

# Riflessioni sul Giappone antico e moderno

Volume III

*a cura di*

Paolo Villani  
Naomi Hayashi  
Luca Capponcelli





Aracne editrice

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

Copyright © MMXVIII  
Giacchino Onorati editore S.r.l. — unipersonale

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

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-1465-0

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

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

I edizione: luglio 2018

## Indice

- 9 *Introduzione*
- 13 Progettare il Giappone del dopoguerra  
*Deguchi Yasuo*
- 41 Di embrioni e di monaci  
*Lucia Dolce*
- 77 Kobayashi Hideo e la letteratura giapponese classica  
*Ishikawa Norio*

### TEMI LINGUISTICI

- 99 “Teaching the Japanese dummy”  
*Simone dalla Chiesa*
- 127 L'accento tonale del giapponese percepito da discenti  
italofoni  
*Giuseppe Pappalardo*

### TEMI GIURIDICI

- 153 *Madama Butterfly* e il diritto  
*Giorgio Fabio Colombo*
- 177 L'introduzione del diritto del lavoro in Giappone  
*Michela Riminucci*

TEMI STORICI

- 201 *Il Giornale di un viaggio nel Nord del Giappone* di Giacomo Farfara  
*Giulio Antonio Bertelli*
- 235 Da “i” a “yaban”  
*Sonia Favi*
- 257 Le corrispondenze dal Giappone del portoghese Wenceslau de Moraes: 1902–1913  
*Mario G. Losano*
- 277 La Grande Guerra vista dall’Asia  
*Andrea Revelant*
- 301 Dalla fame all’abbondanza  
*Felice Farina*

TEMI LETTERARI

- 325 *Il gesaku* dal punto di vista della lettura  
*Cristian Pallone*
- 347 *Katakiuchimono* e riforma Kansei  
*Mario Talamo*
- 369 Teatralità della farsa  
*Luca Milasi*
- 387 Corpo, voce e identità nella vita di un giovane attore  
*Kyōnosuke no inemuri* (1912) di Nogami Yaeko  
*Daniela Moro*
- 405 Uehashi Nahoko e il *Fantasy* giapponese  
*Maria Elena Tisi*
- 427 Letteratura giapponese e mercato globale  
*Francesco Eugenio Barbieri*
- 447 *Gli Autori*

## Da “i” a “yaban”

### La negoziazione del concetto di barbarie in epoca Meiji

SONIA FAVI\*

L'analisi del processo di creazione di soggetti nazionali “moderni” nel Giappone Meiji è stata un elemento centrale nella produzione di molte delle principali correnti storiografiche del dopoguerra. Come sottolineato da Gluck (1995), soprattutto a partire dagli anni sessanta e almeno fino alla fine degli anni settanta, l'approccio modernista, legato alle idee di Max Weber, ha dominato il panorama storiografico giapponese, affermando l'esistenza di pattern paralleli di sviluppo fra le società in via di modernizzazione, e interpretando il successo del modello di governo Meiji nella creazione di soggetti nazionali come l'esito della capacità dello Stato di appropriarsi del preesistente universo materiale e spirituale. Tale approccio esercitò un'influenza anche su altre correnti storiografiche contemporanee, come la corrente Minshūshi, che analizzò la questione della modernizzazione muovendo da presupposti simili, concentrandosi però su fattori diversi dalle strutture politiche ed economiche, come il ruolo della religione popolare. La storiografia più recente si mostra critica verso questo approccio, e in

\* Università Ca' Foscari Venezia e Alma Mater Studiorum — Università di Bologna.

particolar modo verso l'idea, insita in esso, dell'esistenza in periodo Tokugawa di un universo mentale o spirituale coeso e persistito come continuum storico fino al periodo Meiji. Mark Ravina (2005), in particolare, propone per contro un'interpretazione del processo di modernizzazione basata sulla cosiddetta "World society theory" di John W. Meyer:<sup>1</sup> il presupposto che la modernità si caratterizzi per l'esistenza di un "sistema mondo", in cui gli Stati-nazione assumono aspetti strutturalmente simili sotto innumerevoli dimensioni (organizzazione burocratica, specializzazione delle funzioni, applicazione di una razionalità strumentale e adozione di un modello economico capitalista), non come risposta predeterminata a paralleli sviluppi premoderni, ma come esito del perseguimento, nello stesso contesto moderno, di simili obiettivi. Quest'ottica non nega totalmente la presenza di elementi di continuità fra Giappone Tokugawa e Giappone Meiji. Essa interpreta però la modernizzazione del Giappone come conseguenza del fatto che, proiettato in un mondo di Stati-nazione, esso dovette adeguarsi alle loro regole, assumendo un ruolo riconosciuto all'interno dell'"ordine sociale" del "sistema mondo", per evitare di essere marginalizzato e soccombere all'espansione imperialistica (Ravina, 2005, p. 91). Il presente contributo muove da questa prospettiva di analisi e si propone di discutere come, nell'ambito della negoziazione della posizione del Giappone nel "sistema mondo", sia stata cruciale la ridiscussione dei concetti di civiltà e barbarie. Come si vedrà, infatti, tali concetti, che nella loro opposizione dicotomica erano stati parte integrante del sistema ideologico di riferimento delle autorità Tokugawa, nel periodo Meiji mutarono contenuti e

1. Riassunta in modo organico da Drori e Krücken (2009; si vedano in particolare le pp. 173–205).

implicazioni, favorendo l’assimilazione dei contenuti della modernizzazione da parte dei nuovi soggetti nazionali e legittimando l’avvio dell’espansione coloniale.

Il modo in cui il Giappone del periodo Tokugawa concepiva il proprio posto in Asia orientale, e in un più ampio contesto globale, si può riassumere facendo riferimento al cosiddetto sistema di pensiero *ka-i*. Con questa espressione, ci si riferisce all’opposizione ideale fra un modello di civiltà di matrice sino-centrica, appunto *ka* 華 (in cinese, *hua*), e la barbarie, *i* 夷 (*yi*), dei mondi che si collocano, territorialmente e culturalmente, alle sue periferie: una geografia immaginaria, che ebbe importanti implicazioni geopolitiche, in primo luogo in quanto fondamento del sistema diplomatico tributario (Zhang, 2001, pp. 52–53). La corte Yamato adottò consapevolmente tale visione del mondo quando aderì all’etichetta diplomatica tributaria cinese nel VII secolo e giunse ad elevarsi alla posizione di *reigi no kuni*, ovvero alla cerchia di paesi che nel sistema sino-centrico più si avvicinavano al centro civilizzato, relegando tuttavia se stesso, nel nome dei vantaggi culturali e diplomatici che tale posizione comportava, alla posizione di periferia della civiltà cinese (Von Verschuer, 1999, p. 4). Tale *forma mentis* penetra nella produzione di numerosi intellettuali confuciani di periodo Tokugawa, come Kumazawa Banzan, Yamaga Sokō, Arai Hakuseki o Ogyū Sorai, i quali, nell’epoca del *kaikin*, si rapportano alla Cina non necessariamente come civiltà “storica”, dai precisi confini spazio-temporali, ma come metro metaforico di confronto, modello di raffinatezza ed eccellenza (Harootunian, 1980, pp. 10–22).

D’altra parte, anche in virtù di tale de-storicizzazione del modello culturale cinese, l’ordine *ka-i* divenne un modello di riferimento per il Giappone Tokugawa anche in senso diverso: esso fu applicato anche in chiave nippo-

centrica, per definire il rapporto dello Stato *bakuhan*, in quanto presunto centro di civiltà, con i popoli ai suoi margini, concepiti come barbari. Come evidenziato da Morris-Suzuki (2001, pp. 82–84), tale definizione dei confini di civiltà fra il Giappone e i popoli alle periferie si fece esplicita e ricorrente proprio in periodo Tokugawa poiché la nascita di più precisi confini politici per lo stato giapponese, pur ancora nell'ambito di una visione fluida della territorialità, stimolò un maggiore interesse nella classe intellettuale per la definizione della posizione giapponese nel mondo. Come sottolineato da Toby (1984, pp. 58–59), tale ricerca di una alternativa al modello ideologico sino-centrico sorse inoltre da esigenze interne del *bakufu*. Se da un lato, infatti, i Tokugawa ambivano a ristabilire i rapporti commerciali con la Cina Ming interrotti a metà del XVI secolo, dall'altro non potevano permettersi di impostare nuovamente tali rapporti secondo il modello tributario, in quanto questo, soprattutto nella fase chiave del consolidamento dello stato *bakuhan*, rischiava di tradursi in una delegittimazione della loro autorità. Le basi materiali per il distacco dal modello tributario furono d'altra parte fornite al *bakufu* dal riavvicinamento diplomatico alla Corea nel 1617 e dall'influenza esercitata sulle isole Ryūkyū attraverso Satsuma, che garantirono al Giappone accesso alle merci cinesi senza la necessità di un contatto diretto con la Cina<sup>2</sup>.

Sia nel modello ideologico e diplomatico sino-centrico che in quello nippo-centrico, l'elemento elevato a discriminante fra centro civilizzato e popoli barbari delle periferie

2. È riflesso del processo di mediazione fra le aspirazioni commerciali e le esigenze di legittimazione dei Tokugawa la corrispondenza con la Cina Ming nei primi decenni del XVII secolo, che manifestava l'ambizione a riallacciare relazioni diplomatiche con la corte cinese, senza però rispettare l'etichetta tributaria. Si rimanda, a riguardo, a Toby (1984, pp. 59–64).

sono i “costumi”. “Costumi” è una possibile traduzione per il termine giapponese *fūzoku*, una categoria che designava in periodo Tokugawa un complesso di manifestazioni esteriori di cultura, inclusi vestiti, acconciature e altri elementi dell’aspetto e dell’atteggiamento: elementi identitari che esistevano oggettivamente, ma a cui era assegnato un valore simbolico e politico, come marcatori di civiltà, sostanzialmente arbitrario, in un processo discorsivo che, come sottolinea Howell (2005, p. 6), sarebbe problematico assimilare totalmente a discorso di tipo etnico<sup>3</sup>.

I *fūzoku* avevano un valore come elementi categorizzanti anche internamente allo Stato *bakuhau*. Essi giocarono infatti un ruolo fondamentale anche nel regolare il *mibun seido*, il sistema in cui si strutturava la società Tokugawa, divisa in “classi confuciane” (samurai, contadini, artigiani, mercanti e *senmin*) sulla base di un principio, in senso lato, occupazionale. Ognuna era tenuta ad adempiere a un obbligo sociale, lo *yaku*, funzionale al mantenimento dell’esistente ordine politico e socio-economico. Insieme all’esercizio di tale occupazione economica, e in stretta connessione a essa, il principale elemento discriminante fra di esse erano proprio i *fūzoku*, poiché ogni gruppo occupazionale si associava a marcatori di status individuati in elementi dell’aspetto esteriore, dal vestiario alle acconciature. Il rispetto dei dettami dello status venne imposto attraverso leggi suntuarie, promulgate a più riprese nel corso del periodo Tokugawa, con l’obiettivo dichiarato di arginare derive esuberanti che turbassero l’ordine sociale. Il sistema *mibun*, pur

3. In questo, Howell si allinea sulle posizioni che erano anche di Weiner (1997), che evidenzia come la concezione del sé e dell’altro in Giappone sia mutata nella direzione della elaborazione di un discorso su etnia (*minzoku*) e razza (*jinshu*) solo in seguito all’appropriazione di modelli stranieri (applicati alla manipolazione di categorie e miti autoctoni).

non esaurendo la totalità delle relazioni sociali e non essendo categoria identitaria univoca, funzionava come costruito universale per la società Tokugawa. La sua stessa pervasività rende problematico sostenere che nello stato premoderno esistesse una idea omogenea di “giapponesità” e che si possa parlare per il periodo Tokugawa di un’univoca “civiltà” giapponese: si può forse dunque sostenere che la vera discriminante fra civiltà del Giappone *bakuhan* e barbarie dei *gaii* risiedesse, più che in uno specifico insieme di *fūzoku*, nell’adesione a uno degli insiemi di *fūzoku* che distinguevano un individuo come membro di un determinato ceto.

D’altra parte, come nel caso della geografia immaginaria sino-centrica, la reinterpretazione della visione *ka-i* in chiave nippo-centrica non aveva implicazioni solo ideologiche, ma anche pratiche e politiche. Essa divenne infatti una “funzione della subordinazione politica” di alcuni territori periferici allo Stato Tokugawa (Howell, 2005, p. 112), come nel caso del complesso di relazioni stabilitosi fra Ezo-chi e il Giappone *bakuhan* attraverso i *daimyō* Matsumae. Questo rapporto si evolse nel corso del periodo Tokugawa, in particolare con la trasformazione di molti degli avamposti commerciali Matsumae in *basho*, industrie della pesca, che ingaggiavano Ainu come forza lavoro, integrandoli così direttamente nell’economia giapponese. Alla progressiva integrazione economica di tali soggetti non si accompagnò però una loro parallela integrazione culturale, non solo perché di per sé difficile considerare le loro condizioni di lavoro (essenzialmente di sfruttamento), ma anche perché attivamente scoraggiata dalle autorità Matsumae. L’alterità degli Ainu rispetto allo Stato Tokugawa era infatti ciò che giustificava il ruolo di Matsumae come mediatore commerciale, un ruolo che, per uno *han* in cui erano carenti le risorse agricole, era cruciale per mantenere una posizione di presti-

gio all'interno del sistema *bakuhan*. Matsumae ostacolò così l'adozione da parte degli Ainu di *fūzoku* e della lingua giapponese, così come della pratica dell'agricoltura, che oltre a privare i *basho* di manodopera avrebbe potuto significare la loro assimilazione culturale alla classe contadina. Non era nemmeno riconosciuta l'esistenza di una identità meticcica per i figli delle unioni fra Ainu, per lo più donne, e *dekasegi*, i lavoratori di origine giapponese assunti nei *basho*. I figli di Ainu erano riconosciuti unicamente come Ainu ed era così negata loro la partecipazione a qualsiasi forma di identità culturale “giapponese” (Siddle, 1996, pp. 44–45).

L'alterità Ainu, così incoraggiata, era apertamente percepita in termini di barbarie. La stessa denominazione Ezo 蝦夷 (nata in periodo Kamakura dal termine Emishi) include il carattere di “i”, e il valore peggiorativo con cui la differenza degli Ainu era percepita emerge dalla letteratura Tokugawa su Ezo. Siddle (1996, pp. 42–28) ha analizzato ad esempio la ricorrenza nei resoconti di mercanti, lavoratori itineranti e ufficiali Matsumae, prodotti fra XVIII e XIX secolo, dell'associazione fra Ainu e caratteristiche animalesche e la ricorrenza di espressioni come “*ningen kotoba*” (“lingua umana”) per definire la lingua giapponese in opposizione alla lingua Ainu, o “*ningen no mane*” (“imitatori degli umani”) in riferimento agli Ainu che imparavano a scrivere in *katakana* o che praticavano l'agricoltura.

Tali resoconti non riflettevano, ovviamente, i meccanismi locali e le complessità della società Ainu: erano piuttosto parte di un processo di costruzione identitaria incentrato sul Giappone, che identificava gli Ainu come barbari (*i*) in quanto non aderenti al modello di civiltà sino-confuciano, rifletteva la quotidianità di sottomissione e sfruttamento da loro vissuta e al contempo la legittimava. Si trattava d'altra parte di un processo non univoco, ma discorsivo, a cui gli

Ainu prendevano parte attivamente, in particolare i capi che selezionavano la manodopera per i *basho*, e che erano fortemente dipendenti dalle merci che ricevevano in cambio dai mercanti giapponesi. (Howell, 2005, pp. 119–121).

La concezione premoderna dell'opposizione fra civiltà e barbarie venne scossa nelle sue fondamenta dall'ingresso forzato del Giappone nel "sistema mondo". Con il progressivo superamento del sistema diplomatico sino-centrico, avviato con la sconfitta cinese nella prima guerra dell'Oppio, intellettuali come Fukuzawa Yukichi cominciarono a fare appello, nei propri scritti, a una nuova idea di civiltà: non più *ka*, la civiltà intesa in senso confuciano, ma *bunmei*, un modello di civiltà di ispirazione "occidentale"<sup>4</sup>. Il governo Meiji integrò tale modello nelle prime riforme che interessarono il sistema sociale giapponese, nell'ottica dell'obiettivo del riconoscimento internazionale (e dell'eliminazione dei trattati ineguali). Nonostante il modello di "civiltà" fosse mutato, però, non cambiò, almeno inizialmente, l'enfasi posta sui *fuzoku* e il governo pose l'accento, piuttosto che sui contenuti, soprattutto sull'adozione delle manifestazioni esteriori della cultura "occidentale".

Sono un esempio di questa attitudine una serie di ordinanze promulgate a partire dall'immediato post Restaurazione e mirate a favorire l'abbandono dei "cattivi costumi del passato" (*kyūhei* 旧弊); esse erano in qualche modo affi-

4. Il termine *bunmei* compare per la prima volta negli scritti di Fukuzawa nel 1864, nella prima bozza di *Seiyō Jijō* poi pubblicato nel 1866: Fukuzawa parla della civiltà come di uno stadio di sviluppo perseguibile e di "governo civilizzato" (*bunmei no seiji*) in riferimento ai governi europei che rispondono a "condizioni di civiltà" vicine a quelle definite dal geografo americano Samuel Augustus Mitchell ("civilized nations build cities and towns, have durable and comfortable houses and enjoy the blessings conferred by order, industry, morality and religion") (Craig, 2009, p. 47).

ni alle leggi suntuarie del periodo Tokugawa, nel loro mirare a un efficace controllo e contenimento del corpo dell'individuo. Risalgono ad esempio agli anni fra il 1868 e il 1870 la proibizione delle attività degli artisti di strada, la limitazione del repertorio degli spettacoli teatrali (con l'esclusione di storie di adulterio, omicidio e doppio suicidio) e il divieto della vendita di stampe erotiche; le ordinanze che regolavano tali pratiche facevano esplicito riferimento a una visione confuciana della civiltà, appellandosi al principio del *kanzen chōaku* (promuovere il bene, punire il male) (Hirano, 2013, p. 212).

Ancora più significative sono le *Ishiki kiai jorei* 違式註違条例 (Ordinanze sui reati minori), emanate nel 1872 a Tokyo e divenute effettive anche nel resto del Giappone fra il 1873 e il 1875. Tali ordinanze includevano da una parte disposizioni riguardanti le minacce all'ordine e quiete pubblici e alla pubblica salute, dall'altra disposizioni riguardanti, appunto, i costumi. Vi erano incluse leggi sul corpo e sul pubblico decoro, come il divieto di tatuarsi, il divieto di mostrarsi nudi o seminudi e di urinare in pubblico, il divieto di gestire bagni pubblici misti, il divieto di praticare travestitismo (tranne che per gli attori di *kabuki*) e alcune forme di intrattenimento, come gli incontri di Sumo non autorizzati, l'incantamento di serpenti e i combattimenti fra cani<sup>5</sup>. A queste norme, se ne accompagnavano anche altre non scritte. I maschi erano ad esempio sottoposti a frequenti pressioni, se non a minacce, dalle forze di polizia perché adottassero acconciature e abbigliamento di foggia occidentale. Le donne, per contro, venivano incoraggiate dalla stampa a non depilarsi le sopracciglia e a non tingersi i denti

5. Per il testo completo dell'ordinanza, si rimanda a Ogi, Kamakura e Ueno (1996, pp. 3–29)

dopo il matrimonio. Fukuzawa Yukichi giunse a descrivere come “imbarazzanti” quelle che non si piegavano alla nuova moda (Hirano, 2013, p. 217).

Il carattere disparato delle ordinanze è presumibilmente legato al fatto che esse nascevano in risposta a esplicite osservazioni incluse nei resoconti di viaggio sul Giappone di viaggiatori Europei e Americani. I visitatori occidentali lamentavano di usanze, come ad esempio la parziale nudità dei lavoratori che curavano la manutenzione stradale, considerate normali in Giappone, ma che infastidivano o offendevano il loro senso del pudore<sup>6</sup>. Le ordinanze erano, in questo senso, il frutto di un adattamento forzato dei costumi giapponesi a un modello di civiltà che risultasse accettabile per i visitatori, pensate per imporre il rispetto di standard di pudore, ordine e autodisciplina, considerati le più dirette manifestazioni esteriori della “civiltà occidentale”. Le pratiche oggetto di condanna erano descritte esplicitamente, nel testo dell’ordinanza del 1872, come “barbare”, non più *i*, ma *yaban*, inteso come l’opposto di *bunmei*. Essere barbari voleva dire ora non rispettare quelle che si puntava a far diventare comuni norme di ordine e di decoro.

In periodo Meiji non cambiarono tuttavia solo gli standard rispetto a cui si definivano civiltà e barbarie. Mutò anche l’impatto che tale dicotomia rivestiva per coloro che a tali standard dovevano aderire. Le politiche suntuarie dell’autorità Tokugawa si erano limitate ad agire sull’esteriorità dei soggetti, senza necessariamente intervenire nella

6. Per una serie di estratti di tali resoconti e una panoramica sulla loro ricezione da parte delle autorità Meiji si rimanda a Kawano (2005, pp. 153–155). Kawano rileva anche come non a caso una maggiore attenzione venisse riservata, almeno in una fase iniziale, all’applicazione delle norme di pubblico decoro nel contesto urbano, e soprattutto a Tokyo e nei porti aperti, piuttosto che nel contesto rurale.

loro interiorità. Hirano (2013, pp. 206–207) evidenzia come tali leggi venissero giustificate attraverso il riferimento a una precisa visione, di matrice confuciana, del rapporto fra corpo e mente: l’idea che solo una mente allenata alla disciplina, come quella dei samurai, fosse in grado di governare autonomamente il proprio corpo, inteso come strumento per l’esercizio di un obbligo sociale. Per le classi inferiori, era necessario invece l’intervento regolatore della classe dominante, come garanzia della loro adempienza ai propri doveri. Proprio tale ruolo regolatore era ciò che legittimava la posizione della classe *bushi*, e sopra tutti dello *shōgun* come somma autorità pacificatrice, *ō-kogi*, al potere. In altre parole, finché l’ordine sociale non era turbato, non era importante per le autorità Tokugawa che i membri delle diverse classi occupazionali interiorizzassero il proprio ruolo e, anzi, esse rivendicavano la propria funzione fondamentale come garanti del suo rispetto esteriore. È riflesso di questo il fatto che l’occupazione del singolo non necessariamente si identificasse in modo assoluto con le attività praticate per la propria sussistenza: persino per i *senmin* non era inconsueto svolgere anche attività agricole e condurre una vita tutto sommato simile a quella della maggioranza dei contadini (Howell, 2005, pp. 34–35). In generale, le categorie sociali avevano un carattere fluido e ogni gruppo occupazionale, pur con le dovute eccezioni, riusciva a mantenere spazi di autonomia anche considerevoli, finché continuava ad adempiere ai propri obblighi (Ikegami, 1995, pp. 164–176 e 181–186).

Il governo Meiji, invece, nonostante le ordinanze sopra descritte mostrassero affinità con le leggi sui *fūzoku*, mirò quasi da subito anche a una interiorizzazione del nuovo modello di civiltà. Tale interesse emerge da vari aspetti delle politiche sociali promosse dal governo Meiji, già a partire

dagli anni settanta. In primo luogo, dal vigore con cui le norme vennero messe in atto, in una combinazione di repressione poliziesca e uso del buon esempio: da un lato, vi furono punte di 10000 arresti annui nella sola Tokyo per infrazioni alle regole (Howell, 2005, p. 173); dall'altro, l'immagine della stessa famiglia imperiale venne mobilitata, dal 1873, come modello per l'adozione dei costumi occidentali (Hirano, 2013, p. 217). In secondo luogo, si tentò di razionalizzare agli occhi della popolazione l'adozione delle pratiche, anche quelle che più potevano parere arbitrarie, attraverso nuovi concetti come quello di “*eisei*”, igiene, che, come illustra Burns (2000, p. 17), venne applicato a “a wide range of “healthy” practices, from brushing one’s teeth to quarantaining the sick” ed era “revealing of the Japanese government’s interest in the body of citizens, an interest that was intimately tied to the pursuit of the new national goals”. Non è casuale dunque che “non igieniche” divenisse l’etichetta arbitrariamente posta da giornali e riviste vicine alle autorità Meiji sulle acconciature di foggia tradizionale (Kawano, 2005, p. 156). In terzo luogo, l’interiorizzazione delle norme venne perseguita sfruttando i nuovi sistemi scolastico e di coscrizione. Hirano (2013, pp. 216–217) riassume ad esempio sedici regole di condotta ordinata presentate agli studenti delle scuole elementari come modello di comportamento per ottenere buoni risultati nello studio, che si ispiravano ai medesimi principi di ordine, decoro e autodisciplina delle ordinanze: esse includevano l’invito ad alzarsi presto, a mostrare rispetto a insegnanti e professori, a trattare in modo decoroso gli spazi scolastici, e a osservare basilari norme di igiene personale.

È difficile valutare quanto nell’immediato questo processo di adattamento sia stato efficace. Sotto alcuni aspetti dovette esserlo, perché già nel 1873 un giornale di Nagoya

riportava che ormai circa l'80 degli uomini a Tokyo portavano acconciature all'occidentale, e al momento della promulgazione della Costituzione la nuova moda, sia per gli uomini che per le donne, era ormai stabilita (Howell, 2005, p. 165). D'altra parte, è possibile che le norme fossero accettate più per pacificare le autorità che per reale convinzione, dal momento che osservatori come Mario Marega, nei suoi carteggi conservati presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma, riportano del perpetrarsi ancora nei primi decenni del Novecento di abitudini come quella alla seminudità e alla pubblica orinazione, in ogni momento in cui non vi fossero forze di polizia a proibirle<sup>7</sup>. In ogni caso, questa enfasi sull'interiorizzazione del nuovo modello di civiltà è rilevante, perché si allinea con uno dei fondamentali obiettivi dello Stato Meiji: quello di costruire nuovi soggetti giapponesi, soggetti “moderni”, ovvero nazionali. L'adesione, interiore ed esteriore, a un nuovo standard di civiltà diventava così un obiettivo patriottico.

In questo senso, un'altra sostanziale discriminante fra il concetto premoderno e quello moderno di barbarie è il fatto che in periodo Meiji l'idea di civiltà venne ad associarsi a una nuova visione meritocratica della società, legata al nuovo modello economico industriale e capitalista. In periodo Tokugawa, il mantenimento dello status quo di discriminazione sociale, e di discriminazione fra civiltà e barbarie, era istituzionalmente incoraggiato; al contrario, il principio alla base del sistema sociale Meiji era l'idea che chiunque potesse e dovesse lasciarsi alle spalle la barbarie, con le proprie forze. Non a caso, le ordinanze sui costumi vennero promulgate in concomitanza con l'abolizione del sistema

7. Howell (2005, p. 162) riporta simili testimonianze da parte di Edward Morse.

degli status, una delle prime riforme messe in atto dopo la Restaurazione Meiji proprio per liberare forza lavoro. Il processo, già avviato nel 1869, si concluse nel 1871, con l'inclusione, controversa e certamente non risolutiva per la fine delle discriminazioni, di *eta* e *hinin* nella cerchia degli *heimin* (gente comune; nello specifico, come “nuova gente comune”, *shin heimin*). Esso comportò una vera e propria ristrutturazione della società in accordo a un nuovo principio di mobilità sociale, per cui ogni individuo non doveva più adempiere allo *yaku* confuciano del periodo Tokugawa, ma, come esplicitato nella presentazione del “Programma di educazione universale” (*gakusei kōfu*) emanato nel 1972, aveva l’“obbligo” (*tsutome*) a “stabilire se stesso” (*mi o tateru*) (Yamazumi, 1996, p. 29).

L’abolizione delle “classi confuciane” mirava insomma a creare individui competitivi, che garantissero al Giappone la capacità di rispondere a uno degli urgenti obiettivi generati dal suo ingresso forzato nel sistema mondo: la creazione di una nuova divisione del lavoro atta a proiettare il Giappone nella competizione capitalistica globale. In questa ottica, chiunque lo desiderasse e si impegnasse a tal fine poteva affermarsi, sia in termini economici, sia in termini di civilizzazione e conseguente prestigio sociale. Ovviamente, nella pratica, nonostante la parità in termini istituzionali, non tutti potevano avere le stesse possibilità materiali di affermarsi: i più poveri, ad esempio, o coloro che, anche dopo l’assorbimento di *eta* e *hinin* fra la “gente comune” continuarono a subire discriminazione, si trovavano ad affrontare difficoltà oggettive nella competizione capitalistica. Nella nuova retorica meritocratica, però, anche queste figure, che spesso finirono a ingrossare le fila della manodopera cittadina a basso costo, venivano a costituire una nuova sacca di barbarie, vista non come attributo intrinseco, come condi-

zione potenzialmente transitoria, anche se, nel caso degli *ex eta* e *hinin* (*burakumin*) tale assunto era contraddetto dalle teorie che attribuivano loro origini straniere, usando tale premessa come spiegazione della loro discriminazione<sup>8</sup>.

L'opposizione fra civiltà e barbarie, investita di questi nuovi significati, divenne un fattore centrale anche nella legittimazione della corsa all'espansione coloniale, un processo che, come sottolinea Eskildsen (2002, p. 389), si può considerare come una componente integrante del processo di modernizzazione giapponese, più che un suo esito, poiché nell'ottica del “sistema mondo” l'espansione in Asia era uno degli strumenti a disposizione del Giappone per asserire la propria posizione nell'ordine mondiale. L'idea di “esportazione della civiltà”, nel senso nuovo di *bunmei*, venne elevata infatti a giustificazione dell'imposizione del controllo coloniale giapponese.

Si può ancora una volta citare come esempio il rapporto fra Giappone ed Ezochi, che per molti aspetti prefigura meccanismi che si ripeterono anche successivamente nelle colonie giapponesi. Sono ad esempio un riflesso di tale programma di “esportazione di civiltà” le successive campagne di assimilazione degli Ainu, avviate in alcune aree dello Hokkaido già dal *bakufu* Tokugawa ed estese progressivamente in periodo Meiji a tutto il territorio. Tali campagne si integravano nel processo di definizione dei nuovi confini nazionali giapponesi: esse puntavano a ricondurre gli Ainu, popolazione alle periferie, all'interno dello Stato, non più come Ezo, “barbari”, ma come *dojin*, “nativi”. Per farlo,

8. Ad esempio, le teorie riguardo all'origine coreana dei *burakumin*, che si diffusero in particolare dopo l'annessione coloniale della Corea nel 1910. D'altra parte, i *burakumin* vennero talvolta anche associati agli stessi Ainu, visti come “indigeni non giapponesi”. Per una panoramica sulle teorie relative all'origine dei *burakumin* si rimanda a McCormack (2012, pp. 90–114).

era necessario sradicare quegli elementi della cultura Ainu considerati appunto, “barbari”, e dunque impedimento alla loro cittadinanza. Sono così concomitanti alla *Ishiki Kaii Jorei* parallele ordinanze sui costumi Ainu, che colpiscono vari aspetti visibili della loro cultura, come ad esempio i tatuaggi o le acconciature tradizionali. Culmine del progetto di assimilazione fu poi l’approvazione del programma di “protezione dei nativi dell’Hokkaido” (*Hokkaidō Kyūdojin Hogohō*), che consisteva sostanzialmente in un programma di riconversione dell’economia Ainu in economia agricola<sup>9</sup>. Si tratta di provvedimenti istituzionali che in molti casi non ebbero successo e che non necessariamente mutarono la percezione che degli Ainu avevano intellettuali giapponesi e popolazione comune. Tale percezione, anzi, venne ad assumere sempre di più, nonostante gli Ainu venissero formalmente accolti come “giapponesi”, una connotazione razziale (Siddle, 1997, p. 156). D’altra parte, gli elementi della cultura Ainu scelti per essere sradicati forniscono una ulteriore prospettiva, all’osservatore contemporaneo, su cosa significasse, per il governo Meiji, essere giapponese.

In conclusione, la dicotomia fra civiltà e barbarie, investita, nel passaggio dal periodo premoderno al periodo moderno, di nuovi significati, svolse un ruolo ideologico importante sia nel processo di formazione dei soggetti nazionali moderni, sia nel rimodellamento delle relazioni di potere fra Giappone e periferie. Con l’avanzare del periodo Meiji, essa si andò a sovrapporre e combinare con altre costruzioni ideologiche, non di rado nella forma di simili opposizioni dicotomiche, che vennero a ispirare le politiche governative: ad esempio, l’opposizione fra Oriente e Occidente che si esprime nel pro-

9. Per una panoramica sul processo di assimilazione, si rimanda a Siddle (1996, pp. 51–75).

getto di costruzione di una sfera di interesse nazionale<sup>10</sup>, o l’opposizione fra modernità e tradizione, espressa nello slogan *wakon yōsai*. Quest’ultimo si può forse interpretare come il tentativo di conciliare gli aspetti funzionali dell’idea di *bunmei*, ovvero il liberalismo egualitario alla base del modello di sviluppo capitalistico, con la volontà di arginare quelle considerate come derive libertarie eccessive, ad esempio le istanze del Jiyū Minken Undō. In tutti questi sensi, l’opposizione *bunmei/yaban* esercitò un ruolo significativo nel processo di modernizzazione del Giappone.

### Riferimenti bibliografici

- BURNS, SUSAN (2000). “Constructing the National Body: Public Health and the Nation in Nineteenth-Century Japan”. In Brook, Timothy e Schmid Andre (a cura di). *Nation Work: Asian Elites and National Identities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- CRAIG, ALBERT M. (2009). *Civilization and Enlightenment: The Early Thought of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- DRORI, GILI S. E KRÜCKEN, GEORG (2009). *World Society: The Writings of John W. Meyer*. Oxford, Oxford University Press.
- ESKILDSSEN, ROBERT (2002). “Of Civilization and Savages: The Mimetic Imperialism of Japan’s 1874 Expedition to Taiwan”. *The American Historical Review*, 107-2, pp. 388-418.
- GLUCK, CAROL (1995). “Sengo shigaku no metahisutorii”.

10. E nel rapporto problematico con il “passato asiatico” del Giappone, visto come deviazione dall’ideale di *bunmei kaika*. Per un approfondimento a riguardo, si rimanda a Tanaka (1995, in particolare pp. 31-67).

- In Asao, Naohiro et al. (a cura di). *Iwanami kōza Nihon Tsūshi*, supplemento al vol. 1 (“Rekishi ishiki no genzai”). Tōkyō: Iwanami shoten, pp. 3–43.
- HAROOTUNIAN, HARRY D. (1980). “The Functions of China in Tokugawa Thought”. In Iriye, Akira (a cura di). *The Chinese and the Japanese: Essays in Political and Cultural Interactions*, Princeton: Princeton University Press, pp. 9–36.
- HIRANO, KATSUYA (2013). *The Politics of Dialogic Imagination: Power and Popular Culture in Early Modern Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- HOWELL, DAVID L. (2005). *Geographies of Identity in Nineteenth-Century Japan*. Berkeley: University of California Press.
- IKEGAMI, EIKO (1995). *The taming of the samurai: honorific individualism and the making of modern Japan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- KAWANO, SATSUKI (2005). “Japanese Bodies and Western Ways of Seeing in the Late Nineteenth Century”. In Masquelier, Adeline (a cura di). *Dirt, Undress, and Difference. Critical Perspectives on the Body’s Surface*. Bloomington: Indiana University Press.
- MCCORMACK, NOAH Y. (2012). *Japan’s Outcaste Abolition: The Struggle for National Inclusion and the Making of the Modern State*. London, New York: Routledge.
- MORRIS-SUZUKI, TESSA (2001). “A Descent into the Past: The Frontier in the Construction of Japanese Identity”. In Denoon, Donald; Hudson, McCormack, Gavan; Morris-Suzuki, Tessa (a cura di). *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 81–94.
- OGI, SHINZŌ; KAMAKURA, ISANO; UENO, CHIZUKO (1996). *Fūzoku sei* (serie *Nihon kindai shisō taikai*, v. 23). Tōkyō: Iwanami shoten.

- RAVINA, MARK (2005). “State-Making in Global Context: Japan in a World of Nation-States”. in Fogel, Joshua A. (a cura di). *The teleology of the Modern Nation-State. Japan and China*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 87–104.
- SIDDLE, RICHARD (1996). *Race, resistance and the Ainu of Japan*. London, New York: Routledge.
- (1997). “The Ainu and the discourse of ‘race’”. In Dikötter Frank (a cura di). *The Construction of Racial Identities in China and Japan: Historical and Contemporary Perspectives*. London: C. Hurst & Co., pp. 130–157.
- SMITH, HENRY D. II (1997). “Five Myths About Early Modern Japan”. In Embree, Ainslie T. e Gluck, Carol, *Asia in Western and World History. A Guide for Teaching*. Armonk, London: M.E. Sharpe, pp. 514–522.
- TANAKA, STEFAN (1995). *Japan’s Orient: Rendering Pasts into History*. Berkeley: University of California Press.
- TOBY, RONALD (1984). *State and Diplomacy in Early Modern Japan. Asia in the Development of the Tokugawa bakufu*. Princeton: Princeton University Press.
- VON VERSCHUER, CHARLOTTE (1999). “Japan’s Foreign Relations 600 to 1200 A.D.: A Translation from Zenrin Kokuhōki”. *Monumenta Nipponica*, 54–01, pp. 1–39.
- WEINER, MICHAEL (1997). “The invention of identity. Race and Nation in Pre-War Japan”. In Dikötter Frank (a cura di). *The Construction of Racial Identities in China and Japan: Historical and Contemporary Perspectives*. London: C. Hurst & Co., pp. 96–117.
- YAMAZUMI, MASAMI (1996). *Kyōiku no taikei* (serie *Nihon kindai shisō taikei*, v. 6). Tōkyō: Iwanami shoten.
- ZHANG, YONGJIN (2001). “System, Empire and State in Chinese International Relations”. *Review of International Studies*, 27–05, pp. 43–63.

*From “i” to “yaban”**The negotiation of the concept of barbarism in the Meiji period*

In the worldview of Tokugawa Confucian thinkers, the position of Japan in relation to the outside world was interpreted according to a fundamental dichotomy between a civilized center (*ka*) and a barbarous periphery (*i*): an imaginary geography, which had however definite geopolitical implications, sanctioning the political subordination of “peripheral” populations in the *bakuhau* diplomatic order. Meiji leaders didn’t reject such dichotomy: they, however, subjected it to a process of renegotiation, shaping new concepts of civilization (*bunmei*) and barbarism (*yaban*), coherent with their aspiration to adapt to a changing world order. Moving from the perspective of World Society theory, this article aims at exploring this process, showing how it was central to modernization, what were its institutional implications and how it influenced Japan’s relationship with its “peripheries”.

夷」から「野蛮」へ  
明治時代における蛮行の概念の再考

ソニア・ファヴィ

徳川時代の儒生は「華・夷」の二分法、つまり日本を「華」の中心、近隣諸国を「夷」の周縁部とする分析方法によって、世界・東アジアにおける国際秩序と東アジアにおける日本の地位を解していた。それは虚構の地理ではあったが、蝦夷や琉球などの日本の近隣諸国の従属を正当化する根拠となり、日本の国際関係に重要な影響を与えた考え方であった。

明治維新の後、藩閥は「華・夷」の二分法は排除しなかった。むしろ、「文明」・「野蛮」の概念を形成し、その二分法を新しい国際秩序に応じて作り替えたのである。「文明・野蛮」の二分法を中心する考え方は、1870年代の社会制度の改革に明らかに示され、徳川時代と同じく明治日本とその「周縁部」の関係に影響を与え、近代化に重要な役割を果たした。

本論文は、World Society Theoryの見地から、その過程を考察する。