può essere un servitore devoto alla nazione<sup>90</sup>. *Suihei no haha* rimarrà nei testi scolastici fino alla fine della Seconda guerra mondiale<sup>91</sup>.

È proprio il periodo bellico, non a caso, a rendere assolutamente necessaria questa narrazione ultranazionalistica: termini come *gunshin*<sup>92</sup> *no haha* (madre del dio della guerra), *gunkoku no haha* (madre di una nazione militante), *Yasukuni*<sup>93</sup> *no haha* (madre dello Yasukuni) diventano sinonimi dell'essere madre saggia e patriottica<sup>94</sup>. A contribuire a questo discorso non sono solo il governo e i mass media: centrale è, in questo senso, la collaborazione di associazioni femminili, fra cui la *Aikoku fujin kai* (Associazione delle donne patriottiche, 1901-1942), la *Dai Nihon kokubō fujin kai* (Associazione delle donne per la difesa nazionale del Grande Giappone, 1932-1942) e la *Dai Nihon fujin kai* (Associazione femminile per il Grande Giappone, 1942-1945)<sup>95</sup>.

Nel 1917, per di più, il Ministero della guerra promulga lo *Ōshūsen to kōsen kakkoku fujin*, un rapporto contenente le attività al fronte delle donne in Europa, tra cui figurano il compito di curare i soldati feriti, quello di donare forniture militari di soccorso, l'invito a contribuire all'istruzione e alla cura dei bambini, la disponibilità a sostituire gli uomini nelle loro occupazioni e, anche, quella di partecipare direttamente agli scontri<sup>96</sup>. Con questo, il governo sancisce l'indispensabilità del

---

<sup>88</sup> Ryoko OKAMURA, "Making Patriotic Mothers - 愛国の母をつくる: Images of Motherhood and the Role of Government-Sponsored Women's Organizations in Japan's Home Front", *U.S.-Japan Women's Journal*, 55/56, 2019, p. 58.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Con il termine *gunshin* si fa riferimento agli ufficiali dell'aviazione imperiale morti in missioni kamikaze durante l'attacco a Pearl Harbor.

<sup>93</sup> Lo Yasukuni è un santuario dedicato ai morti in guerra.

<sup>94</sup> OKAMURA, "Making Patriotic Mothers...", cit., p. 56.

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Shizuko KOYAMA (trad. Gabriel A. Sylvain), "The 'Good Wife and Wise Mother' Ideology in Post-World War I Japan", *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 7, 1994, p. 38.

contributo femminile alla guerra. Pur coadiuvando l'immagine di una maternità aggressivamente nazionalistica votata al sacrificio, le associazioni femminili precedentemente citate costituiscono nondimeno una piattaforma di rappresentazione; non solo, esse creano nuovi spazi per essere donna. Un esempio singolare è quello dell'uniforme indossata dai membri della *Dai Nihon kokubō fujin kai*, il *kappōgi*, un grembiule da lavoro bianco: oltre ad avere un forte impatto visivo in pubblico (in primo luogo, perché estende al di fuori delle mura domestiche l'idea del lavoro femminile)<sup>97</sup>, l'indossare il *kappōgi* "functioned as a free pass for women to go out without worrying about their husbands' reservations"<sup>98</sup>. La donna, dunque, inizia ad occupare nuovi spazi di libertà.



Figura 8. Un membro della *Dai Nihon kokubō fujin kai* con indosso il *kappōgi* serve del tè ai soldati ricoverati

Quanto detto fino ad ora costituisce uno dei fronti su cui si manifestarono le conseguenze che le implicazioni della guerra e del confronto con l'Europa e gli Stati Uniti ebbero sulla donna. In aggiunta a questo, la questione femminile iniziò a venir riconosciuta come problema sociale<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> OKAMURA, "Making Patriotic Mothers...", cit., p. 64.

<sup>98</sup> OKAMURA, "Making Patriotic Mothers...", cit., p. 65.

<sup>99</sup> KOYAMA, "The 'Good Wife and Wise Mother'...", cit., p. 33.

Fukuzawa Yukichi (1835-1901), intellettuale del gruppo *Meiropusha*<sup>100</sup>, discute estensivamente del tema, sostenendo che l'istruzione e l'indipendenza economica deve essere, per le donne, tanto importante quanto lo è per gli uomini; aggiunge, inoltre, che il matrimonio deve essere un rapporto egualitario basato sull'amore e sul rispetto<sup>101</sup>. Compagno nei primi del Novecento, poi, articoli relativi alla questione femminile: al 1911 risale la prima edizione della rivista *Seitō* (Calze blu)<sup>102</sup>, che pubblica nel 1913 un articolo intitolato "*Atarashii onna*" (Nuova donna); edizioni speciali riguardanti il tema appaiono successivamente in diversi giornali, tra cui il *Taiyō*, il *Chūō kōron* e il *Rikūgo zasshi*<sup>103</sup>. Nel 1920 viene fondata la *Shin fujin kyōkai* (Associazione delle nuove donne), impegnata nel migliorare i diritti delle donne in ambiti quali quello dell'istruzione, del lavoro e del suffragio: l'organizzazione riesce a ottenere, tra le altre cose, la revisione dell'articolo 5, paragrafo 2 della Legge sulla polizia e l'ordine pubblico del 1900, consentendo quindi alle donne di promuovere e partecipare ai raduni politici<sup>104</sup>.

Se, dunque, l'intenzione con cui lo Stato aveva attivamente promosso il *ryōsai kenbo* era mossa prevalentemente dalla volontà di quest'ultimo di mobilitare le donne al supporto della nazione nei loro ruoli di madri e mogli nel domestico, la realtà produsse risultati differenti: in particolare, il nuovo grado di istruzione e l'introduzione nel mondo del lavoro come *shokugyō fujin*<sup>105</sup> consentirono alla donna di ricoprire nuovi ruoli nella strada verso l'emancipazione<sup>106</sup>.

### 2.3 Perpetuazione del *ryōsai kenbo*

La sconfitta dell'Impero e la svolta democratica promossa dall'Occupazione alleata segnano, almeno su un piano legale, l'accesso a nuove opportunità create dai pari diritti sanciti innanzitutto dalla nuova Costituzione (1947) e dal nuovo Codice civile (1948)<sup>107</sup>. Importante, in questo contesto,

---

<sup>100</sup> Società di intellettuali con lo scopo di "promuovere la civiltà e l'illuminazione" e di introdurre in Giappone elementi della cosiddetta civiltà occidentale.

<sup>101</sup> SMITH, *Narratives of Sorrow and Dignity...*, cit., p. 133.

<sup>102</sup> Fondata da Raichō Hiratsuka (1886 – 1971), scrittrice, giornalista, attivista, anarchica e pioniera del femminismo giapponese, oltre che una tra le organizzatrici del *Shin fujin kyōkai*, *Seitō* fu la prima rivista letteraria di sole donne in Giappone.

<sup>103</sup> KOYAMA, "The 'Good Wife and Wise Mother'...", cit., p. 33.

<sup>104</sup> KOYAMA, "The 'Good Wife and Wise Mother'...", cit., p. 35.

<sup>105</sup> Nonostante la connotazione denigratoria data all'epoca, il termine ha significato innovativo in quanto apre alla donna un nuovo spazio sociale, lontano dalla casa. In questo periodo il numero di donne lavoratrici aumenta rapidamente e, soprattutto, il tipo di lavoro svolto diviene sempre più variegato.

<sup>106</sup> OKAMURA, "Making Patriotic Mothers...", cit., p. 55.

<sup>107</sup> SMITH, *Narratives of Sorrow and Dignity...*, cit., p. 137.

è anche la dissoluzione dell'*ie* come entità legale, che lascia posto alla famiglia nucleare come unità familiare di base: da un punto di vista sociale e culturale, tuttavia, la negazione del sistema *ie* avviene solo molto più tardi, per lo meno non prima dell'avvento di discorsi femministi, e, per di più, si realizza in maniera disomogenea nel Paese<sup>108</sup>.

Pur facendo parte della forza lavoro, il discorso dominante post-bellico immagina ancora la donna come primariamente moglie e madre: questo permette allo Stato "to have it both ways"<sup>109</sup>. Come appaia questa contraddizione concretamente può essere esemplificato da quanto segue: agli articoli 5 e 6 della Legge sulle Pari Opportunità (1985)<sup>110</sup> si stabilisce che i datori di lavoro, al momento dell'assunzione, debbano offrire agli uomini e alle donne la stessa possibilità di scegliere tra *sōgōshoku* (ovvero percorso lavorativo con prospettiva di carriera) e *ippanshoku* (percorso lavorativo che preclude la possibilità di ottenere promozioni e avanzamenti di ruolo)<sup>111</sup>. Tuttavia, poiché la legge non prevede sanzioni esplicite per i datori di lavoro che non si conformano a queste disposizioni, le donne vengono generalmente spinte ad accettare il percorso dell'*ippanshoku*, in quella che viene comunemente indicata come la curva a M, in cui "M" fa riferimento al ciclo lavorativo femminile (dopo essere entrata nella forza lavoro *post lauream*, la donna lascia il lavoro per dedicarsi alla famiglia e, una volta finito di occuparsi dei figli, ritorna a lavorare)<sup>112</sup>.

Essere donna in Giappone, nel Ventesimo secolo così come oggi, corrisponde sostanzialmente all'essere una moglie e, a sua volta, l'essere moglie significa diventare madre<sup>113</sup>. D'altro canto, come visto, la retorica della buona moglie, saggia madre è un'invenzione recente, così come lo è, non solo in Giappone ma anche nel cosiddetto Occidente, la nozione di casalinga<sup>114</sup>. Forse è anche per l'inconciliabilità tra narrativa egemone e realtà che il Paese sta assistendo a un calo nella registrazione di matrimoni: i matrimoni censiti nel 2022 corrispondono, infatti, a meno della metà di quelli registrati nel 1970<sup>115</sup>.

---

<sup>108</sup> SMITH, *Narratives of Sorrow and Dignity...*, cit., p. 139.

<sup>109</sup> SMITH, *Narratives of Sorrow and Dignity...*, cit., p. 137.

<sup>110</sup> "Koyō no bunya niokeru danjo no kintō na kikai oyobi taigū no kakuho tō nikansuru hōritsu shikō kisoku" 雇用の分野における男女の均等な機会及び待遇の確保等に関する法律施行規則 (Ordinanza per l'applicazione della legge sulla garanzia di pari opportunità e trattamento di uomini e donne nel lavoro), 1985, <https://elaws.e-gov.go.jp/document?lawid=347AC0000000113>, 8 gennaio 2023.

<sup>111</sup> Gabriel KOCH, *Healing Labor: Japanese Sex Work in the Gendered Economy*, Stanford, Stanford University Press, 2020, p. 9.

<sup>112</sup> Mary C. BRINTON, *Women and the Economic Miracle: Gender and Work in Postwar Japan*, Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 54.

<sup>113</sup> SMITH, *Narratives of Sorrow and Dignity...*, cit., p. 145.

<sup>114</sup> SMITH, *Narratives of Sorrow and Dignity...*, cit., p. 143.

<sup>115</sup> Marriage rate Japan 1960-2022, Statista Research Department, 2023, <https://www.statista.com/statistics/1249856/japan-marriage-rate/>, 2 gennaio 2024.

Sposarsi e, quindi, occuparsi della casa e dei figli impedisce alla donna di entrare nel mondo del lavoro, influenzandone, inoltre, l'indipendenza economica, sociale e culturale<sup>116</sup>. Il matrimonio tardivo o la rinuncia a questo si legano inevitabilmente ai problemi legati alle disuguaglianze di genere<sup>117</sup> (funzionali sia nel caso femminile che in quello maschile).

Come detto all'inizio di questo capitolo, si potrebbe pensare dunque che lo *hinamatsuri*, promuovendo la necessità sociale del matrimonio, costituisca un tentativo estremo di rinforzo dello *status quo* e di ristabilimento delle dinamiche di potere in un contesto, quello giapponese, profondamente patriarcale e capitalista. D'altro canto, il capitale, come si vedrà più avanti, costituisce un altro punto essenziale nella sopravvivenza dello *hinamatsuri*.

---

<sup>116</sup> Barbara EHRENREICH, Arlie R. HOCHSCHILD, *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, New York, Holt Paperbacks, 2003, p. 6

<sup>117</sup> Kumiko NEMOTO, "POSTPONED MARRIAGE: Exploring Women's Views of Matrimony and Work in Japan", *Gender and Society*, 22, 2, 2008, p. 234.





## CAPITOLO TERZO

### Consumare il rituale: lo *hinamatsuri* nel Giappone contemporaneo

Parlare di rituale nella contemporaneità implica innegabilmente la presa in esame del mercato in cui il rito sussiste, l'ambito in cui scambi e significati trovano espressione. In particolare, il sistema che regola la dottrina commerciale (e non solo) odierna, il capitalismo, si esprime in Giappone nella veste di una cultura consumistica specialmente sofisticata: è per questo, appunto, che non può quasi mai esistere una pratica rituale esente da un orientamento consumista<sup>1</sup>.

Si noti, tuttavia, che parlare di mercato non riguarda il mero capitale, ma coinvolge aspetti disparati, dai media al cibo: il capitalismo come sistema onnicomprensivo non va sottovalutato, dunque, nell'esame di una pratica rituale come lo è lo *hinamatsuri*.

#### 1. CONSUMO E CONSUMATORE

È necessario precisare qui, come è stato per gli argomenti relativi ai capitoli precedenti, che la complessità del tema "consumismo", nel caso specifico il consumismo in Giappone, non può essere soddisfacentemente indagata in un elaborato di questa portata. Le nozioni che di seguito verranno presentate, tuttavia, dovrebbero servire, auspico, a cogliere almeno in parte qualche sfumatura della realtà composita che contiene lo *hinamatsuri*, il caso studio oggetto di questa tesi.

##### 1.1 La mercificazione del tempo

La periodicità, come visto precedentemente, è fondamento del rito. Lo *hinamatsuri* cade annualmente il 3 marzo, e menzionare questo giorno in Giappone non può che evocare l'immagine dello *hinamatsuri*. Perché parlare quindi di consumo?

Il consumo, nel contesto del rituale, viene spesso tacciato di essere causa della perdita di un qualche significato innato, puro, sacro relativo al rito, perché legittimo sarebbe solo il rapporto che lega la cultura con la natura<sup>2</sup>. Affermare ciò, tuttavia, nega il ruolo egemone che il consumo gioca

---

<sup>1</sup> Melinda PAPP, *Shichigosan: change and continuity of a family ritual in Contemporary Japan*, New York, Palgrave Macmillan: Springer Nature, 2016, p. 29.

<sup>2</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 40.

nel regolare il tempo del rito: le periodicità del consumo, mediate da strategie di accumulazione e distribuzione, costituiscono spesso il significato principale di questi eventi 'naturali' [i riti], piuttosto che marcarli semplicemente in qualche vago modo simbolico<sup>3</sup>.

Il Natale, ad esempio, inizia ben prima del 25 dicembre: decorazioni, idee regalo, cartoline compaiono nei negozi, in Europa come in Giappone, già ad ottobre. Lo stesso avviene nel caso dello *hinamatsuri* che, come si vedrà successivamente, non riguarda esclusivamente il 3 marzo. È il rito a richiedere queste tempistiche o, invece, è la cultura del consumo a determinare la necessità di prepararsi mesi in anticipo? In quest'ottica, dunque, sono le periodicità del consumo a definire il significato di passaggi percepiti come "naturali" come quelli del rituale<sup>4</sup>.

Il consumo, infatti, non riflette semplicemente il tempo, lo crea<sup>5</sup>. Il tempo, nelle società moderne, è un tempo salariabile, è denaro<sup>6</sup> e il tempo del rito, pure, diventa consumabile, vendibile, mercificabile. Il rituale, appunto, si innalza in un tempo presentato come diverso, un tempo che Bell definirebbe "ritualizzato". Tutto ciò che si crea sotto l'egida del tempo rituale contribuisce a "sacralizzare" i beni di consumo, per cui, ad esempio, il cibo diventa cibo rituale<sup>7</sup>: nel caso delle *chitoseame*, la loro associazione allo *shichigosan*<sup>8</sup> le rendono, ad esempio, un cibo rituale, perché queste caramelle compaiono solo in occasione di questa festività. I beni sacralizzati diventano dunque requisiti indispensabili per la creazione del rito<sup>9</sup>: senza beni consumabili non sembra poter esserci un rituale. È in quest'ottica che bisogna concepire il consumo come "a meaningful act within the ritual"<sup>10</sup>, poiché esso costruisce in certa misura il rito.

È bene ricordare, comunque, che il consumismo non è un sistema assiomatico: declinare questo all'interno delle realtà storiche, sociali, culturali in cui lo si intende comprendere è dunque fondamentale. Lo *hinamatsuri*, dunque, va rapportato al contesto in cui viene consumato, ovvero quello giapponese.

---

<sup>3</sup> Arjun APPADURAI, *Modernità in polvere*, Roma, Biblioteca Meltemi, 2006, p. 100.

<sup>4</sup> APPADURAI, *Modernità in polvere*, cit., p. 101.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> APPADURAI, *Modernità in polvere*, cit., p. 112.

<sup>7</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 41.

<sup>8</sup> Rito di passaggio celebrato annualmente il 15 novembre per le bambine di 3 e 7 anni e per i bambini di 3 e 5 anni.

<sup>9</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 33.

<sup>10</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 40.

## 1.2 La mercificazione dell'identità

Sebbene le prime basi fossero state poste nel periodo interbellico, la cultura consumistica moderna in Giappone si afferma solo un decennio dopo la fine della Seconda guerra mondiale<sup>11</sup>. Con la Guerra di Corea (1950-1953), la presenza degli avamposti statunitensi nell'arcipelago e l'impiego delle industrie giapponesi nel supporto di quest'ultime contribuiscono, infatti, a mettere in moto l'economia del Paese. L'accrescimento della produzione, dell'occupazione e dei profitti lanciano l'economia giapponese nel primo boom del dopoguerra: tra il 1955 e il 1973, per l'appunto, il Paese registra un tasso di crescita pari al 9,1%<sup>12</sup>. È proprio in questo periodo che il gusto per i beni di consumo inizia a propagarsi: gli anni Sessanta sono gli anni degli slogan *mai homu* (my home) e *mai kā* (my car)<sup>13</sup>, i beni chiave del consumo giapponese appunto<sup>14</sup>. Il consumismo si realizza, poi, come stile di vita con la generazione degli *shinjinrui*,<sup>15</sup> che si differenzia dalla precedente proprio per l'atteggiamento edonista che essa assume nei confronti del consumo<sup>16</sup>. Dopo una battuta d'arresto con le crisi petrolifere degli anni Settanta, l'economia della bolla speculativa<sup>17</sup> emerge imperante negli anni Ottanta; lo scoppio di quest'ultima, però, segna la fine del boom economico del dopoguerra e l'inizio di un periodo di deflazione che renderà noti gli anni Novanta come il "decennio perduto"<sup>18</sup>. Tuttavia, nonostante le crisi economiche (e le relative riprese) di questo millennio (in particolare la crisi finanziaria del 2008 e la pandemia del 2020), è bene notare che la figura ormai consolidata del consumatore svolge tutt'oggi un ruolo dominante nello stato economico del Paese e che il consumismo rimane lo stile di vita privilegiato.

In relazione al caso studio oggetto di questo elaborato, sarebbe opportuno tenere a mente due aspetti in particolare del comportamento di consumo in Giappone: il primo, specifico del contesto nipponico, la presenza dell'unico "mass luxury market in the world"<sup>19</sup> e il secondo, relativo al consumo *in latu sensu*, il consumo ostentativo.

---

<sup>11</sup> Parissa HAGHIRIAN, *Japanese consumer dynamics*, New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 5.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Possedere una casa e un'auto costituiva un indicatore di successo; con l'aumento del numero di automobili private, il *mai kā* divenne l'oggetto più popolare della classe media.

<sup>14</sup> HAGHIRIAN, *Japanese...*, cit., p. 7.

<sup>15</sup> Lett. "nuova specie di esseri umani"; fa riferimento alla prima generazione nata nel dopoguerra, coloro che raggiunsero la maggiore età negli anni Settanta.

<sup>16</sup> HAGHIRIAN, *Japanese...*, cit., p. 7.

<sup>17</sup> La bolla speculativa (*baburu keiki*) si formò a partire dal 1986 e riguardò il mercato azionario e il settore immobiliare giapponese.

<sup>18</sup> HAGHIRIAN, *Japanese...*, cit., p. 14.

<sup>19</sup> HAGHIRIAN, *Japanese...*, cit., p. 20.

Quest'ultimo concetto, teorizzato da Thorstein Veblen nel 1899<sup>20</sup>, fa riferimento all'acquisto di beni o servizi allo scopo specifico di esibire la propria posizione sociale. Questa relazione tra proprietà privata e status assume importanza quando, nelle società moderne, si assiste a una produzione di surplus<sup>21</sup>: potersi permettere di risparmiare e, successivamente, di acquistare quei beni a cui è legato uno specifico valore in termini di status segna la posizione privilegiata del consumatore. È qui che entra in gioco il "mass luxury market" di cui prima: oltre a essere secondi globalmente per potere di acquisto, i consumatori giapponesi hanno accumulato negli ultimi decenni il più alto livello di patrimonio al mondo e, nonostante le crisi economiche, l'interesse per i prodotti di lusso nel consumo giapponese rimane alto<sup>22</sup>. In Giappone, la presenza di una solida base di consumatori benestanti, coloro che sostengono questo unico "mass luxury market in the world" appunto, oltre a creare un potente impulso per il settore commerciale, canalizza l'attenzione di quest'ultimo, ispirandone l'iniziativa di introdurre nel mercato nuovi servizi e beni<sup>23</sup>. Si potrebbe paragonare questo rapporto a quello che intercorre tra i set pregiati di *hina ningyō*, oggetti di consumo ostentativo<sup>24</sup> di cui si parlerà successivamente, e i set più economici diffusi commercialmente nel periodo dello *hinamatsuri*.

Comunque, semplificando, il consumo ostentativo diviene, secondo Veblen, l'elemento più considerevole nel determinare i comportamenti dei consumatori<sup>25</sup>; similmente, Daniel Miller analizza il consumo come un modo efficace tramite cui costruire delle relazioni all'interno della società<sup>26</sup>. In quest'ottica, dunque, i prodotti e i beni non sono espressioni di mera materialità, ma, anzi, il loro consumo "help people to express individual and group identities, distinguish the self from the other, manage, shape, and organize interpersonal relationships"<sup>27</sup>. Il consumo diviene, dunque, il mezzo tramite cui costruire la propria identità, tramite la quale collocare sé stessi e gli altri, ordinando il mondo<sup>28</sup>. L'identità va quindi compresa come fondamentalmente performativa: è

---

<sup>20</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 30.

<sup>21</sup> Andrew B. TRIGG, "Veblen, Bourdieu, and Conspicuous Consumption", *Journal of Economic Issues*, 35, 1, 2001, p. 100.

<sup>22</sup> HAGHIRIAN, *Japanese...*, cit., p. 108.

<sup>23</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 55.

<sup>24</sup> Salvador J. MURGUIA, "Hinamatsuri and the Japanese Female: A Critical Interpretation of the Japanese Doll Festival", *Journal of Asia Pacific Studies*, 2, 2, 2011, p. 232.

<sup>25</sup> TRIGG, "Veblen, Bourdieu..." cit., p. 101.

<sup>26</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 31.

<sup>27</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 32.

<sup>28</sup> Nevana STAJCIC, "Understanding Culture: Food as a Mean of Communication", *Hemispheres*, 28, 2013, p. 85.

tramite ciò che facciamo, decidiamo, diciamo e compriamo che comunichiamo chi siamo o chi pensiamo di essere<sup>29</sup>. È in questo contesto che anche la nozione di famiglia va intesa.

### 1.3 La mercificazione della famiglia

Come il consumo agisca sulla nozione di famiglia lo si è accennato in quanto detto finora: come istituzione la famiglia trova identità per mezzo del consumo e, in aggiunta, l'assoggettamento della famiglia nella produzione dei riti familiari richiede l'intervento di un tempo mercificato. Infatti, questi riti, gradualmente incorporati negli schemi consumeristici, riguardano in parte "the display of status, standing, and wealth"<sup>30</sup>. In aggiunta, è al consumo che si deve la standardizzazione dei rituali di famiglia<sup>31</sup>: l'annuale e ripetitiva proposta di cartoline di auguri raffiguranti Babbo Natale, ad esempio, rende "naturale" il festeggiamento del Natale.

Così come affermato nel precedente capitolo, l'idea di famiglia nucleare è un'invenzione recente, una rivelazione di epoca consumistica: nel passaggio dal sistema dell'*ie* a quello moderno, la riduzione delle relazioni e dei membri della famiglia ha un importante effetto sul rito, e, soprattutto, sulle festività riguardanti i bambini. Inoltre, a partire dagli anni Settanta, si assiste in Giappone a un calo delle nascite, le cui ragioni sono individuate dagli studiosi anche nell'aumento del costo dell'educazione e del mantenimento dei figli<sup>32</sup>. Il numero ridotto di bambini all'interno della società giapponese contribuisce, di conseguenza, a una crescita nel "consumer value" di questi: spendere di più per i bambini, anche nell'ambito del rito, è quasi d'obbligo<sup>33</sup>. A occuparsi del rito familiare, non a caso, è la donna, buona moglie e saggia madre: oltre ad essere lei, in quanto casalinga, la responsabile del consumo quotidiano della casa<sup>34</sup>, è la donna a occuparsi della preparazione e dell'organizzazione del rito di famiglia<sup>35</sup>.

Lo *hinamatsuri* si declina in questo contesto a più livelli: essendo un rito familiare, esso risponde alla produzione di un tempo mercificato e, insieme, a quella dell'identità, quest'ultima individuata nella famiglia che, simultaneamente, richiede una certa visione di donna.

---

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 33.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 50.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 54.

<sup>35</sup> Ibid.

## 2. CONSUMARE LO *HINAMATSURI*

Il mercato è l'agente che distingue ciò che è rito da ciò che non lo è<sup>36</sup>: come visto, la sacralizzazione del repertorio rituale avviene secondo il tempo e la logica del consumo. Il mercato è la cornice, lo sfondo e insieme il soggetto dei valori sociali. Esso è il quadro in cui avvengono gli scambi di significato tra individui e oggetti e il rito agisce per conto del mercato come strumento di questi trasferimenti<sup>37</sup>. Il messaggio che lo *hinamatsuri* trasmette può essere, quindi, interpretato nel ruolo sociale che viene assegnato alla donna e nello stabilimento della famiglia come istituzione nella contemporaneità giapponese. Il consumatore, tuttavia, non è un semplice recipiente passivo del consumo: egli agisce come un "interpretive agent"<sup>38</sup>, poiché gli viene riconosciuta la possibilità di abbracciare le rappresentazioni dominanti così come di rifiutarle. Questa posizione si riflette anche sulla nozione di cultura: essa è il prodotto del consumatore e non costituisce, dunque, un sistema omogeneo e statico<sup>39</sup>, ma, al contrario, "is seen as something that is continuously negotiated by individuals and groups within their everyday realities"<sup>40</sup>. Il consumo, dunque, è un modo tramite cui plasmare la propria realtà sociale.

Ciò non significa, comunque, che l'individuo non venga influenzato da agenti esterni, come lo possono essere i mass media.

### 2.1 Media e *hinamatsuri*

L'informazione è, per il mercato così come per il consumatore, una delle massime priorità della società del consumo<sup>41</sup>. Nella distribuzione e nella diffusione di informazioni i mass media giocano un ruolo centrale: è tramite questi che, nel caso del rito, determinati servizi e merci legati al rituale vengono promossi. I mass media costituiscono, per questo motivo, una fidata "source of ritual knowledge"<sup>42</sup>.

Cercando "*hinamatsuri*" sul web, i primi blog in risalto si dedicano, per l'appunto, a spiegazioni accurate e precise del festival, suggerendo, ad esempio, che il momento migliore per tirare fuori le

---

<sup>36</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 37.

<sup>37</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 34.

<sup>38</sup> Eric J. ARNOULD, Craig J. THOMPSON, "Consumer Culture Theory (CCT): Twenty Years of Research", *Journal of Consumer Research*, 31, 4, 2005, p. 874.

<sup>39</sup> ARNOULD, THOMPSON, "Consumer Culture Theory...", cit., p. 869.

<sup>40</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 37.

<sup>41</sup> PAPP, *Shichigosan...*, cit., p. 53.

<sup>42</sup> Ibid.

bambole dalle proprie scatole è a partire da inizio febbraio<sup>43</sup>; viene specificato inoltre che va evitata la preparazione del set il giorno prima, poiché porta sfortuna<sup>44</sup>. È consigliato poi disporre le *hina ningyō* il prima possibile, “*okosama no tameni*”, per il bene della bambina<sup>45</sup>. Per quanto riguarda il riporre via le bambole, invece, è meglio farlo il mattino successivo il 3 marzo e, soprattutto, in un giorno di sole<sup>46</sup>.

Non è chiaro quali siano le fonti delle indicazioni offerte da questi blog, se si tratti di saggezza popolare o, piuttosto, di una conseguenza della mercificazione del tempo. Effettivamente, nei grandi magazzini giapponesi i primi oggetti legati allo *hinamatsuri* appaiono già a gennaio e, addirittura, alcune famiglie si premurano di comprare i set già a novembre dell'anno prima<sup>47</sup>: l'allargamento del tempo rituale di cui si è parlato prima diviene evidente e i mass media, in questo contesto, hanno un ruolo fondamentale, consigliando, ad esempio, di dedicarsi agli acquisti il prima possibile, nel caso la disponibilità di bambole di proprio gusto finisca<sup>48</sup>. Cartoline, soprammobili, porta caramelle a tema fanno mostra di sé nelle vetrine dei negozi e il cibo, in particolare, non è escluso da questo processo di ritualizzazione. I piatti legati, nell'immaginario comune, allo *hinamatsuri* sono cinque: lo *hina arare* (una torta di riso dolce), lo *hishi mochi* (un *mochi* romboidale), lo *amazake* (*sakè* dolce), la zuppa di vongole e il *chirashizushi* (un tipo di *sushi*). A ognuno di questi viene associato un significato simbolico: la vongola, formata da due gusci legati all'estremità, fa riferimento all'augurio di legarsi a qualcuno per la vita; il *chirashizushi*, poi, può essere guarnito con gamberi (per una vita longeva), lenticchie (per prospettive felici) o fagioli (per

---

<sup>43</sup> “*Momo no sekku toha? Hina ningyō ha itsu kara kazaru? Yurai ya kazarikata made kaisetsu!*” (桃の節句とは? ひな人形はいつから飾り? 由来や飾り方まで解説! (Che cos'è la festa delle pesche? Quando iniziare a decorare le bambole *hina*? Spiegazione dell'origine e di come decorarle!), “JalanNet”, <https://www.jalan.net/news/article/415742/>, 16 gennaio 2024.

“*Hinamatsuri no yurai ya imi to hina ningyō no kazarikata / kurashi no saijiki ~ imasara kikenai manā to jōshiki ~*” ひな祭りの由来や意味とひな人形の飾り方 | 暮らしの歳時記~今さら聞けないマナーと常識~ (Origine e significato dello *hinamatsuri* e come predisporre le bambole), “DCM”, [https://www.dcm-hc.co.jp/kurashimade/c\\_useful/20190216183720.html](https://www.dcm-hc.co.jp/kurashimade/c_useful/20190216183720.html), 16 gennaio 2024.

“*Hinamatsuri no rekishi ya gendai no iwaikata toha?*” ひな祭りの歴史や現代の祝い方とは? (Qual è la storia dello *hinamatsuri* e come viene celebrato oggi?), “Yoshitoku”, [https://www.yoshitoku.co.jp/hina/column/doll\\_festival](https://www.yoshitoku.co.jp/hina/column/doll_festival), 16 gennaio 2024.

<sup>44</sup> “*Momo no sekku toha?...*” 桃の節句とは? ..., cit.

<sup>45</sup> “*Hinamatsuri no rekishi...*” ひな祭りの歴史..., cit.

<sup>46</sup> “*Hinamatsuri no yurai...*” ひな祭りの由来..., cit.

<sup>47</sup> “[2024 nen] *Hina ningyō no osusume ninki ranking 10*” 【2024 年】雛人形のおすすめ人気ランキング 10 選 ([2024] 10 suggerimenti più apprezzati per le bambole *hina*), “Yoshitoku”, <https://www.yoshitoku.co.jp/hina/column/ranking>, 16 gennaio 2024.

<sup>48</sup> “[2024 nen]...” 【2024 年】 ..., cit.

la buona salute)<sup>49</sup>. Lo *hinamochi*, in ogni caso, costituisce il caso più emblematico: esso è composto da tre strati (rispettivamente rosa, bianco e verde) di *mochi* a forma di rombo, in cui il verde rappresenta una buona salute, il bianco indica la purezza e la pulizia, come accennato nel precedente capitolo, e, infine, il rosa simboleggia la fertilità<sup>50</sup>. Il rosa, in particolare, è legato anche alla pesca, emblema dello *hinamatsuri*:

due to the visual component of their numerous blossoms, peach trees are said to have a reproductive quality, contributing to a folkloric notion whereby the conception of a large number of children may increase the level of happiness within a marriage<sup>51</sup>.

Sebbene si tratti di una semplice credenza, la pesca e il colore rosa rimangono comunque legati al corpo femminile e alle sue funzioni riproduttive<sup>52</sup>. Non a caso, come si vedrà ora, a fare da sfondo nella maggior parte dei set di bambole *hina* sono alberi di pesco.



Figura 9. Hinamochi

<sup>49</sup> “Onna no ko no sukoyakana seichō to kenkouwo negau “hinamatsuri”. Gyōji no yurai to tabemono” 女の子の健やかな成長と健康を願う「ひな祭り」。行事の由来と食べ物 (La Festa delle Ragazze è un momento per augurare una crescita sana e il benessere delle ragazze. Origine dell'evento e del cibo), “Restaurant: LE UN”, <https://www.vmg.co.jp/restaurants/magazine/hinamatsuri/>, 16 gennaio 2024.

<sup>50</sup> MURGUIA, “Hinamatsuri and the Japanese Female:...”, cit., p. 243.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid.



## 2.2 Artigiani del consumo

Le bambole *hina* sono considerate oggetti dispendiosi<sup>53</sup>. Il monopolio sulla produzione è detenuto dall'azienda Kyugetsu, che nel 2023 ha ottenuto il 26,9% delle vendite totali di bambole *hina*<sup>54</sup>: i set presentati nel loro sito vengono a costare tra i 103.000 ¥ e i 495.000 ¥ (tra i 600 e i 3200 euro), escludendo le tasse<sup>55</sup>. Altre aziende specializzate offrono una gamma di prezzi più ampia: ad esempio Ishikura, al quinto posto per vendite totali nel 2023<sup>56</sup>, spazia dai 53.000 agli 800.000 ¥ (circa dai 300 ai 5000 euro)<sup>57</sup>. Si tratta, di fatto, di lavori artigianali di alto livello (e non solo per i materiali utilizzati). Il sito web di Kyugetsu presenta, per l'appunto, i profili degli artisti che danno vita a questi set: nominati artigiani tradizionali dal Ministro dell'Economia, del Commercio e dell'Industria<sup>58</sup>, questi artisti discendono, per la maggior parte, da lunghe tradizioni di lavoro artigianale, alcune risalenti alla prima metà del XIX secolo<sup>59</sup>. Oltre al contributo artistico dell'artigiano che dà loro vita, i set possono essere personalizzati secondo il gusto del compratore: oltre alle dimensioni delle bambole, alla struttura del set e ai gradini che lo compongono, molta enfasi viene data alla cura dell'aspetto della bambola. Ishikura sottolinea, infatti, l'importanza di scegliere un "buon viso" per la propria bambola, con il fine di lasciare un buon ricordo della decorazione<sup>60</sup>. Importanti poi sono i vestiti delle bambole (la forma, il colore, i pattern usati, ognuno di questi dotato di particolari significati simbolici<sup>61</sup>) e le decorazioni che fanno da sfondo al quadro; come precedentemente accennato, la scenografia privilegiata è quella che presenta alberi di pesco in fiore, ma sono comuni anche paraventi figuranti opere della tradizione artistica classica giapponese<sup>62</sup>.

---

<sup>53</sup> MURGUIA, "Hinomatsuri and the Japanese Female:...", cit., p. 246.

<sup>54</sup> "Hina ningyō no kōnyū shijōchōsa 2023" 「ひな人形」の購入 市場調査 2023 (Acquisto di 'bambole *hina*' Studio di mercato 2023.), "Cozre", <https://cozre.co.jp/blog/9961/>, 19 gennaio 2024.

<sup>55</sup> 段飾り, "Kyugetsu", <https://netshop.kyugetsu.com/view/category/hina01>, 19 gennaio 2024.

<sup>56</sup> "Hina ningyō no kōnyū shijōchōsa 2023" 「ひな人形」の購入 市場調査 2023, cit.

<sup>57</sup> "Ishikura no hina ningyō" 石倉のひな人形 (le bambole *hina* di Ishikura), "Ishikura Ningyō", <https://ishikuraningyou.com/?mode=f1>, 19 gennaio 2024.

<sup>58</sup> "Hina ningyō no takumitachi" ひな人形の匠たち (I maestri delle bambole *hina*), "Kyugetsu", <https://www.kyugetsu.com/concept/style-technique/hina-meisyo/>, 19 gennaio 2024.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> "Yoi okao – yoitsukuri no mono wo" よい顔・よい造りのものを (Buon viso e buona struttura), "Ishikura Ningyō", <https://ishikuraningyou.com/?mode=f4>, 19 gennaio 2024.

<sup>61</sup> "Oishō nitsuite" お衣装について (Sui vestiti), "Ishikura Ningyō", <https://ishikuraningyou.com/?tid=6&mode=f5>, 19 gennaio 2024.

<sup>62</sup> "Momo no sekku toha?..." 桃の節句とは? ..., cit.



Figura 10. Alcuni esempi di pattern proposti da Ishikura, ognuno di questi pregno di significati simbolici

È evidente che quanto descritto finora si discosta ampiamente dalla realtà delle *katashiro*, le bambole di carta di cui si è parlato nel primo capitolo di questo elaborato: le *hina ningyō* odierne sono oggetti altamente sofisticati, di grande valore monetario e personale. L'enfasi che in periodo medievale veniva posta sul valore culturale e soteriologico delle bambole, viste come scudo dalle impurità, lascia il posto oggi giorno all'aspetto estetico e a quello del capitale<sup>63</sup> ed emblematico è, appunto, il fatto che le bambole non vengono distrutte per scongiurare la sfortuna, ma, al contrario, sono conservate e attentamente curate dalla famiglia che le ha in possesso. È per questo che le bambole *hina* vanno considerate oggetti del consumo ostentativo: oltre ai costi elevati e alla personalizzazione delle bambole, viene data molta attenzione anche all'esposizione dei set. Molti blog, tra cui gli stessi siti delle aziende produttrici, suggeriscono di tenere le bambole in mostra, così da poter essere ammirate da familiari e ospiti e, nel caso di poco spazio in casa, forniscono soluzioni più contenute, ma comunque pregiate<sup>64</sup>. Questa cultura al consumo ostentativo sopravvive nel contesto di quell'unico mercato di lusso di massa al mondo menzionato precedentemente. Infatti, non è un caso che nel 2023 circa il 65% delle famiglie con figlie al di sopra del primo anno di età abbia acquistato set di bambole *hina*, il 26,9% di queste presso Kyugetsu, come già detto, seguito da un 5,6% presso Yoshitoku, poi da un 3,7% presso Furakoko, da un 2,8% presso HAKI e da un 1,9% presso Ishikura<sup>65</sup>: sono, queste, tutte aziende artigianali specializzate nella creazione di bambole, i cui costi rimangono dunque quelli menzionati precedentemente.

Naturalmente, come vuole la società consumista, versioni più economiche, sebbene meno curate e preziose, esistono: è curioso, per fare un esempio, che la classifica di prodotti più venduti relativi allo *hinamatsuri* di Amazon Japan<sup>66</sup> metta al primo posto un set composto da bambole raffiguranti

<sup>63</sup>63 MURGUIA, "Hinomatsuri and the Japanese Female:...", cit., p. 236.

<sup>64</sup>64 "[2024 nen]..." 【2024 年】 ..., cit.

<sup>65</sup>65 "Hina ningyō no kōnyū shijōchōsa 2023" 「ひな人形」の購入 市場調査 2023, cit.

<sup>66</sup>66 "Hina ningyō no uresuji ranking" 雛人形の売れ筋ランキング (Le bambole *hina* più vendute), "Amazon Japan", <https://www.amazon.co.jp/gp/bestsellers/toys/2189756051>, 19 gennaio 2024.

Miffy<sup>67</sup> (il costo di vendita è 15.530¥, circa 100 euro). Lo *hinamatsuri* viene qui adattato e aggiustato ai gusti contemporanei relativi a icone della cultura popolare in Giappone, come lo sono Miffy o Hello Kitty: la narrativa consumista costruita intorno al rito avviene, infatti, nel mercato che compone la stessa cultura contemporanea, il medesimo di cui si è parlato finora.



Figura 11. Set di bambole Miffy

### 2.3 Consumare il femminile

Le bambole “are rich produces of gender”<sup>68</sup> poiché legate a specifiche immagini di femminile<sup>69</sup> e il femminile proposto dai discorsi relativi allo *hinamatsuri* contemporaneo è, tutt’oggi, quello delineato dal *ryōsai kenbo* di cui si è parlato nel precedente capitolo. Come sottolineato nel sito web di Ishikura, le bambole *hina* fungono da amuleti per proteggere le bambine da infortuni e per augurare loro, in aggiunta, una famiglia felice in futuro<sup>70</sup>. Festeggiare lo *hinamatsuri* implica inevitabilmente l’assegnare alla bambina il (prossimo) ruolo di moglie e di madre. I blog evidenziano, infatti, anche l’importanza di lasciare che ogni bambina si prenda cura delle proprie bambole, in modo da coltivare in lei considerazione, attenzione e un cuore gentile<sup>71</sup>.

Effettivamente, il modo in cui queste bambole vengono presentate suggerisce un certo riguardo:

<sup>67</sup> Miffy è un coniglio immaginario che compare in una serie di libri illustrati disegnati e scritti dall'artista olandese Dick Bruna. Gode di particolare fama in Giappone. A global success, “Miffy”, <https://www.miffy.com/a-global-success>, 21 gennaio 2024.

<sup>68</sup> Anna WAGNER-OTT, “Analysis of Gender Identity Through Doll and Action Figure Politics in Art Education”, *Studies in Art Education*, 43, 3, 2002, p. 248.

<sup>69</sup> WAGNER-OTT, “Analysis of Gender Identity...”, cit., p. 258.

<sup>70</sup> “Naze hina ningyō wo kazaru no?” なぜひな人形を飾るの? (Perché decorare le bambole *hina*?), “Ishikura Ningyō”, <https://ishikuraningyou.com/?mode=f3>, 24 gennaio 2024.

<sup>71</sup> Ibid.

non si tratta, infatti, di semplici giochi da adoperare senza preoccupazione, ma di oggetti da guardare. “Umarete kara kekkon suru made/ nagaku tanoshinde kazareru o hina sama wo/ akogarete koso, o hina sama”<sup>72</sup>(bisogna ammirare l'hina-sama, che si può apprezzare e sfoggiare per molto tempo, dalla nascita al matrimonio). Anche i cibi legati allo *hinamatsuri*, il loro uso del colore rosa e il riferimento agli alberi di pesco, riaffermano, come visto precedentemente, questa visione.

Credo non sia errato affermare che, almeno nella presentazione che ne viene fatta dai mass media, le *hina ningyō* preparano le bambine, tramite l'insegnamento del riguardo da dedicare alle bambole e l'ammirazione della loro bellezza silenziosa, a essere buone mogli e sagge madri. Per citare un esempio emblematico, Furakoko propone venti tipi diversi di volto per le bambole tra cui scegliere divisi in cinque gruppi in base a ciò che intendono esprimere, ovvero amabilità, bellezza, tranquillità, innocenza e grazia<sup>73</sup>: eco delle tre obbedienze confuciane, non sono queste caratteristiche, forse, a creare una buona moglie?



Figura 12. Volto numero 12 – amabilità



Figura 13. Volto numero 1 – bellezza



Figura 14. Volto numero 17 - tranquillità



Figura 15. Volto numero 18 – innocenza

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> “Furakoko no hina ningyōha zen 20 shurai no akachangao” ふらここの雛人形は全 20 種類の赤ちゃん顔 (Le bambole Furakoko sono disponibili in un totale di 20 diversi volti di bambina), “Furakoko”, <https://www.furacoco.co.jp/hina/facelist/>, 25 gennaio 2024.



Figura 16. Volto numero 20 – grazia

Il capitale non è estraneo ai discorsi patriarcali di cui si è parlato nel secondo capitolo di questa tesi: si tratta, infatti, di narrative egemoni profondamente interdipendenti, perché “[p]atriarchy, by establishing and legitimating hierarchy among men (by allowing men of all groups to control at least some women), reinforces capitalist control, and capitalist values shape the definition of patriarchal good”<sup>74</sup>. Riducendo ai minimi termini, si potrebbe esemplificare il rapporto che intercorre tra capitalismo e patriarcato in quanto segue: il capitalismo lavora per produrre capitale e il patriarcato sopravvive all'interno di questo sistema offrendo un modo "vincente" di produrre tale capitale, ovvero proponendo la “femminilità”, sia essa l’immagine della madre amorevole o quella della femme fatale, come bene da consumare<sup>75</sup>. Consumare lo *hinamatsuri* significa, dunque, consumare anche una determinata visione di femminile, per cui l’essere donna è, sempre, essere moglie.

---

<sup>74</sup> Heidi I. HARTMANN, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union”, *Capital & Class*, 3,2, 1979, p. 21.

<sup>75</sup> Barbara EHRENREICH, Arlie R. HOCHSCHILD, *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, New York, Holt Paperbacks, 2003, p. 22.



## CONCLUSIONI

Il retaggio socioculturale proposto nella ricezione contemporanea dello *hinamatsuri* è quello che fa eco al *ryōsai kenbo*, che, sebbene sia un'ideazione relativamente recente, affonda radici nel millennio precedente, in quelle narrazioni che associano al femminile colpe naturali – prima fra tutte quella dell'impurità. Nella presente analisi è stato spesso usato il termine “naturale” per far riferimento a quelle vesti fatte indossare al femminile sotto l'egida dei discorsi dominanti: naturale è la subordinazione al maschile, naturale è il ruolo di moglie. Ma naturale, in questo contesto, non riguarda il biologico e il fisiologico quanto, piuttosto, il sociale. Essere donna, nel messaggio passato dallo *hinamatsuri*, riguarda fundamentalmente la donna in quanto essere sociale. È quest'ultima che si rapporta al mercato, al consumo, al capitale: le dinamiche di potere che si riproducono nello *hinamatsuri*, grazie allo *hinamatsuri* sono indirizzate a ristabilire il ruolo *sociale* della donna. Il fatto che le narrazioni dominanti ritengano il sociale “naturale” non fa che comprovare quanto questi medesimi discorsi necessitino di ribadire una gerarchia: all'inizio di questo elaborato, non a caso, si è parlato del rito come spazio di riproduzione di determinate dinamiche di potere e l'utilizzo di termini quali quello di “naturale” favoriscono e facilitano la soggezione a tali gerarchie. Il caso studio analizzato è un esempio inequivocabile di come patriarcato e capitalismo continuino a costruire lo *hinamatsuri*, nella riaffermazione del ruolo “naturale” della donna, quello di essere una moglie appunto.

Sebbene possa risultare lapalissiano alla luce di quanto detto fino ad ora, si potrebbe affermare concludendo che il legame tra rito e sostrato socioculturale nel Giappone contemporaneo è, in sintesi, un legame di dipendenza, che, nel caso dello *hinamatsuri*, si traduce in una relazione di subordinazione al contesto in cui lo si osserva.

L'analisi condotta nel presente elaborato è stata tracciata tenendo a mente, primariamente, i discorsi dominanti riguardanti la definizione del femminile nello *hinamatsuri*. Ritengo che, nell'articolazione di studi futuri, potrebbe risultare di grande interesse esaminare come l'aspetto puramente consumistico possa tradursi nella fruizione del rito. Nello specifico, l'analisi dell'introduzione di figure pop, come la già citata Miffy, potrebbe significare un cambiamento nei messaggi trasmessi dallo *hinamatsuri* e, per esteso, una ridefinizione dello *status quo*. Non va dimenticato, infatti, che la stessa visione di donna sta mutando, complici, ad esempio, l'acquisizione di sempre maggiore indipendenza lavorativa e il processo di globalizzazione di

discorsi femministi: la forma assunta dalla società contemporanea (così come presentata dallo *hinamatsuri* analizzato in questo elaborato) è il prodotto di uno scambio specifico tra capitalismo e patriarcato, ma cosa accadrebbe se questo scambio mutasse, rispondendo ad un'alterazione della società stessa?



*Figura 17.* Illustrazione raffigurante una bambina intenta ad ammirare una bambola *hina*





## BIBLIOGRAFIA

- ABE, Ryūichi, "Revisiting the Dragon Princess: Her Role in Medieval Engi Stories and Their Implications in Reading the Lotus Sutra", *Japanese Journal of Religious Studies*, 42, 1, 2015, pp. 27-70
- AMBROS, Barbara R., *Women in Japanese Religions*, New York, New York University Press, 2015
- ANDERSEN, Jensine, *Religion in mind: cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience*, Cambridge, Cambridge university press, 2001
- APPADURAI, Arjun, *Modernità in polvere*, Roma, Biblioteca Meltemi, 2006.
- ARNOULD, Eric J., THOMPSON, Craig J., "Consumer Culture Theory (CCT): Twenty Years of Research", *Journal of Consumer Research*, 31, 4, 2005, pp. 868-882
- BELL, Catherine, "The Ritual Body and The Dynamics of Ritual Power", *Journal of Ritual Studies*, 4, 2, 1990, pp. 299-313
- BELL, Catherine, *RITUAL: Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, 1997
- BLAIR, Heather, "Mothers of the Buddhas: The Sutra on Transforming Women into Buddhas (*Bussetsu Tennyō Jōbutsu Kyō*)", *Monumenta Nipponica*, 71, 2, 2016, pp. 263-293
- BOURDIEU, Pierre, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Milano, Il Saggiatore, 2005
- BRINTON, Mary C., *Women and the Economic Miracle: Gender and Work in Postwar Japan*, Los Angeles, University of California Press, 1993
- BURGHARDT, Gordon M., "The Origins, Evolution and Interconnections of Play and Ritual: Setting the Stage", in Colin Renfrew, Iain Morley, Michael Boyd (a cura di), *Ritual, play and belief, in evolution and early human societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 23-39
- CAROLI, Rosa, GATTI, Francesco, *Storia del Giappone*, Roma, GLF editori Laterza, 2006
- EHRENREICH, Barbara, HOCHSCHILD, Arlie R., *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, New York, Holt Paperbacks, 2003
- FOSTER, Michael Dylan, PORCU, Elisabetta, "Introduction: Matsuri and Religion in Japan", *Journal of Religion in Japan*, 9, 2020, pp. 1-9
- GRONER, Paul, STONE, Jacqueline I., "Editors' Introduction: The 'Lotus Sutra' in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 41, 1, 2014, pp. 1-23
- GUTHRIE, Stewart et al., "A Cognitive Theory of Religion [and Comments and Reply]", *Current Anthropology*, 21, 2, 1980, pp. 181-203

- GYGI, Fabio R., "Things That Believe: Talismans, Amulets, Dolls, and How to Get Rid of Them", *Japanese Journal of Religious Studies*, 45, 2, 2018, pp. 423–52
- HAGHIRIAN, Parissa, *Japanese consumer dynamics*, New York, Palgrave Macmillan, 2011
- HARTMANN, Heidi I., "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union", *Capital & Class*, 3,2, 1979, pp. 1–33.
- INOSE, Yuri, "Gender and New Religions in Modern Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 44, 1, 2017, pp. 15-35
- KOCH, Gabriel, *Healing Labor: Japanese Sex Work in the Gendered Economy*, Stanford, Stanford University Press, 2020
- KOYAMA, Shizuko (trad. Gabriel A. Sylvain), "The 'Good Wife and Wise Mother' Ideology in Post—World War I Japan", *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 7, 1994, pp. 31-52
- McCONACHIE, Bruce, "An Evolutionary Perspective on Play, Performance, and Ritual", *TDR*, 55, 4, 2011, pp. 33–50
- MORLEY, Iain, "Pretend Play, Cognition and Life-History in Human Evolution", in Colin Renfrew, Iain Morley, Michael Boyd (a cura di), *Ritual, play and belief, in evolution and early human societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 66-86
- MURGUIA, Salvador J., "Hinamatsuri and the Japanese Female: A Critical Interpretation of the Japanese Doll Festival", *Journal of Asia Pacific Studies*, 2, 2, 2011, pp. 231-247
- NEMOTO, Kumiko, "POSTPONED MARRIAGE: Exploring Women's Views of Matrimony and Work in Japan", *Gender and Society*, 22, 2, 2008, pp. 219-237
- NIWA, Akiko (trad. Tomiko Yoda), "The Formation of the Myth of Motherhood in Japan", *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 4, 1993, pp. 70-82
- OKAMURA, Ryoko, "Making Patriotic Mothers - 愛国の母をつくる: Images of Motherhood and the Role of Government-Sponsored Women's Organizations in Japan's Home Front", *U.S.-Japan Women's Journal*, 55/56, 2019, pp. 55-79
- PAPP, Melinda, *Shichigosan: change and continuity of a family ritual in Contemporary Japan*, New York, Palgrave Macmillan: Springer Nature, 2016.
- PEACH, Lucinda Joy, "Social Responsibility, Sex Change, and Salvation: Gender Justice in the 'Lotus Sūtra'", *Philosophy East and West*, 52, 1, 2002, pp. 50-74
- PLUTSCHOW, Herbert E., *Matsuri: the festivals of Japan*, Tokyo, Japan Library, 1996
- POLYAKOV, Emma O'Donnell "Liturgy, Performance Theory, and Aesthetic Experience", *Journal of Ritual Studies*, 34, 2, 2020, pp. 31–40
- RAPPAPORT, Roy A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999
- RAVERI, Massimo, *Il corpo e il paradiso: le tentazioni estreme dell'ascesi*, Venezia, Marsilio, 1992

- RAVERI, Massimo, *Itinerari nel sacro: l'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006
- RENFREW, Colin, "Introduction: Play as the Precursor of Ritual in Early Human Societies", in Colin Renfrew, Iain Morley, Michael Boyd (a cura di), *Ritual, play and belief, in evolution and early human societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 9-20
- SCHATTSCHNEIDER, Ellen, "'Buy Me a Bride': Death and Exchange in Northern Japanese Bride-Doll Marriage." *American Ethnologist*, 28, 4, 2001, pp. 854-80
- SCHATTSCHNEIDER, Ellen, "Family Resemblances: Memorial Images and the Face of Kinship", *Japanese Journal of Religious Studies*, 31, 1, 2004, pp. 141-62
- SCHATTSCHNEIDER, Ellen, "The Bloodstained Doll: Violence and the Gift in Wartime Japan", *Journal of Japanese Studies*, 31, 2, 2005, pp. 329-56
- SEKIGUCHI, Sumiko, "Confucian Morals and the Making of a 'Good Wife and Wise Mother': From 'Between Husband and Wife There Is Distinction' to 'As Husbands and Wives Be Harmonious'", *Social Science Japan Journal*, 13, 1, 2010, pp. 95-113
- SMITH, Bardwell L., *Narratives of Sorrow and Dignity: Japanese Women, Pregnancy Loss, and Modern Rituals of Grieving*, Oxford, Oxford University Press, 2013
- STAJCIC, Nevana, "Understanding Culture: Food as a Mean of Communication", *Hemispheres*, 28, 2013, pp. 77-86
- STEWART, Pamela J., STRATHERN, Andrew, *Ritual: key concepts in religion*, Londra, Bloomsbury Academic, 2014
- STRATHERN, Andrew, STEWART, Pamela J., "Embodiment Theory in Performance and Performativity", *Journal of Ritual Studies*, 22, 1, 2008, pp. 67-71
- TAKEMI, Momoko, "'Menstruation Sutra' Belief in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 2.3, 1983, pp. 229-246
- TAKIGUCHI, Naoko, "Liminal Experiences of Miyako Shamans: Reading a Shaman's Diary", *Asian Folklore Studies*, 49, 1, 1990, pp. 1-38
- TRIGG, Andrew B., "Veblen, Bourdieu, and Conspicuous Consumption", *Journal of Economic Issues*, 35, 1, 2001, pp. 99-115
- Vocabolario della lingua italiana, Trento, 2009, Zanichelli, s.v. Rito, p.1044.
- WAGNER-OTT, Anna, "Analysis of Gender Identity Through Doll and Action Figure Politics in Art Education", *Studies in Art Education*, 43, 3, 2002, pp. 246-263
- WAKITA, Haruko (trad. David P. Phillips), "Women and the Creation of the 'Ie' in Japan: An Overview from the Medieval Period to the Present", *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 4, 1993, pp. 83-105
- WONG, Deborah, "Dancing the Body Politic: Obon and Bon-Odori", *Louder and Faster: Pain, Joy, and the Body Politic in Asian American Taiko*, 55, 2019, pp. 75-104

## SITOGRAFIA

[2024 nen] Hina ningyō no osusume ninki rankingu 10 sen (【2024 年】雛人形のおすすめ人気ランキング 10 選), “Yoshitoku”, <https://www.yoshitoku.co.jp/hina/column/ranking>, 16 gennaio 2024

“Hina ningyō” no kōnyū shijōchōsa 2023 (「ひな人形」の購入 市場調査 2023), “Cozre”, <https://cozre.co.jp/blog/9961/>, 19 gennaio 2024

“Koyō no bunya niokeru danjo no kintō na kikai oyobi taigū no kakuho tō nikansuru hōritsu shikō kisoku” 雇用の分野における男女の均等な機会及び待遇の確保等に関する法律施行規則 (Ordinanza per l'applicazione della legge sulla garanzia di pari opportunità e trattamento di uomini e donne nel lavoro), 1985, <https://elaws.e-gov.go.jp/document?lawid=347AC0000000113>, 8 gennaio 2023

Dankazari (段飾り), “Kyugetsu”, <https://netshop.kyugetsu.com/view/category/hina01>, 19 gennaio 2024

Dogū (Clay Figurine), The MET, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/45532>, 15 dicembre 2023

Furakoko no hina ningyōha zen 20 shurai no akachangao (ふらここの雛人形は全 20 種類の赤ちゃん顔), “Furakoko”, <https://www.furacoco.co.jp/hina/facelist/>, 25 gennaio 2024

Godanme/ Shichō (五段目/仕丁), “Hinamatsuri Culture Promotion Association”, [http://hinamatsuri.jp/lern\\_story05.html](http://hinamatsuri.jp/lern_story05.html), 15 novembre 2023

Hina ningyō no takumitachi (ひな人形の匠たち), “Kyugetsu”, <https://www.kyugetsu.com/concept/style-technique/hina-meisyo/>, 19 gennaio 2024

Hina ningyō no uresuji rankingu (雛人形の売れ筋ランキング), “Amazon Japan”, <https://www.amazon.co.jp/gp/bestsellers/toys/2189756051>, 19 gennaio 2024

Hinamatsuri no yurai ya imi to hina ningyō no kazarikata / kurashi no saijiki ~ imasara kikenai manā to jōshiki ~ (ひな祭りの由来や意味とひな人形の飾り方 | 暮らしの歳時記~今さら聞けないマナーと常識~), “DCM”, [https://www.dcm-hc.co.jp/kurashimade/c\\_useful/20190216183720.html](https://www.dcm-hc.co.jp/kurashimade/c_useful/20190216183720.html), 16 gennaio 2024

Hinamatsuri no rekishi ya gendai no iwaikata toha? (ひな祭りの歴史や現代の祝い方とは?), “Yoshitoku”, [https://www.yoshitoku.co.jp/hina/column/doll\\_festival](https://www.yoshitoku.co.jp/hina/column/doll_festival), 16 gennaio 2024

Ichidanme/ Dairibina (一段目/内裏雛), “Hinamatsuri Culture Promotion Association”, [http://hinamatsuri.jp/lern\\_story01.html](http://hinamatsuri.jp/lern_story01.html), 15 novembre 2023

*Ishikura no hina ningyō* (石倉のひな人形), “Ishikura Ningyō”,  
<https://ishikuraningyou.com/?mode=f1>, 19 gennaio 2024

Marriage rate Japan 1960-2022, Statista Research Department, 2023,  
<https://www.statista.com/statistics/1249856/japan-marriage-rate/>, 2 gennaio 2024

Mataro Ningyō Hakubutsukan (Museo Mataro della bambola), “Shinnō hina (obina – mebina) no narabikata to mochimono”, 2010, <https://www.mataro.blog/?p=179>, 15 novembre 2023

*Momo no sekku toha? Hina ningyō ha itsu kara kazaru? Yurai ya kazarikata made kaisetsu!* (桃の節句とは? ひな人形はいつから飾る? 由来や飾り方まで解説!), “JalanNet”,  
<https://www.jalan.net/news/article/415742/>, 16 gennaio 2024

National Institute for the Humanities, “Five things to know about Hina-Matsuri, the Doll Festival”, 2019, [https://www.nihu.jp/en/publication/nihu\\_magazine/034](https://www.nihu.jp/en/publication/nihu_magazine/034), 15 novembre 2023

*Naze hina ningyō wo kazaru no?* (なぜひな人形を飾るの?), “Ishikura Ningyō”,  
<https://ishikuraningyou.com/?mode=f3>, 24 gennaio 2024

*Oishō nitsuite* (お衣装について), “Ishikura Ningyō”,  
<https://ishikuraningyou.com/?tid=6&mode=f5>, 19 gennaio 2024

*Onna no ko no sukoyakana seichō to kenkouwo negau “hinamatsuri”. Gyōji no yurai to tabemono* (女の子の健やかな成長と健康を願う「ひな祭り」。行事の由来と食べ物), “Restaurant: LE UN”, <https://www.vmg.co.jp/restaurants/magazine/hinamatsuri/>, 16 gennaio 2024

Saitama Prefectural Museum of History and Folklore, *The AI Museum*, 2010,  
[https://dl.ndl.go.jp/view/download/digidepo\\_10191210\\_po\\_index.html?action=common\\_download\\_main&upload\\_id=541.pdf?itemId=info%3Andljp%2Fpid%2F10191210&contentNo=1&alternativeNo=&\\_\\_lang=en](https://dl.ndl.go.jp/view/download/digidepo_10191210_po_index.html?action=common_download_main&upload_id=541.pdf?itemId=info%3Andljp%2Fpid%2F10191210&contentNo=1&alternativeNo=&__lang=en), 15 novembre 2023

SAWADA, Kazuto, “*Rensai: rekishi no shōnin – shashin niyoru shūzōhin shōkai*” 連載「歴史の証人-写真による収蔵品紹介-」 (Serie: testimone della storia – introduzione fotografica ai manufatti), *Rekihaku*, 128, 2005, <https://www.rekihaku.ac.jp/outline/publication/rekihaku/128/witness.html>, 15 novembre 2023

*Yoi okao – yoitsukuri no mono wo* (よいお顔・よい造りのものを), “Ishikura Ningyō”,  
<https://ishikuraningyou.com/?mode=f4>, 19 gennaio 2024

*Yondanme/ Zuijin* (四段目/隨身), “Hinamatsuri Culture Promotion Association”, [http://hinamatsuri.jp/lern\\_story04.html](http://hinamatsuri.jp/lern_story04.html), 15 novembre 2023

## INDICE IMMAGINI

Figura 1, ひな人形 40 号 7 段 十五人飾り 七段飾り 清水久遊, in 人形の館 石倉:  
<https://ishikuraningyou.com/?pid=170476866>. (11 gennaio 2024)

Figura 2, 雛人形 立ち雛 月夜桜 平安優香, in 人形の館 石倉:  
<https://ishikuraningyou.com/?pid=137298764>. (11 gennaio 2024)

Figura 3, 雛人形 京九番 五人飾 黄櫨染御袍, in 人形の館 石倉:  
<https://ishikuraningyou.com/?pid=170486094>. (11 gennaio 2024)

Figura 4, 雛人形 大三五 二人飾り 友禅 熊倉基安, in 人形の館 石倉:  
<https://ishikuraningyou.com/?pid=172126317>. (11 gennaio 2024)

Figura 5, 雛人形 京七 金彩金駒刺繍 小出松寿 市川伯英, in 人形の館 石倉:  
<https://ishikuraningyou.com/?pid=112709186>. (11 gennaio 2024)

Figura 6, *Dogū (Clay Figurine)*, in THE MET:  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53625>. (9 febbraio 2024)

Figura 7, “*Devadatta*,” Chapter 12 of the Lotus Sutra (*Hoke-kyō, Daibadatta-bon*), in THE MET:  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/44851>. (9 febbraio 2024)

Figura 8, Illustrazione tratta da *Atatakaki bokokunotsuchi* (Il calore della madrepatria), Shashin Shūhō23 9 febbraio 1938.

Figura 9, 「菱餅 (ひしもち)」, in Domani: <https://domani.shogakukan.co.jp/449814>. (9 febbraio 2024)

Figura 10, お衣装について, in Ishikura Ningyō: <https://ishikuraningyou.com/?tid=6&mode=f5>. (19 gennaio 2024)

Figura 11, 雛人形の売れ筋ランキング, in Amazon Japan  
<https://www.amazon.co.jp/gp/bestsellers/toys/2189756051>. (9 febbraio 2024)

Figura 12, ふらここの雛人形は全 20 種類の赤ちゃん顔, in Furakoko:  
<https://www.furacoco.co.jp/hina/facelist/>. (9 febbraio 2024)

Figura 13, ふらここの雛人形は全 20 種類の赤ちゃん顔, in Furakoko:  
<https://www.furacoco.co.jp/hina/facelist/>. (9 febbraio 2024)

Figura 14, ふらここの雛人形は全 20 種類の赤ちゃん顔, in Furakoko:  
<https://www.furacoco.co.jp/hina/facelist/>. (9 febbraio 2024)

Figura 15, ふらここの雛人形は全 20 種類の赤ちゃん顔, in Furakoko:  
<https://www.furacoco.co.jp/hina/facelist/>. (9 febbraio 2024)

Figura 16, ふらここの雛人形は全 20 種類の赤ちゃん顔, in Furakoko:  
<https://www.furacoco.co.jp/hina/facelist/>. (9 febbraio 2024)

Figura 17, なぜひな人形を飾るの?, in Ishikura Ningyō: <https://ishikuraningyou.com/?mode=f3>.  
(10 febbraio 2024)